GRUNDRISS
DER
PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN

IN VERBINDUNG MIT

KARL JOËL, ERICH KAUFMANN, RICHARD KRONER, EUGEN KÜHNEMANN, HEINRICH MAIER, ADOLFO RAVÀ, HEINRICH RICKERT, † WILHELM WINDELBAND

UND ANDEREN FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ MEDICUS

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921

WALTHER KÖHLER BIBLIOTHEK

GESCHICHTE
DER
ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

KARL JOËL

ERSTER BAND

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921

DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY

Alle Rechte, insbesondere
das der Uebersetzung, behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

182
J64g

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dem Andenken
meiner Mutter.

256108

Vorwort.

Dieses Buch erwuchs dem Verfasser aus einer langen, liebevollen Beschäftigung mit dem antiken Geist, die in einem vollen Menschenalter seit der Dissertation über Platons Entwicklung und schriftstellerische Motive (1887) und dem Werk über den echten und den xenophontischen Sokrates (I. Bd. 1892, II. Doppelband 1901) heranreifte — gerade auch in Fühlung mit dem modernen Zeitbewußtsein — und vor einem Jahrzehnt durch eine Reise zu den klassischen Denkerstätten in Griechenland und Unteritalien zu lebendiger Anschauung genährt ward, deren Macht erst ermessen kann, wer monatelang attische Luft atmen durfte. Seitdem, also bis ins klassische „neunte Jahr" währte die Arbeit zumeist an dem vorliegenden I. Band. Doch je mehr der Verfasser in das Werk hineinwuchs, desto mehr ward er sich der Vielseitigkeit seiner Aufgabe bewußt, deren volle Lösung sich nicht wirklich erhoffen, nur als Ideal anstreben ließ. Ein Buch, das als Einführung den Gebildeten ansprechen, den Studierenden aufklären soll und das zugleich noch dem Gelehrten einige Bereicherung bieten möchte, ein Gegenstand, der aus der Ferne des Toten in lebensvolle Nähe gerückt, als inneres Erlebnis in klares Bild ausgetragen sein will und dessen Erfassung so alle Wärme des Herzens wie alle Kühle des Kopfes beansprucht, ein Stoff, dessen Unterlagen nur philologische Quellenforschung beschaffen und dessen höchste Geisteswerte nur Spekulation ausschöpfen kann, ein Thema,

das ebenso problemgeschichtlich wie kulturgeschichtlich, ebenso systematisch wie kritisch und psychologisch, ja, ebenso geschichtsphilosophisch wie philosophiegeschichtlich angefaßt werden muß und dessen Inhalt dabei noch ohne scharfe Grenze in die Geschichte der Religion, der Literatur, ja des ganzen griechischen Lebens verläuft, aus dem er doch auch selber erst verstanden und über das er zugleich in seiner Allgemeinbedeutung erhoben werden soll, eine Darstellung, die so Lehren und Persönlichkeiten, Volk und Zeit und ihre Fortwirkungen und Folgerungen für die geistige Menschheit ergreifen will, — in alledem lag eine Unendlichkeit von Ansprüchen, für deren Erfüllung hier Zeit, Raum und Kraft nun einmal nur in begrenztem Maße zur Verfügung standen. Ich glaube an den Zusammenhang alles Geisteslebens, ja alles Lebens überhaupt, und so habe ich nur schweren Herzens nach der einleitenden Schilderung der inneren Lebensgemeinschaft, aus der sich die Philosophie herausrang, mich in der Darstellung auf die eigentlichen Denker beschränkt, wie sie die Tradition nicht ohne Grund ausgewählt hat, und die Kennzeichnung der weiteren Beziehungen zu Literatur, Geschichtschreibung, Medizin usw. spezielleren und berufeneren Forschern überlassen, dabei aber stets gesucht die geistigen Zusammenhänge mitschwingen zu lassen und den allgemeinen Lebenshorizont, ja die Kulturmission des Hellenentums wirksam zu zeigen.

Auch in der Heranziehung der modernen Forscherliteratur, so reichlich sie durchgearbeitet und aufgeführt ist, waren Einschränkungen geboten vorwiegend auf solche Autoren, die weiterführen und spezieller orientieren, namentlich kühnere Thesen dieses Buches stützen oder auch zu klärendem Widerspruch anregten, ohne daß darum der Polemik breiterer Raum gegönnt ward. Selbst in diesen Grenzen ist sich der Verfasser noch mancher Lücken bewußt, zumal für die letzten Jahre, als die Literaturbeschaffung teilweise erschwert und gehemmt war und schon größere

Abschnitte des Buches, wenn nicht bereits im Druck vorlagen, doch druckfertig abgeschlossen waren und höchstens geringe Nachträge bis in die Korrektur verstatteten. Gerade als Philosoph fühlte sich der Verfasser dabei gedrängt, die neuere philologische Literatur stärker zu berücksichtigen, weil er für die Erforschung der antiken Philosophie überzeugt bleibt von der Fruchtbarkeit, ja Notwendigkeit enger Verbindung philosophischer und philologischer Methoden, wie er solche Verbindung bereits in jenem (übrigens hier mehrfach berichtigten und meist anonym in der Abkürzung „Sokr." zitierten) Frühwerk über Sokrates gesucht hat und wie sie mannigfache Arbeiten heutiger philosophischer Forscher (P. Natorp, Cl. Bäumker, H. Maier, M. Wundt, H. Gomperz, Schmekel, Gödeckemeyer u. a.) bewährt haben. Gleichzeitig aber drängte eben bei der Vielseitigkeit der Aufgabe und Methoden das wachsende systematische Interesse Philosophen zu vorwiegend problemgeschichtlicher Behandlung, wie sie, um nur Gesamtdarstellungen zu nennen, am klassischsten Windelband (in seiner Geschichte der Philosophie) und sonst noch Baumann, Deussen, Kühnemann, Kinkel, Messer, Vorländer und jüngst Hönigswald ausbildeten. Andererseits schritten nun gerade philosophisch interessierte Philologen aus der Spezialarbeit zur Gesamtbehandlung vor: am vielseitigsten Th. Gomperz in seinen ebenso ansprechenden wie anregenden „Griechischen Denkern", anregend auch Tannery (pour l'histoire de la science hellène) und besonders Burnet (Early Greek philosophy) und mit ihren in aller Knappheit feinsinnigen, lehrreichen Grundrissen der antiken Philosophie H. v. Arnim (Kultur der Gegenwart I 5) und Alfr. Gercke (Einleit. in die Altertumswissensch. II). Es ist auch bezeichnend, daß seitdem die älteren bekanntesten Gesamtdarstellungen des griechischen Denkens von den Philosophen Zeller, Ueberweg-Heinze und Windelband in Philologenhände übergingen und durch Nestle, Lortzing, Wellmann, Prächter und Bonhöffer in Neubearbeitungen

mehr oder minder Verbesserungen und Bereicherungen (bei Prächter fast bis zur Verdreifachung des Umfangs) erfuhren. Kein Zweifel, daß philologische Meister wie Diels und Th. Gomperz das Haupterbe Zellers antraten (v. Wilamowitz, sonst hier viel zitiert, wird mit seinem Platonwerk ja erst für den II. Bd. bedeutsam). Aber auch Nietzsches Entwicklung vom Philologen zum Philosophen hat sich ja an seiner großzügig wertenden Umfassung der archaischen Denker aufgerankt (Werke Bd. X — zuerst in Vorlesungen an der Basler Universität, wo auch durch F. Dümmlers Einwirkung und noch bis heute diese ältesten Philosophen ihre besondere Pflege fanden).

Nietzsche, dieser feinfühligste geistige Wetterprophet, stachelte erst recht das tiefgehende Zeitinteresse gerade für jene fernsten Denker, deren Stimmen wir heute doch näher zu vernehmen glauben — ein Zeichen, daß wir allen Pessimisten zum Trotz wieder in einer geistigen Werdezeit aufstreben. Dieses Interesse für die Vorsokratiker fand seine wissenschaftliche Stütze vor allem in Diels' nicht bloß mustergültiger, sondern für uns notwendiger Ausgabe ihrer Fragmente mit Uebersetzung, biographischem und doxographischem Material und noch in besonderen Arbeiten gegebenen Erläuterungen. Als dienliche Einführung erschien noch 1908 W. Nestles Uebersetzung der Vorsokratiker (in Auswahl) mit Einleitung. Auch Th. Gomperz' Werk gewann seinen durchschlagenden Erfolg gerade mit der modernisierenden Beleuchtung der Vorsokratiker (im I. Band), denen in den letzten Jahrzehnten noch eine ganze Reihe von deutschen, englischen, französischen und italienischen Sonderbearbeitungen zuteil wurden. In meiner Schrift: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (Basler Rektoratsprogramm 1903, 2. Aufl. Jena 1906) habe ich ihre subjektivere Seite durch Parallelisierung mit Renaissance und Romantik aus langer Verkennung hervorzuziehen gesucht in bewußter Einseitigkeit, die im vorliegenden Band ihre

schon damals (p. X²) angekündigte Ergänzung erfährt und die sich namentlich gegen Zellers Zurückschiebung des religiösen und überhaupt innerlichen Elements in ihnen richtete.

Das gründliche Monumentalwerk des klassizistischen Rationalisten und Realisten Zeller wird für die Erkenntnis der antiken Philosophie noch lange seine führende Stellung und Geltung bewahren, wie es auch dieses Buch durch zahlreiche Berufungen darauf bezeugt. Was aber Zeller bietet, ist ein überaus klares Flächenbild, in dem mehr auf Zeichnung als auf Farbe und Atmosphäre, auf Horizont und perspektivische Tiefe Wert gelegt ist und in dem das griechische Denken als griechisch wie als Denken zu sehr isoliert wird. Man hat seitdem zu den Griechen mehr Distanz gewonnen und ihr Denken mehr eingestellt sowohl in den Völkerhorizont wie in das Gesamtleben der Kultur und der Seele. Man hat sie zumal durch den namentlich philologisch gewachsenen monographischen Betrieb noch spezieller, schärfer, ja auch anschaulicher und durch die wissenschaftliche Eröffnung des alten Orients wie durch den erwachten Sinn für Mystik und Spekulation noch in weiterem Ausblick und zugleich innerlicher sehen gelernt. Um so schwerer ist seitdem die Synthese geworden für so vervielfältigte Methoden und Blicksrichtungen. Bei dem Streben, den verschiedensten Seiten möglichst gerecht zu werden, mußte in diesem Buch, das nach einer Leseprobe von wenigen Seiten (zumal den ersten) nur einseitig beurteilt und zunächst besser ohne die textzerreißenden spezialistischen Anmerkungen gelesen wird, bald das Stoffinteresse quellenmäßiger kritischer Feststellung vortreten, bald das allgemeinere Interesse, das diesen Stoff geistig überschauen und zu innerem Leben durchdringen will. Abgesehen von dieser notwendig wechselnden Beleuchtung breitet der Stoff ja selbst eine gar bunte Fülle aus, die hier durch Gliederung in etwa 30 Abschnitte naturgemäß nur in groben, großen Zügen bewältigt werden konnte. Zur Erleichterung der Uebersicht ist in jedem Absatz

das für Inhalt und Richtung Wesentlichste durch Sperrdruck hervorgehoben. Ein Sachregister schien mir geboten; dagegen wäre die Aufzählung der citierten modernen Forscher und der antiken Belegstellen zu lang geraten.

Die Gesamtdisponierung des Stoffs ist durch Grundauffassungen bedingt, die hier wenigstens angedeutet werden müssen. Wie das Denken keine fertig geborene Funktion aus abgeschnürtem Organ der Seele ist, so ist auch seine Ausbildung als Philosophie kein so gegebenes abgeschlossenes Berufsfeld, wie es moderne Fachbureaukratie leicht vortäuscht, sondern Philosophie ringt sich erst schwer heraus aus der Gesamtheit des Geisteslebens in besonderen Zeiten, Völkern und Menschen. Diese Entstehung der besonderen Bedingungen, Beziehungen und Bedeutungen des hellenischen Denkens, diese Entwicklung der griechischen Seele zur Philosophie ist für jeden, dem Philosophie nicht ein Stoff, sondern ein Leben ist, selber ein hierher gehöriges, allgemein lehrreiches Hauptproblem, das die Ausführlichkeit unserer Einleitungskapitel rechtfertigt, ja fordert. Dann erst durfte der I. Band die Entwicklung der Philosophie bis zu ihrer Verinnerlichung, ihrer Selbsterkenntnis (daher auch Selbstbenennung) in der Sokratik vorführen. Nach dieser zentripetalen Entwicklung des griechischen Denkens bis zur attischen Geistigkeit, nach seinem Innengang, soll dann sein Weltgang von Platon bis zum Neuplatonismus im II. Band zur Darstellung kommen. Der tragische Bruch im griechischen Leben (an der Wende des 5. zum 4. Jahrhundert v. Chr.), der es gerade über die Eigensphäre zur Geistigkeit, Idealität und Weltbedeutung emporhebt, kommt zum Bewußtsein in Platon, der an der Peripetie des griechischen Daseins stehend diesen höheren Horizont auftut. Darin schon, aber auch spezieller ist es begründet, wenn ich entgegen der konventionellen Einteilung an dieser Stelle den Hauptschnitt ansetzte und es vorzog, mit Platon (dessen Darstellung übrigens im Manuskript größtenteils abgeschlossen ist) erst den

II. Band zu eröffnen. Um es geschichtsphilosophisch anzudeuten: auch der Geist atmet wie alles Leben in Gegensätzen und schwingt in großen säkularen Wendungen, die sich mir seit Jahrzehnten immer entschiedener in der geschichtlichen Entwicklung abzeichneten. So sondert sich das griechische Denken vor Platon unverkennbar und ungezwungen nach den beiden Jahrhunderten: im 6. Jahrhundert strebt das hellenische Leben entsprechend den noch starken Anregungen des vorschreitenden absolutistischen Orients deutlich zu mystischer, diktatorischer, tyrannischer Konzentrierung und läßt auch die Denker die kosmische Einheit suchen. In der bewußten hellenischen Emanzipation des 5. Jahrhunderts dagegen wird auch das Denken republikanisch und löst in der jüngeren Naturphilosophie die Welt in ihre Einzelheiten und löst in der Sophistik die Menschen von allen Banden und gibt ihnen in der Sokratik die Selbständigkeit des Geistes. Die älteren sokratischen Schulen, im kritischen Eifer, in Subjektivismus und Individualismus sichtlich der Sophistik verwandt, schlagen zweifellos im Grundton noch in die griechische Aufklärung und mußten daher hier noch im I. Band zur Behandlung kommen. Im jüngsten, originalsten Sokratiker aber kündigt ein neuer Geist sich an, in Platon ist der Wille zur Restauration, zur geistigen Regeneration des in der Aufklärung schließlich zerrissenen Lebens vorherrschend und damit die Wendung ins Objektive und Universale, das dann im weiteren 4. Jahrhundert zur Alexanderzeit von Aristoteles zu einem Weltreich der Erkenntnis ausgebaut wird, um wieder an der Wende zum 3. Jahrhundert diadochenhaft sich zu spalten in die Spezialismen der Schulforschung und die Partikularismen der individualistischen Stoiker, Epikureer und Skeptiker. Dieser große Wellengang vorwiegender Zeittendenzen aber darf die Individualitäten in ihrer Steuerkraft nur tragen, nicht versenken und darf auch die Kontinuität der Gedankenkurse nicht durchbrechen, und so sind die über ein Jahrhundert hinaus-

wachsenden Schulen geschlossen stets dort behandelt, wo sie ans Licht treten, wo die bestimmenden Keime und Wurzeln ihrer Lehre zu finden sind, also Pythagoreer und Eleaten im 6., (vorstoische) Kyniker und Kyrenaiker im 5. Jahrhundert.

Es bleibt mir noch übrig, für alle freundlich geleistete Hilfe beim Korrekturlesen und manche Hinweise dabei den Kollegen Fr. Medicus-Zürich und P. Von der Mühll-Basel besonderen Dank zu sagen, der vor allem auch dem Verlag gebührt, daß er in diesen Zeiten den Druck eines so umfangreichen Werkes gewagt und ungeachtet aller Schwierigkeiten verhältnismäßig rasch gefördert hat. Die Schwere der Zeit fühlte der Verfasser nicht nur in manchen gebotenen Unterbrechungen auf diesem Buche lasten, das ihn doch auch wieder von ihr für viele Stunden befreien half. Dennoch möchte er das Buch mit dem Wunsche entlassen, daß es den Leser nicht etwa bloß zu den Griechen entrücke als zu Phäaken des Geistes auf seliger Insel oder zu einem Asyl des Schmerzes, der heute Weltflucht sucht hinter einer Hecke von Bücherstaub und Spinnweben ferner Vergangenheit, nein, daß es ihn vielmehr zu den Griechen führe als zu den Vätern Europas, dessen Geltung und Leben heute in Frage steht, zu den Griechen als den Sternbildern unserer Klassik, als den Offenbarern der klaren Vernunft, der geistigen Freiheit und Harmonie, die heute im Chaos wilder Kräfte, im Kampf der Brutalität gegen die Sentimentalität zu schwinden drohen, zu den Griechen als den wahren Begründern nicht nur aller Wissenschaft, sondern aller Weltanschauung, nach der heute die dumpfe Gärung der Zeit aus tiefer Not wieder heißer als je verlangt, zu den Griechen endlich, die uns gewiß nicht das Letzte und Höchste gaben an Denken, Wollen und Glauben, die aber gerade durch Weltanschauung den Menschen hochtrugen, durch Horizontsinn und durch Ideenkraft wie kein Volk der Erde reich und schöpferisch waren an dem, was dem führerlosen Massentreiben unserer Tage am meisten mangelt, an Persönlichkeit.

Basel, im September 1920. Karl Joël.

Inhalt.

	Seite
Prolegomena	1—148
Die Griechen als Klassiker des Denkens	1— 46
Lebensbedingungen und Grundzüge des griechischen Denkens	46—142
Aufstieg und Kreislauf der griechischen Philosophie	142—148
Das Erwachen der Vernunft im Zeitalter der Leidenschaft	149—227
a) Der mystische Geist und seine Klärung zum Logos	149—181
b) Der lyrische Geist und seine Formung zum Maß	181—202
c) Der tyrannische Geist und seine Ueberwindung im Gesetz	202—227
Der kosmische Absolutismus des 6. Jahrhunderts v. Chr.	228—481
Der Geist des 6. Jahrhunderts	228—231
Die altionischen Denker	232—324
Der Geist Ioniens	232—238
Thales	238—250
Anaximander	250—269
Anaximenes	269—277
Heraklit	277—324
Die italischen Schulen	325—481
Der Geist Großgriechenlands	325—331
Pythagoreer	331—393
Eleaten	393—481
Xenophanes	394—415
Parmenides	415—456
Zenon	456—472
Melissos	472—481

Seite

Das Jahrhundert der Aufklärung . . . . . 482—958

Der Geist des 5. Jahrhunderts . . . . 482—486

Die jüngere Naturphilosophie . . . . . 486—639

Empedokles . . . . . 488—565

Anaxagoras . . . . . 565—590

Die Atomistik . . . . . 590—631

Epigonen und Eklektiker . . . . 631—639

Die Sophistik . . . . . 639—730

Sokrates . . . . . 730—837

Die sokratischen Schulen . . . . . 837—959

Die megarische Schule . . . . . 838—859

Die elisch-eretrische Schule . . 859—862

Die kynische Schule . . . . . 862—925

Die kyrenaische Schule . . . . . 925—959

Namenregister . . . . . 960—970

Sachregister . . . . . 971—990

Prolegomena.

Die Griechen als Klassiker des Denkens.

Die Geschichte der alten Philosophie ist für uns die Geschichte des griechischen Denkens — eine Tatsache, die, meist so selbstverständlich hingenommen, gar nicht genug bedacht und bestaunt sein will. Reichte denn nicht die alte Kulturwelt in drei Erdteile, während die Neuzeit bis an den Rand der Gegenwart doch nur Europa zum Kulturträger hatte? Und nun sollen sie alle, die alten großen Reiche von Ozean zu Ozean, von den Uranfängen Aegyptens, Babyloniens, Chinas bis zu den Ausläufern Roms, nun sollen sie alle, die Völkergiganten ringsumher philosophisch leer oder doch stumm geblieben sein, und nur jenes kleinste der Völker und Länder — außer Palästina! —, nur jener Zipfel eines Vorsprungs Europas, das selber nur ein Vorsprung Asiens ist, nur jene kurze Spanne Raum und Zeit zwischen dem alten Orient und dem römischen Weltreich soll Philosophie geboren haben, während doch die halbe Erde Jahrtausende hindurch Kultur hervorbrachte? Gewiß soll es nicht heißen, daß außerhalb des kleinen so kurzlebigen Hellas nicht gedacht wurde — der Mensch ist der Denkende nicht nur nach einer alten Etymologie, und wo nur ein Herd rauchte, stiegen wohl auch Gedanken empor über die Hütte des Lebens, über die praktischen Gegebenheiten hinaus, wurden zu Wirklichkeiten Möglichkeiten, zu Bruchstücken Ganzheiten, zu Wirkungen Ursachen gesucht. Doch

dieses Suchen verdichtete sich nirgends zu einer eigenen Kultur des Denkens. Es blieb nur ein Denken im Dienste des Willens, auch des Gefühls und der Phantasie, ein Denken als Mittel und allenfalls als Spiel, und ward nicht ein Denken als Zweck und Ziel, ein Denken um des Denkens, um der Wahrheit willen. Es war nur ein Denken für das Leben, nicht auch ein Leben für das Denken, ein Suchen der Weisheit als Selbstzweck, eine reine „Liebe zur Weisheit", und das heißt ja ursprünglich Philosophie [1]). Es gab da Weltdichtung und Spezialkenntnis, aber keine Welterkenntnis. Es gab da denkende Seher und Sänger,

---

1) Ueber die Geschichte dieses Begriffs vgl. Ueberweg-Prächter Grundriß der Geschichte der Philosophie I [11] S. 1 ff. und dazu S. 1 des Literaturregisters. Ueber den ersten Gebrauch des Wortes s. verschiedene Ansichten bei v. Wilamowitz, Philol. Unters. I 214 f.; Sappho und Simonides S. 174; Maaß Hermes 22, 570, 1; Diels Heraklit p. X und 25 (2. Aufl.). Vgl. auch mein Werk über den „echten und xenophont. Sokr." II 633 ff. Einig ist man wohl heute darüber, daß die mehrfach dem Platoniker Herakleides Pontikos nacherzählte Anekdote (Cic. Tusc. V 3. Diog. Laert. pr. 12, VIII 8 u. ö.), in der Pythagoras als Autor des Wortes erscheint, nicht historisch ist. Andererseits ist es an sich schon begreiflich, daß der Terminus Philosophie resp. Philosoph erst auftritt, als die griechische Philosophie auf ihrer Höhe zur Selbsterkenntnis kommt, d. h. in der Sokratik. Allerdings taucht das Verbum φιλοσοφεῖν schon bei Herodot I 30 und bei Thukydides II 40 auf und das Adjektiv φιλόσοφοι λόγοι in Gorgias' Helena und φ. ἄνδρες gar schon bei Heraklit Frg. 35 Diels (s. auch das Dictum des „Prodikos" Plato Euthyd. 305 C [vgl. Dümmler, Akadem. 276], das für die Priorität kaum in Betracht kommt). Doch braucht man darum weder das Wort im vorsokratischen Gebrauch als interpoliert zu streichen, noch Heraklit als Schöpfer des Begriffs anzuerkennen. Denn entscheidend für diesen ist doch wohl erst die substantivische Fassung (Philosoph, Philosophie), die erst wirklich den Terminus gibt, den neuen Lebensberuf, das neue Geisteswesen bezeichnet, während vorher im Verbum und Adjektiv das Wort noch in seiner Zusammensetzung als Weisheitsliebe (vgl. bei Thukydides φιλοσοφεῖν parallel φιλοκαλεῖν) recht eigentlich dilettantisch empfunden wird.

denkende Staatsmänner und Aerzte, aber der Denker als solcher ward in Hellas geboren.

Nur ein altes Volk hat noch Anspruch auf den Namen eines Denkervolkes. Es sind nicht die Römer, die immer mit den Griechen zur „klassischen" Kultur verbundenen, die aber darin eher den ergänzenden Gegensatz zu ihnen bilden. Denn die Römer sind in der Philosophie nur Epigonen, nur die Erben, Nachbildner und Verbreiter griechischer Gedanken [1]). Kein einziger Originalgedanke ist wohl je einem römischen Kopfe entsprungen, und die einzige Philosophenschule, die wenigstens einen römischen Namen trägt, die der Sextier, ist nicht nur die unbedeutendste und kurzlebigste der Antike, sondern bekundet sich schon in der Sprache als griechisch und bleibt nur eine Mischung griechischer Lehren. Denn Eklektiker sind die Römer überhaupt schon als Praktiker, die nicht die Prinzipien bis in den Streit der Extreme sich ausleben lassen, und wesentlich als Praktiker, nicht als Theoretiker gewinnen sie Eigenwert für die Philosophie, der das Weltreich neue Einheitstendenzen und soziale Aufgaben zutrug. Erst die Verschmelzung griechischer Theorie mit römischer Praxis war's, die den Gedanken der Humanität aufbrachte und die Prinzipien einer Rechts- und Staatstheorie, die auf Jahrtausende nachwirkten [2]).

Oder sollen uns die Chinesen als Denkervolk gelten, deren Geist und Sprache schon der Kenner für Philosophie so wenig geeignet findet [3]) und in deren Lehren

1) Vgl. auch v. Arnim, Kultur d. Gegenw. I 5, S. 115.

2) Vgl. Schneidewin, Die antike Humanität 1897, s. namentlich S. 19 f., wo nach dem Vorgang Mommsens die höhere Einheit zwischen Griechentum und Römertum in der Humanität gefunden wird, die geradezu das Wesen des neuen Reiches heißt. Noch klarer zeigt Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, 1907, ihre Entstehung aus der Berührung des Scipionenkreises mit der Stoa.

3) Vgl. W. Gruber, Die chines. Philosophie (Kultur der Gegenwart I 5, S. 79 f.).

nur der allzu mystische Taoismus sich Bahn bricht neben dem allzu praktischen Konfuzianismus? Denn „ein Philosoph im eigentlichen Sinne war Konfuzius nicht“ [1]). Oder soll man die Philosophen bei den Aegyptern suchen, deren „eigentlichste Wissenschaft“ „Zauberei ist und bleibt“, deren ganze Wissenschaft im empirischen Material, in praktischen Zwecken, in platter Moralistik und, selbst bei bisweilen stoisch oder neuplatonisch anmutenden philosophischen Ansätzen, in den Formeln eines theologischen Mystizismus hängen bleibt ohne Entfaltung selbständiger Geisteskraft, ohne höheren systematischen Sinn und logische Durchbildung, ohne ernsthafte philosophische Theorie und tiefer begründete Weltanschauung, ja ohne jeden Gedanken und Versuch, „ein Problem um seiner selbst willen zu untersuchen“ [2])? Babylonien allerdings gelangt zu einer geschlossenen Weltanschauung, deren Bedeutung von den Panbabylonisten neuerdings sehr aufgeweitet, aber durch schärfere Kritik wieder eingeschränkt wurde [3]), und jedenfalls bleibt diese Weltanschauung durchaus religiös ohne philosophische Ausgestaltung. Die Weisheit bleibt Frömmigkeit, die Lehre Priesterwerk, das Weltgeschehen in völliger Abhängigkeit vom göttlichen Willen, den es nur zu erforschen gilt, und so sucht die Erkenntnis nur Wunder und nicht Gesetze.

1) Vgl. ibid. 84 f.: Er war auch „kein Moraltheoretiker, sondern ein Moralprediger“; „kein Freund von theoretischen Erörterungen. Das zeigt sich besonders deutlich in seiner völligen Verständnislosigkeit für metaphysische Fragen.“

2) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2 S. 152, 224, 272 ff. Maspero, Gesch. d. morgenländ. Völker, deutsch von Pietschmann S. 26 f. v. Bissing, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1912 S. 81 ff. Vgl. auch bei Burnet, Die Anfänge der griech. Philosophie, 2. Ausg., deutsch, S. 22 die antike Anschauung hierüber. Dazu noch R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt S. 641.

3) Vgl. neben den Forschungen Fr. X. Kuglers die namentlich für die wissenschaftliche Originalität der Griechen bedeutsamen Untersuchungen von F. Boll (Sphaera u. N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1908). Siehe Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2 529 f.

Die Astronomie wird nur astrologisch, um der göttlichen Vorzeichen willen, die Medizin nur dämonologisch zur Beschwörung für den sündigen Leib betrieben, und wie in diesen beiden Grundwissenschaften zeigt sich auch sonst das babylonische Denken, wenngleich abstrakter als das ägyptische, durchaus praktisch bestimmt ohne wahrhaft theoretischen Zug und logisches Bedürfnis, ohne Sinn und Kraft für höhere Begriffsbildung und einheitlichen, systematischen Abschluß [1]). Und ebenso beharrt ja auch das Denken der Perser, Chaldäer und anderer Fortsetzer der babylonischen Kultur praktisch im Banne der Religion [2]), bis der höhere Geist Palästinas sich mit der griechischen Philosophie verschmilzt.

So bleibt als das einzige Volk alter Zeit, das wirklich neben den Griechen noch philosophisch heißen darf, nur das indische. Aber die indische Philosophie ist nicht die klassische der Antike. Sie ist es zweifellos nicht im subjektiven Sinn, d. h. sie ist nicht unsere Antike. Das griechische Denken hat seinen Einfluß unmeßbar tief in die Wurzeln unserer ganzen Geistigkeit eingesenkt. Die griechische Philosophie ist der Lehrmeister nicht bloß unserer Philosophie, nicht bloß unserer Wissenschaften, sondern unserer Kultur. Was aber ist uns Indien? Der größte Verehrer und gründlichste Darsteller der indischen Philosophie, Paul Deussen, sagt es öfter: sie ist für uns fremd, wie „vom Himmel gefallen", wie „auf einem anderen Planeten" entstanden [3]). Denn Indien ist schon in seiner geographischen Abgeschlossenheit „eine eigene Welt" [4]), und

---

1) Näheres bei H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden, 1910 S. 91 ff., 129 f., 196, 231 f., 245—265, 511—515, 522—600, 625.

2) Vgl. Maspero a. a. O. S. 138 ff., 145 ff., 457 ff., 465.

3) Vgl. umgekehrt für die Inder schon Oldenberg, Buddha S. 2.

4) Lassen, Indische Altertumskunde I² 100.

„während alles, was an philosophischen Gedanken diesseits des Hindukusch hervorgebracht worden ist, von Mose und Zoroaster, von Pythagoras und Xenophanes an durch Platonismus, Christentum und Kantianismus hindurch bis auf die Gegenwart herab in einem einzigen großen Zusammenhange steht, durch welchen unser Denken mehr, als wir es oft ahnen, abhängig ist," liegt nach Deussen der Hauptwert der indischen Philosophie „gerade in dieser völligen Verschiedenheit und Unabhängigkeit von der abendländischen Denkweise" [1]). Und doch zeigt sich „in den Methoden wie in den Resultaten eine merkwürdige Uebereinstimmung" und so statt des historischen Bandes ein Band der Analogie [2]). Damit aber bringen uns die Inder keine neue Welt, sondern man ging zu den Wassern des Ganges, nicht um aus ihnen zu schöpfen, sondern um sich in ihnen zu spiegeln. Erst die erwachsene europäische Philosophie, Schopenhauer voran, dessen Anhänger Deussen ist, holte sich aus Indien nicht etwa Meister, sondern nur Zeugen. Und so sind die Inder für uns nicht klassische Vorbilder, sondern romantische Spiegelbilder, wie ja auch die Romantik gerade das Interesse für sie erweckt hat. Sie sind für uns gar nicht wie die Griechen die „Alten", deren Geschichte man pflegt, nein, wie die Inder selber in ihrer Verachtung der Zeitlichkeit keine Geschichte pflegen und wie das indische Geistesleben selber in kontinuierlicher viertausendjähriger Entwicklung kein überwundenes, abgeschiedenes Altertum vor sich hat [3]), so ist die indische Philosophie auch für uns gar nicht Geschichte, gar nicht Vergangenheit, sondern zeitlose

---

1) Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 1² p. IX. S. 7 f., 35 f. Vgl. auch seine Einleitung z. Uebersetz. der Sûtras des Vedanta und Oldenbergs schöne Worte Buddha S. 2 f.

2) Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 1² S. 7. Oldenberg S. 3 ff.

3) Vgl. Deussen I 1² S. 40 f. Oldenberg, Buddha S. 2 f.

Parallele, für die ihre Anhänger noch gegenwärtige Geltung beanspruchen, oder wohl richtiger Anregung für die Zukunft [1]). Denn es sieht ja so aus, als ob jetzt im Zeitalter des Weltverkehrs und „Völkerbundes" zum erstenmal die Erde geistig zusammenleben wollte, und dann könnten die Inder uns mitteilen von dem, was sie nur zu viel und wir heute nur zu wenig haben: vom tiefen Einheitssinn des spekulativen Geistes.

Doch das sind Zukunftsfragen. Die Griechen aber sind für uns Klassiker, schon weil sie historisch mit uns verbunden sind als unsere Lehrer. Vor allem bedeutet ja Aristoteles recht eigentlich die hohe Schule, durch die der Menschheitsgeist hindurchging. Gab es doch eine Herrschaft des Aristoteles, mächtiger, bindender als gleichzeitig Hierarchie und Kaisertum, durch soviel Jahrhunderte sich in alle Wissenschaften und damit in alle höheren Berufe erstreckend, denen er als weltliche Bibel vorgehalten ward [2]). Der Frühscholastik namentlich durch Boethius vermittelt, triumphiert er in der an ihm sich aufbauenden Lehre des Thomas und schult noch die abweichenden Richtungen eines Duns Scotus, Roger Bacon und Eckhart [3]). Man glaube nur nicht, daß Renaissance und Reformation dieser Herrschaft ein Ende machten. Die Renaissance reinigte vielmehr den Aristotelismus, und gerade die Gegen-

1) Vgl. Graf Herm. Keyserling in dem Fragment seines angekündigten Werkes über die Religionen u. Philosophien des Ostens, Oesterr. Monatsschr. f. d. Orient Nr. 3—6, wo die Zukunftsbedeutung der indischen Philosophie, aber zugleich ihre Unvergleichbarkeit und Zusammenhanglosigkeit mit der westlichen, zumal hellenischen Philosophie ins Licht gestellt werden. Vgl. jetzt sein Reisetagebuch eines Philosophen 1919 S. 229 ff.

2) Ueber die Verehrung des Aristoteles als „des Philosophen" im Mittelalter vgl. Cl. Bäumker, Kultur d. Gegenwart I 5^2 362 f.

3) Ueber den aristotelischen Einfluß im Mittelalter und zumal in der Hochscholastik s. Baumgartner, Ueberwegs Grundr. d. Gesch. d. Philos. II 10. Aufl. und dort die Literaturverzeichnisse S. 91, 151 f., 178, 187.

reformation trieb namentlich ja den Jesuitismus empor, der die peripatetische Scholastik verjüngte und dessen ratio studiorum bis 1832 Aristoteles selbst mit seiner Physik als Autorität festhielt. Auch der Professor der Ethik, heißt es da, hat wesentlich Aristoteles zu interpretieren. Wer von Aristoteles abweicht, muß selber weichen, und wie bei der Promotion dem Doktor der Theologie die Bibel, so ward dem Magister der Philosophie Aristoteles in die Hand gegeben [1]), den man noch 1680 an der Pariser Universität (statt Descartes) zu feiern fordert. Aber auch die Reformation hielt ihn fest, und für Melanchthon bleibt er unus ac solus methodi artifex, der die justa docendi et discendi ratio gebe, und selbst Luther findet später ihn brauchbar für die Ausbildung von Predigern. Aristoteles blieb auch auf protestantischen Universitäten Hauptlehrstoff der Artistenfakultät [2]), und mehr: in Tübingen z. B. ward 1563 J. Schegk vornehmlich als Kenner der aristotelischen Physik zum Professor der Medizin ernannt [3]). Die protestantische Universität Leyden protestiert 1642 gegen die neue (cartesische) Philosophie, weil sie der alten und wahren widerspreche und ihrem Studium die Jugend abwendig mache; ähnlich war in Leipzig schon der aristotelesfeindliche Ramismus verboten und den Professoren die schriftliche Verpflichtung auferlegt worden, nichts gegen Aristoteles zu lehren. Seine Logik blieb noch im 16. und 17. Jahrhundert auf dem Lehrplan des Gymnasiums [4]), und wie lange noch hießen die von dieser Logik beherrschten Seminarien „Aristoteleshäuser!“ Ja man darf sagen: seit dem Mittelalter waren die größten philosophischen Lehrmeister Europas

1) Monumenta Germaniae Paedag. V. I S. 58, 104, II 113 f., 285, 328, 344.

2) P. Barth, Die Geschichte der Erziehung S. 282 f.[2], vgl. S. 277.

3) Sigwart, Ein collegium logicum im 16. Jahrh. S. 1.

4) Barth a. a. O. S. 277, 709.

erst Erneuerer der aristotelischen Lehre, wie Thomas von Aquino, wie Melanchthon, wie Suarez, dessen Scholastik noch am Ende des 17. Jahrhunderts auch auf protestantische Schulen wirkte, und dann wurden sie Erneuerer des aristotelischen Geistes, wie Chr. Wolff, nachdem Leibniz ausdrücklich wieder Aristoteles über die Neueren hatte siegen lassen, wie Kant, nach dessen Meinung die Logik seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts getan, und wie Hegel, der da erklärte: „Das Beste bis auf die neuesten Zeiten — ist das, was wir von Aristoteles haben." Und allerdings: wer den höchsten Schulgeist erneuert, erneuert Aristoteles. Er ist der Vater der Scholastik, weil er der Begründer der schola überhaupt ist. Mögen wir ihn überwunden haben, er liegt hinter uns wie die Schule, die in uns fortwirkt und von deren Erinnerungen wir zehren.

Aber mag selbst die ganze Neuzeit erwacht sein in der Lösung vom Banne des Aristoteles oder vielmehr seiner Kommentatoren und scholastischen Epigonen, sie erwachte damit doch nicht in einer Abwendung von antiker Philosophie überhaupt, sondern gerade in begeisterter Hinwendung wie zu einem reiner gelesenen Aristoteles, so zu andern griechischen Denkern; denn sie erwachte als Humanismus. Nach der Alleinherrschaft des Aristoteles lebt jetzt wie von einem Banne erlöst die ganze griechische Philosophie wieder auf [1]). Nicht nur die Nacharistoteliker, Stoiker, Epikureer, Skeptiker, Neuplatoniker finden ihre Erneuerer, auch die Vorsokratiker steigen jetzt dem jugendfrisch aufstrebenden Denken der Renaissance als Vorbilder auf, wie sie ihm ja im Grunde geistesverwandter waren als Aristoteles. Wie werden die Pythagoreer gepriesen von

1) deren sämtliche Richtungen noch im Mittelalter wieder in Ansätzen auftauchen oder wie träumend fortleben (vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 204, selbst über den Atomismus s. dort Register und K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik), aber doch jetzt erst bewußt und selbständig auftreten.

Plethon, Ficinus, Georgius Venetus, von Reuchlin und Agrippa, Patritius und Campanella, Lionardo, Bruno und Kepler, ja noch von Cudworth und H. More! Vor allem aber hat ja Kopernikus sein Weltsystem, das für uns so machtvoll den Geist der Neuzeit inauguriert, selber als Erneuerung der pythagoreischen Lehre eingeführt. Und der heiße Stürmer Bruno beruft sich auf die Eleaten und Empedokles, den auch Campanella wieder herstellen will, wie Telesius bei Bacon Wiederhersteller des Parmenides heißt. Und Galilei folgt nachweislich Demokrit [1]).

Weiter aber kann man bei den so gläubig harmonisierenden mathematischen Begründern des neuen astronomischen Weltbildes gegenüber den aristotelischen Scholastikern einen deutlichen Zug zu Platon erkennen, auf den sich Kopernikus, Kepler und Galilei berufen [2]), und der noch in Newtons „Weltseele" anklingt. Doch im weiteren Sinn trat ja namentlich in der italienischen Renaissance der Platonismus hervor „wie ein lang verhaltenes Geheimnis" [3]). Und wie Platon zu Florenz lebendig wird als der Heros der platonischen „Akademie", so wirkt er auch tief in die deutsche Spekulation eines Cusanus, eines

1) Natorp, Philos. Monatsh. 1882. Löwenheim, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1894. Die Wissenschaft Demokrits 1914. Löwenheims Belege sind nach der neuen Galilei-Ausgabe noch zu ergänzen. Vgl. Wieser, Gal. als Philosoph (S. 24, 33, 50), der dabei auch als Aristoteleskenner sich erweist (S. 24 f.).

2) Vgl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft d. neueren Zeit I 43, 262, 267, 286, 299. Zu Galileis Kenntnis und Anerkennung platonischer Lehren (selbst der Anamnesis) vgl. die Basler Dissert. von Fr. Wieser 1919 S. 24, 48, 59. E. Goldbeck zeigt, wie stark Kopernikus und auch Kepler durch den neuplatonischen metaphysischen Heliozentrismus angeregt wurden (Vom Altertum zur Gegenwart 222—225, 232 f. Dieses Buch, 1919 bei Teubner erschienen, beleuchtet wie das parallele über „Das Gymnasium und die neue Zeit" den Geisteswert der Antike von den verschiedensten Seiten).

3) Gaß, Gennadios und Plethon S. 11.

Reuchlin, und als „der tiefere und ernstere Hintergrund des Humanismus“ wirkt damals der Platonismus eine Umformung der Weltanschauung [1]).

Aber wie groß er auch dastand in der Renaissance, wie klein ist doch die Renaissance im Leben Platons, dessen Reich wie das des Aristoteles sich weit in den Orient dehnt, in die persische und arabische Sphäre [2]) und vor allem in die Ferne der Zeiten und die Fülle der Gebiete! Es mag sich dabei eine beständige Emanzipation von Aristoteles zeigen, aber es zeigt sich noch deutlicher ein ständiges Wiederaufleben Platons. Aristoteles ist eine Lehre, eine Schulung, die größte, wirksamste, die der Menschheit zuteil ward, eine klassische Form, die aber von der Entwicklung gesprengt ward und doch Muster blieb; Platon aber ist eine Kraft, ein Zug der Seele, eine Richtung, nicht nur eine Denkrichtung, eine Gemütsrichtung und dadurch unausrottbar und immer wieder aufsteigend in ewiger Frische. Platons Ideenlehre, sagt Schelling, ist für die Philosophie, was die Jugend für das Leben. „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus“ von der Antike bis zur Gegenwart schrieb Heinrich von Stein; aber sie geben nicht genug. Hat man doch alle Philosophen in Platoniker und Antiplatoniker eingeteilt, d. h. alle spekulativen, dogmatischen, rationalistischen, idealistischen als Gefolgsmänner Platons gekennzeichnet; so schon vor zwei Jahrhunderten der Antiplatoniker Bolingbroke, so noch in unseren Zeiten Ernst Laas und auch Walter Pater, der aber auch gerade unter den antispekulativen Kritikern und Skeptikern eine „Legion“ von Platonikern findet [3]).

---

1) Vgl. Rocholl, Ztschr. f. Kirchengesch. XIII, 47—107. Der Platonismus der Renaissancezeit, s. namentlich S. 103 f.

2) Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 365, 369.

3) W. Pater, Plato und der Platonismus, deutsch von H. Hecht S. 43, 224 ff. Vgl. auch R. Berthelot, Evolutionisme et Platonisme 1908.

Sieht er doch das kritische Element Platons fortwirken von Abälard an, namentlich durch den „typischen Platoniker" Montaigne. Und allerdings sind in Platon kritische Methode und dogmatische Lehre gebunden, die in der Nachwirkung auseinandertreten, so daß die kritischen Jahrhunderte in ihm mehr den Sokratiker erneuern, die positiver gestimmten Zeitalter mehr den Metaphysiker. Der Skeptiker Hume zählt sich selber zur „akademischen Philosophie", und noch sein Geisteserbe Stuart Mill schätzt in Platon die „sokratische Streitmethode" und bezeichnet als Ideal seines Vaters, des Aufklärers James Mill, den vir socraticus, und ist die ganze Aufklärung zu denken ohne das Idealbild des Sokrates, dem das 18. Jahrhundert in so vielen Schriften nachschaut [1]), den aber schon das 16. Jahrhundert nicht erst in den Skeptikern Montaigne und Charron gern als Muster preist, dem ein Zwingli, ein Seb. Franck ewiges Leben zuspricht und ein Bodinus mit einem Erasmus nachruft: „Wenig fehlt, daß ich sage: Heiliger Sokrates, bete für uns!"

Doch dieser gläubige Platonismus, der im 15. Jahrhundert namentlich für Italien [2]) und Deutschland aufstieg, erneuert sich im 17. Jahrhundert namentlich für Frankreich, das damals neben Bossuet und andern Glaubensdenkern in Malebranche seinen „christlichen Platon" [3]) erlebt, und selbst in der Aufklärung noch platonisiert [4]), und in England, wohin schon Bruno platonischen Enthusiasmus getragen, wo man Wichcote und seinem

1) S. Breuning, Die Gestalt des Sokrates in d. Literatur des 18. Jahrh. Festschr. d. Philol.-Versamml. 1899.

2) Das aber auch noch in seinem bedeutendsten Denker des Aufklärungszeitalters, in Vico, einen begeisterten Platoniker erzeugt.

3) K. Werner, Suarez S. 556.

4) Vgl. Ch. Huit, Le Platonisme en France au XVIII. siècle (Annales de Philosophie 1906). Man denke an Abbé Morellys Idealstaat.

Kreise vorwarf, sie seien im Platon mehr als in der Bibel zu Hause, und wo Philipp Sidney, John Smith, Greville, Cudworth, H. More und weitere Vertreter der Cambridger Schule als Neuplatoniker auftreten [1]). Selbst Locke steht trotz seines Empirismus mit den englischen Neuplatonikern in Fühlung und kann sich selber platonischen Einwirkungen nicht entziehen [2]). Vor allem aber erlebt ja Deutschland [3]) sein platonisches Zeitalter in seinen klassischen Denkern. Man mag über den behaupteten Kantius Platonizans streiten, in Fichte und noch mehr in Hegel ist der tiefgehende platonische Zug unverkennbar. Immer neu, immer anders und immer stärker verjüngt sich die platonische Lehre von den hohen „Ideen" bei Kant, bei Hegel, bei Herbart, bei Schelling, dem „zweiten Platon", wie H. v. Stein ihn nennt, und, um von kleineren damals wie Solger und Bardili nicht zu reden, bei Schopenhauer, der die „platonische Idee als Objekt der Kunst" schon als Titel seiner Aesthetik herausgestellt und dabei die Idee ausdrücklich im platonischen Sinn brauchen will. „Plato, der Göttliche" ists, dem er neben Kant das Beste seiner eigenen Entwicklung verdanken will, wie ihm diese beiden größten Denker des Okzidents im wesentlichen einig zu sein scheinen [4]). In jener Zeit wird das tiefere Platonstudium, das bald auch Philologenköpfe wie Ast, Böckh, K. Fr. Hermann und Bonitz erfüllt, ja begründet von Schleiermacher, der selber von Platon früh und tief berührt, an ihm

1) Siehe Archiv f. Gesch. d. Philos. VII 282. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, namentlich S. 125. Vgl. noch K. Schröder, Der Platonismus in d. engl. Renaissance 1907.

2) Hertling a. a. O. S. 91, 202.

3) Wo schon die literarischen Anfänger des 17. Jahunderts, wie Opitz, dem Zauber Platons zu erliegen bekennen.

4) Vgl. namentlich I 234 ff., 533, 621; III 15, 560. Grisebachsche Ausg.

in der Not sich stärkt, an ihm sich „stimmt“ für die Ausarbeitung der Reden über Religion und durch ihn in Wesen und Lehre sich so bereichert fühlt, daß er bekennt: „Es gibt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann.“ So zeigt sich die ganze klassische deutsche Philosophie tief eingelebt in Platon. Schwächer und doch bedeutsam zieht sich auch durch den Geist der anderen Völker noch im 19. Jahrhundert die Königslinie des platonischen Idealismus für Frankreich von Cousin, der ja zugleich seinem Volke Platon in Uebersetzungen vermittelt, bis Fouillée, für Italien in Rosmini und Gioberti, für Schweden in Biberg und Boström, für Holland seit van Heusde, der für den holländischen Charakter keine Lehre geeigneter findet, als die Platons.

Doch die Geschichte des Platonismus überhaupt greift ja weit hinaus über die Geschichte der Philosophie in die Geschichte der Idealität überhaupt auf allen Gebieten, in die Geschichte von Religion und Staat [1]), Literatur und Kunst. Wie ihn schon Philon mit der Bibel zu verschmelzen suchte, so ward der Platonismus vorbereitendes, ja bildendes Element für das Christentum. Er klingt schon in Schriften des neuen Testaments, er wirkt auf die werdende Dogmatik, zumal durch seinen „Staat“, den Augustin zum „Gottesstaat“ beflügelt [2]), auf die werdende Kirche, wie ihm „Jahrhunderte lang die bedeutendsten unter den christlichen Kirchenlehrern huldigten“ [3]) und

---

1) Vgl. über Platons Bedeutung selbst für die Rechtswissenschaft, was J. Partsch, V. Alt. z. Gegenw. S. 108, bemerkt.

2) Vgl. noch J. Kaerst, Die antike Idee der Oekumene 1903 S. 6 f., 24 f.

3) Vgl. Zeller, Vortr. u. Abhandl.² 1875 S. 74 ff., 81. Ueberweg-Baumgartner S. 17, 20, 98, 117; s. speziell für die

Heinrich von Stein „das Zeitalter der Kirchenväter als eine der glänzendsten und erfolgreichsten Epochen in der Geschichte des Platonismus" bezeichnen darf [1]). Aber er und noch schlagender Cl. Bäumker [2]) und Baumgartner [3]) zeigen auch, wie Platon weiterhin anregende Kraft ward gerade für richtunggebende Scholastiker, für einen Scotus Erigena, dem er philosophorum summus ist, für einen Anselm von Canterbury, Bernhard von Chartres und die ganze dortige Schule, für Albertus Magnus, Bonaventura, für die Humanisten des 11. und 12. Jahrhunderts, ja selbst für die Hochscholastik eines Thomas, wie Platon, den auch ein Abälard als „größten der Philosophen" feiert, durch Augustin, der „in seinen Grundgedanken durchaus Platoniker" ist, auf die Erkenntnistheorie und Psychologie des Mittelalters wirkt, wie er Mystiker und Dialektiker, Theologen und Naturforscher ergreift, wie von dem griechisch-arabischen Neuplatonismus „die naturwissenschaftliche Bewegung des Abendlandes seit Beginn der Hochscholastik ganz und gar durchtränkt" ist, wie daraus eine „Lichtmetaphysik" auf ästhetische Geister durch Jahrhunderte einwirkt, kurz wie der Platonismus Mittelalter und Renaissance verbindet. Und doch gerade gegen die Scholastik ward wieder Platon auf den Schild erhoben von der Renaissance und selbst von Reformatoren wie Zwingli; durch ihn wollte

---

einzelnen Patristiker die Stellen im Register unter „Platon" und das Literaturverzeichnis S. 50 f.

1) Mit Platon wirkt natürlich auch die Gestalt des Sokrates; vgl. Harnack, Sokrates und die alte Kirche; Geffcken, Sokrates und das alte Christentum.

2) Der Platonismus im Mittelalter. Festrede d. Akad. d. Wiss. München 1916; s. dort weitere Literatur.

3) Der die „im früheren wie im späteren Mittelalter so mächtige platonische Richtung" betont und erweist, s. namentlich Ueberweg II [10] S. 204, 230, 265, 305—315 und die Literaturverzeichnisse S. 91, 125.

man die starre schola überwinden, eben weil man in ihm mehr als philosophische Lehre, in seinem Idealismus ein lebenswärmeres Verhältnis zu Religion, Staat, Poesie und Kunst durchfühlte und durch ihn erst des eigenen Strebens bewußt wurde. Ja „die Religion des Humanismus war der Platonismus“ [1]). Als der „zweite“, der „attische Moses“ wird Plato von Pico von Mirandola wie von Marsilius Ficinus gepriesen, der bei ihm die christliche Theologie und selbst den Kirchenbann geweissagt findet; die Mediceer pflegen ihn als wahren Hausgott und Savonarola findet, daß man damals von den Kanzeln in Florenz kaum anderes zu hören bekam als Platon, den Göttlichen. Und darf man nicht ganz allgemein mit Ed. Schwartz [2]) es anerkennen, daß „das religiöse Empfinden vieler großen Geister der Neuzeit durch Platon bewußt oder unbewußt bestimmt worden“?

Aber das Bezeichnende ist gerade, daß der durch Platon hochgetriebene Idealismus der Renaissance nicht nur ins Religiöse, sondern auch ins Künstlerische, ins Weltliche überhaupt, ins ganze Leben ausstrahlte. „Mit Recht hat man von jeher in dem Florentiner Platonismus den Höhepunkt der italienischen Renaissancekultur gesehen“; „gerade in den höchsten Werken der Kunst und in den reinsten Formen der Empfindung sieht man die ausdrückliche oder ahnt die halbversteckte Beziehung zu Platos Philosophie“. So darf Eb. Gothein sagen [3]), und er zeigt, wie Platon, zumal durch seine Liebeslehre, auf die damalige italienische Lyrik, auf den Schönheitssinn und das ganze Gefühlsleben wirkte und auf jene Kunst von Geselligkeit, die von Spanien bis Polen Schule machte und Europa verfeinerte. Längst hat man Beziehungen Dantes

1) H. v. Stein III 118.
2) Charakterköpfe aus der antiken Literatur I³ S. 47.
3) Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. III 1912.

zum Platonismus nachzuweisen gesucht[1]), den schon der glühende Petrarca gegen die aristotelische Scholastik verficht, und wenn H. v. Stein[2]) und Cl. Bäumker als Verehrer Platons neben Dante und Petrarca Meister Frauenlob und Chaucer, aber auch z. B. Raffael, Michel Angelo, Dürer, Ariost, Shakespeare, Cervantes, Rabelais, Racine, Beethoven und Balzac zitieren, wenn W. Pater für Platon noch außer Dante und Raffael auch Murillo, auch Goethe, Milton und Wordsworth, Shelley und Thackeray und selbst die Gothik von Notre-Dame anklingen läßt, wenn Emerson auch in Michel Angelo wie in Shakespeare Platoniker sieht und auch Rabelais, Alfieri wie Goethe, ja alle Künder des Schönen die Schuldner Platons nennt und ihn fast eins findet mit Weltliteratur, so bleibt doch nach Abzug aller idealisierenden Hyperbeln soviel bestehen, daß im Kunstgeist Europas stets unendlich viel Platonismus lebte und daß die höchsten Aufschwünge des Idealimsus in der Renaissance wie im elisabethanischen England, im französischen wie im deutschen Klassizismus sich an Platon gestärkt haben. Und ist auch die Romantik zu denken ohne ihre platonische „Liebe" und „Harmonie", ohne ihre neuplatonische Ekstase und „Magie", wie ohne ihre sokratische „Ironie" und ihren „Cynismus"? Die Romantik ging im Platonisieren nicht nur mit dem deutschen Idealismus überhaupt, sondern folgte darin auch einem Hemsterhuis, einem Shaftesbury, der mitten inne steht in der großen platonischen Linie, die durch die „platonischen Dichter" vom Schlage Vaughans geht und seit Jahrhunderten als tiefe Furche den Geist Englands veredelnd durchzieht bis in die Gegenwart und hinüberstrahlt nach Amerika. Wunderbar, wie hier der Platonismus idealen Schwung und beschauliche Verklärung

1) H. Delff, Dante 1869.
2) III 117 Anm.

gerade in die praktischsten Völker der Neuzeit trug. Seit den Tagen der Renaissance gab es kaum beredtere und eifrigere Platoniker als den Engländer W. Pater und den Amerikaner Emerson, der den alten Satz unterschreibt: „Wenn Zeus auf die Erde herabstiege, er würde sprechen wie Platon.“ Er, der im Timäus und Phädrus höhere Töne gefunden habe als jemals die Poesie, dessen Gleichnisse sich dem Gedächtnis der Menschheit eingeprägt haben wie die Zeichen des Tierkreises, er, dieser Euklid des Heiligen, der das Beste von Europa und Asien in seinem Hirn vereinigt, der eine neue Aera der Weltgeschichte bedeutet und als ein Hauptdenkmal des Menschengeistes gleich einem mittelalterlichen Dom in unerreichter Größe dasteht, er, der wie durch ein zweites Gesicht weit über unsern Horizont hinausschaut, dessen Schriften jede wissenschaftliche Schule, jeden Denker, jede Kirche, jeden Dichter beschäftigt haben, so daß Gedanken von einer gewissen Höhe sich überhaupt nur noch durch ihn denken lassen — nur er verdiene das fanatische Lob, das Omar dem Koran erteile: „Brennt die Büchereien nieder, denn all ihr Wert ist in diesem Buch enthalten.“ „Und wie viele Große sendet Mutter Natur unablässig aus nächtigem Dunkel empor und sagt ihnen: ‚seid sein, seid Platoniker‘!“ Das Wunderbarste aber sei seine Universalität und Modernität, daß er noch heute zu allen Völkern spricht und der eine Leser ihn so deutsch, der andere ihn so englisch findet, und der dritte ihn als amerikanischen Genius verehrt. So spricht der Amerikaner Emerson, der hier gewiß Platon zu einer höchsten Idee erklärt, aber darin erst recht wieder seinen Platonismus bekundet. Noch ernster und eifriger bezeugt ihn W. Pater, „dessen ganzes Schaffen dem Platonismus zugewandt ist,“ in dem er sein „Glaubensbekenntnis“ findet und seinen „Schönheitsdienst“ [1]). Und mehr! In den Mauern der alten Colleges spürt er den Hauch und Stil Platons. Ja,

1) Hecht, Einleitung zu Pater, Plato u. d. Platonismus.

gewiß ist der Geist Englands wohl ohne den Platonismus so wenig zu denken, wie ohne Cambridge und Oxford, wo fern vom Marktlärm der Themse das Platostudium stets besonders eifrig gepflegt wurde und die zukünftigen Staatsmänner Englands den Geist klassischer Philosophie einsogen und dadurch für den Hochschwung der Staatsideale empfänglich wurden seit den Zeiten von Thomas Morus' Utopia und Bacons nova Atlantis, die Platons Vorbild an der Stirn tragen. Und hat nicht sein Idealstaat überhaupt den politischen Reformdrang unendlich beflügelt und durch die nachantike Welt eine große Bahn gezogen in seinen Nachwirkungen von Augustins Gottesstaat bis zu Cabets Ikaria und sonst zu den Zukunftsplänen der Sozialisten? Denn „das Innerste seines Wesens gehört der Zukunft", so darf Ed. Zeller seine Abhandlung über den „platonischen Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit" schließen. Ein besonderes Kapitel der Staatswissenschaften, der Staatsroman, fällt so in die Geschichte des Platonismus, mag auch Eb. Gothein, indem er „Platos Staatslehre in der Renaissance" verfolgt, darauf hinweisen, daß von Machiavelli und Guiccardini viel mehr Fäden zu Aristoteles als zu Plato führen[1]).

Neben der gewaltigen Geschichte des Platonismus und Aristotelismus gibt es noch eine Geschichte des Atomismus durch Mittelalter und Neuzeit[2]) und des Epikureis-

1) Heidelberger Sitzungsber. 1912 S. 24. Auch G. Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre des Machiavelli (Ztschr. f. d. gesamte Staatswissensch. 1888) zeigt die Abhängigkeit Machiavellis von Aristoteles und daneben von Xenophon, Polybios, Plutarch, deren Geschichtsbetrachtung ja philosophisch beeinflußt ist. Vgl. auch A. v. Martin, V. Alt. z. Gegenw. 148 ff.

2) K. Laßwitz, Gesch. d. Atomismus vom Mittelalter bis zur Neuzeit. 2 Bde. Man kann daneben noch natürlich allen möglichen Richtungen der Antike, ja einzelnen antiken Problemen bis in die Neuzeit nachgehen, wie Zenons Aporieen noch bis heute in der Philosophie und im Irrationalen der Mathematik fortwühlen

mus, die nicht erst von Gassendi und Fouquet an durch die Materialisten der Aufklärung — voran Lamettrie — bis zu Guyau [1]) und Anatole France, Jardin d'Epicure als breiter, charakteristischer Zug durch die Seele Frankreichs geht, schwächer in Italien [2]) von Laurentius Valla und Vanini bis zu d'Annunzios Roman „Lust" durchklingt und episodisch selbst beim Platoniker Ficinus und bei Bruno durchbricht, so gut wie in des jungen Schelling „Epikurisch Glaubensbekenntnis" und im Nietzsche des „Menschlichen, Allzumenschlichen", der sich wohl unter Jak. Burckhardts Einfluß für Epikur erwärmte [3]).

Mächtiger aber, als breiter Strom entfaltet sich die Geschichte des Stoizismus [4]), die vom römischen Rechts- und Staatsgeist, von der „Weisheit Salomonis" und dem Neuen Testament durch die Gottesbeweise, Theodizee und Ethik der Patristik [5]), durch Mystik, Ethik und Pantheismus der Renaissance und Reformation und durch das 17. Jahrhundert [6]) mit all den Aufklärungslehren von

und sich die Geschichte einer megarischen Paradoxie durch die Jahrtausende verfolgen läßt (vgl. Rüstow, Der Lügner).

1) La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.

2) Vgl. Ferd. Gabotto, L'Epicureismo italiano etc. u. den Aufsatz Riv. di filos. scient. 1889. Lehnerdt, Lucretius in der Renaissance, Königsberg 1904 und über den Einfluß der epikur. Staats- u. Rechtslehre im 16. u. 17. Jahrh. allgemein die Berliner Dissertation von Alb. Haas 1896.

3) Vgl. was ich darüber „Nietzsche und Romantik" S. 324 und „J. Burckhardt als Geschichtsphilosoph" S. 13 beibrachte. Als Verfechter von Epikurs Lebenskunst bekennt sich A. v. Gleichen-Rußwurm, Epikurs Leben S. 34 ff.

4) Vgl. P. Barth, Die Stoa² S. 190 ff., 226 ff., 243 ff., 269 ff. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Ph. IV—VII; Hatch, Griechentum und Christentum; Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament.

5) Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 15, 17, 20, 98, 117, und für die Nachweise zur Patristik s. Register unter „Stoa".

6) Bis in die erwachende Poesie eines Gryphius. Vgl. Roethe V. Alt. z. Gegenw. 162.

der natürlichen Religion und der Theodizee und vom Naturrecht verläuft bis tief in die Begründung des Preußengeistes durch die Pflichtenlehren Chr. Wolffs, Kants und Fichtes, ja auch Friedrichs des Großen, der sich als Schüler der Stoa fühlte so gut wie die römischen Scipionen und die florentinischen Staatskanzler vom Schlage Salutatos und die alten deutschen Staatsphilosophen Schoppe und Lipsius und die holländischen Politiker Coornhert und Grotius. Die Wirkung der Stoa strahlt weit in die Entwicklung der Staats-, Rechts- und Glaubenslehren und auch der Grammatik wie der Geschichtsschreibung[1]). An stoischer Lebensstimmung stärkt sich die Kraft der Reformatoren, und Aussprüche der Alten, neben Platon namentlich Senecas sind für Zwingli wie noch für Seb. Franck „göttliche Orakel". Ja Ciceros und Senecas Schriften waren nicht nur „die tägliche Nahrung der Humanisten"; „man möchte sagen, daß die heroische Zeit von Florenz in dieser Herrschaft der stoischen Lehren zum Ausdruck gekommen ist". Und wie die Florentiner der großen älteren Zeit lebten auch die Bürger von Nürnberg, „befreundet mit den Athenern und Römern", und in einem Pirkheimer ist die Stoa „der Kern aller die Person zusammenhaltenden Ueberzeugungen". So hat namentlich Dilthey den gewaltigen Einfluß der Stoa „auf die Ausbildung des natürlichen Systems in den Geisteswissenschaften" aufgedeckt. Er zeigt, wie tief die Grundlehren eines Melanchthon und Zwingli, eines Bacon und Herbert von Cherbury, wie ferner die Psychologie und Politik eines Hobbes, die Erkenntnislehre von Descartes und schon nach Trendelenburg auch seine Ethik in der Stoa wurzeln, wie in ihr die Skeptiker Montaigne und Charron den positiven Kern ihrer Lehren finden, wie der Pantheismus eines Spinoza und eines Shaftesbury, wie auch Psychologie und Politik, ja „die ganze eigentliche Ethik Spinozas, das Ziel seines Werkes

1) Vgl. Vom Alt. z. Gegenw. S. 37, 110 f., 128 f., 135 f.

auf die Stoa gegründet ist" „in solchem Umfange und mit solcher Uebereinstimmung im einzelnen" [1]). Aehnlich zeigt E. Troeltsch, wie das Naturrecht der Stoa mit der Grundlage ihres Vorsehungsglaubens vom Christentum aufgenommen ward, im modernen profanen Naturrecht nur fortgebildet ist und so selbst der „Aufstieg der modernen, radikalen sozialen Neubildungen eng verknüpft ist mit einer Umformung der alten hellenistisch-christlichen Ideen" [2]).

Diesen ganzen lebendigen Kontakt der religiös-sozialpolitischen Ideen durch die Jahrhunderte und Jahrtausende muß man überschauend nachfühlen, wenn man die Macht des griechischen Gedankens erfassen will. „Das Griechentum lebt noch", ruft Hatch in seinen berühmten Hibbertvorlesungen [3]) aus; „es führt nicht nur ein Scheinleben in den Hörsälen und Universitäten, sondern viel frischer und mächtiger in den christlichen Kirchen. Hier lebt es nicht kraft eines Ueberbleibsels von dem oder jenem Fragment einer alten Lehre . . ., sondern durch den Zusammenhang der großen Phasen und Formen des Denkens, der mächtigen Strömungen und Strebungen . . ." Denn Hatch bietet hier den Nachweis, „daß ein großer Teil der zuweilen sogenannten christlichen Lehren . . . in Wahrheit griechische Ideen sind", ja „die ganze Vorstellungsweise der abendländischen Theologie und ihre Grundvoraussetzungen griechisch" sind, und Harnack hat nicht nur sein Einverständnis mit jenem Nachweis bekannt [4]), sondern ja

1) Vgl. zu alledem Dilthey Archiv IV 632; V 351 f., 371, 484; VII 50 ff., 77 ff., 247 (s. jetzt Bd. II d. gesammelten Schriften). Vgl. noch über die stoische Gottes- und Lebensauffassung bei Lessing Wernle, Lessing u. d. Christentum S. 6 f.

2) Histor. Ztschr. 1911 Bd. 106 S. 237 ff. Vgl. Troeltsch, „Soziallehren der christlichen Kirchen" im Archiv f. Sozialwissensch. u. Sozialpolitik 1906—10.

3) Griechentum und Christentum, deutsch S. 259 f.

4) ib. 265. Vgl. Norden, Antike Kunstprosa S. 534 ff. über den antiken Stil der christlichen Predigt und als jüngste Er-

auch selber in seiner Dogmengeschichte gezeigt, wie wesentlich die Dogmenbildung der christlichen Kirche durch griechisches Denken beeinflußt wurde. „Ohne Antike keine christliche Kirche des Mittelalters", darf W. Götz sagen. Und die alten Kirchenväter fühlten es, wenn Justinus Martyr einen Heraklit oder Sokrates als Logosverehrer Christen nennt, wenn Minucius Felix die Philosophen die Christen der Vergangenheit nennt und nach Clemens Alexandrinus die Philosophie die Griechen für Christus erzog, wie das Gesetz die Hebräer. „Neben der Religionslehre des alten Testaments gibt es keinen geistigeren Berührungspunkt zwischen dem Christentum und der vorchristlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit als die griechische Philosophie, deren Verhältnis zum Christentum immer vorzugsweise in Betracht kommen mußte, wenn man sich über die weltgeschichtliche Stellung desselben orientieren wollte." Diesen klassischen Satz darf Ferd. Chr. Baur seiner Darstellung der Entstehung des Christentums voranstellen, und auch in den „religionsgeschichtlichen Volksbüchern" behandelt ja Pfleiderer „die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie" [1]).

Nach der Patristik sucht die Scholastik eine neue Verschmelzung des Christentums mit der griechischen Philosophie, und dieser Zusammenhang reißt nicht ab mit der Renaissance und Reformation. Selbst die Theologie der natürlichen Vernunft ist einem Melanchthon in der alten Philosophie am vollkommensten gegeben, und die Rhetorik dient ihm zunächst als Anleitung zum Lesen der alten Schriftsteller [2]). „Es ist in dem Denken des Menschenge-

örterung Stemplinger, Hellenisches im Christentum N. Jahrb. f. klass. Alt. 1918 S. 81 ff.

1) Vgl. dort namentlich die Zusammenfassung auf der letzten Seite.

2) Vgl. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI 74, 225 ff.

schlechts ein großartiger Zusammenhang . . . Wie Melanchthon das Gottesbewußtsein erfaßt, ist er von Aristoteles und Cicero bedingt, und Kant, Humboldt, Schiller, Schleiermacher oder heute Sigwart sind ebenso mit diesen einfachen Sätzen in Uebereinstimmung." So verkündet Dilthey [1]) in triumphalem Ueberblick von wahrer historischer Bergeshöhe, und er sieht auch in der Philosophie von Telesius, Bruno, Hobbes, Geulincx, Spinoza, Shaftesbury einen „Vorgang von wahrhaft dramatischem Zusammenhang auf dem Grunde der antiken Tradition", und er sieht, wie „die ersten französischen Schriftsteller, die heute noch lebendig sind, Rabelais und Montaigne", von den „Alten vorwiegend bedingt" sind [2]), und er zeigt auch, wie die großen modernen Staatslehrer Machiavelli wie Grotius und Bodinus voll von antiken Ideen sind, wie die der griechischen Aufklärung entstammende Lehre vom Staatsvertrag auf der Höhe des Mittelalters erneuert durch die „folgenden Jahrhunderte unerschüttert" als „ein wesenhafter Bestandteil der gesamten naturrechtlichen Staatslehre", „auch im 16. und 17. Jahrhundert von Juristen, Politikern, Theologen und Philosophen benutzt", ja „bis zur französischen Revolution hin die Grundlage aller politisch-juristischen Konstruktionen für die Neuordnung der modernen Staaten" bildete [3]).

So darf man wohl sagen, die Geschichte der Geisteswissenschaften wurzelt in der griechischen Philosophie und kaum minder die der Naturwissenschaften. Oder datiert nicht trotz aller orientalischen Ansätze die Geschichte der von Platon so hoch gewürdigten Mathematik und Astronomie von den alten Ioniern und den Pythagoreern [4]), denen noch ein Koper-

1) ib. VI 247.
2) ib. IV 648.
3) ib. IV 648; VI 247; VII 60 f., 77.
4) Vgl. die Ueberweg-Prächter, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I[11], Literaturverzeichnis S. 29 ff. genannten Werke von Cantor,

nikus zu folgen bekennt, die Geschichte der Chemie[1]) von der Elementenlehre des Empedokles und der Atomenlehre Demokrits, auf dessen Spuren Galilei wandelt, die ernsthafte Geschichte der beschreibenden Naturwissenschaft von Aristoteles und Theophrast, und stehen nicht unter philosophischem Einfluß selbst die Väter der Medizin, Hippokrates und Galen[2])? Durch die griechische Philosophie, zuhöchst in Aristoteles, kamen die Wissenschaften erst zu ihrem wahren Beruf, zu einheitlichem Bewußtsein, zur Organisation als Geistesmächte und Kulturfaktoren, und mit den Wissenschaften formte die griechische Philosophie die ganze Geisteskultur überhaupt, wirkte sie bildend und

---

Tannery, Boll, Berger, Gilbert u. a. Kürzer orientieren in dem Buch „Vom Altert. z. Gegenw." 1919 die Aufsätze von Boll, Goldbeck (namentlich die Anregung durch den Gegensatz hervorhebend) und Konr. Müller, der auf die mathematische Bedeutung vieler Philosophen (Thales, Pythagoreer, Zenon, Demokrit, Platon) hinweist.

1) Oder ihrer notwendigen Vorläuferin Alchemie, deren bedeutsame Theorieen großenteils von griechischen Philosophen stammen (vgl. v. Lippmann, Vom Alt. z. Gegenw. 264 f.).

2) Vgl. Ilberg, Vom Alt. z. Gegenw.: „Die moderne Medizin als autonome Wissenschaft ist — im letzten Grunde griechischer Herkunft" (S. 278). „Die griechische Medizin zeigt in ihrem ganzen Verlaufe bald mehr, bald weniger engen Zusammenhang mit der Philosophie" (S. 269). Aehnliches gilt von der Biologie, wie ib. 252 ff. der Aufsatz über Biologie viel Philosophie zu zitieren hat. Siehe auch Rud. Burckhardt, Biologie und Humanismus 1907. Vgl. B. Kern, Humanist. Bildung u. ärztl. Beruf S. 27. „Die staunenswerte Höhe der hippokratischen Medizin und ihre denkwürdige Großtat, die Befreiung der Medizin aus den Händen der Priester und dem Banne des Außer- und Uebernatürlichen, sie gründet sich auf den entscheidenden Einfluß der griechischen Naturphilosophie." Vgl. auch W. His' Antrittsrede, Berliner Klin. Wochenschr. 1907 Nr. 45: „Durch die Geschichte zweier Jahrtausende läßt sich verfolgen, wie jede gesunde, zum Fortschritt führende Bewegung an den Namen des Hippokrates anknüpft" (S. 8); „auf Grund dieser Einsicht ist die neueste Zeit reumütig, aber bewußt wieder auf den Standpunkt des Hippokrates zurückgekehrt" (S. 11).

klärend durch alle Zeitalter auf Religion und Moral, Recht und Staat, Literatur und Kunst.

So durchzog der hellenische Gedanke beherrschend die Geistesgeschichte Europas. Er hat die römische Praxis vergeistigt, er hat das Mittelalter geschult und gebildet, er hat im Humanismus die Neuzeit erweckt, er trug als Hebel und Stütze die großen Vernunft- und Natursysteme des 17. Jahrhunderts, er ließ die Aufklärung unter dem Zeichen des Sokrates[1]) kämpfen und siegen und begeisterte die deutsche Klassik zu solcher Verklärung, daß W. v. Humboldt ausrief: die Griechen „sind für uns, was ihre Götter für sie waren".

Dabei beachte man, daß auch die größten Neuerer in den Jahrhunderten der Erneuerung mit Bewußtsein die Fäden der antiken Tradition fortspinnen, daß sie beständig auf die Alten zurückschauen, gerade auch, wo sie ihnen widersprachen, daß sie sich selber oder mindestens ihre Gegner nach antiken Typen auffassen und vorführen. Schon Petrarca fühlt sich als Sokrates im Kampfe gegen die scholastischen „Sophisten". Aus dem Kampf der Platoniker oder Aristoteliker im 15. Jahrhundert, dann aus dem Kampf um die Aristoteleskommentatoren ringt sich zuerst in der Neuzeit eine selbständige Parteinahme heraus. Gleichzeitig diskutiert Melanchthon in seiner Physik das Fatum der Stoiker und die Atome der Epikureer, wie Dilthey sagt, mit einer „Lebendigkeit, als wäre er ein Zeitgenosse des Cicero". Im Bunde mit antiken Naturphilosophen will dann Bruno gegen die scholastischen „Peripatetiker" kämpfen, gegen die auch Galilei als „wahrer Peripatetiker" streitet, und auch Kepler erklärt, der allgemeinen Methode der Alten zu folgen und nur im Speziellen abzuweichen, während seine Gegner das Umgekehrte täten[2]). Dann kämpft

1) Vgl. noch H. v. Stein a. a. O. III 261 ff. Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. 332.

2) Opera ed. Frisch V 422.

die Cambridger Schule meist unter dem Zeichen Platons, aber auch des Pythagoras, Empedokles, Anaxagoras gegen Hobbes und andere „neuen Demokriteer und Epikureer", als die sie gerade von Boyle gepriesen werden. Locke selbst modernisiert so in Für und Wider antike Philosophen [1]), und Bolingbroke eifert wie Buchanan gegen die Platoniker als gens ratione furens. Noch stärker aber empfindet Leibniz den philosophischen Kampf seiner Zeit, zumal den Kampf der cartesischen Mechanistiker gegen Aristoteles' Teleologie als eine Erneuerung des antiken Gegensatzes von Demokrit und Platon, und er will in diesem Kampf ausgleichen und die Alten wieder zu Ehren bringen. Ueberhaupt dankt er dem Zufall, der ihn als Knaben zuerst auf die Alten geführt „mit ihren männlichen, großen, kraftvollen, den Dingen gleichsam überlegenen, das ganze Leben wie in einem Gemälde zusammenfassenden Gedanken, mit ihrer natürlichen, klaren, fließenden, den Dingen angemessenen Form", denen gegenüber ihm dann die Neueren schwülstig, ohne Gemüt und Klarheit und ohne lebendigen Nutzen schienen.

Man kennt heute zur Genüge „die tiefe Abhängigkeit der modernen Philosophie von der antiken" und weiß, „daß die Philosophie der Neuzeit von ihren Anfängen bis in die unmittelbare Gegenwart keinen entschiedenen Schritt vorwärts getan hat, ohne von antiker Philosophie aufs tiefste beeinflußt zu sein", in der die Grundlagen aller neueren Systeme und Richtungen liegen [2]). Wo aber nicht in den Lehren, folgt die philosophische Literatur auch nach der Renaissance formal in Problemen und Methoden, in Titeln und Terminis den Alten. Bacons Lehren von der „Induktion", von den „Formen", sind nach antiken Ansätzen kritisch orientiert so gut wie Descartes' Lehre von

1) Essay IV 12, 4.

2) Ed. Spranger, Vom Alt. z. Gegenw. S. 74. M. Wundt, b. S. 200 ff.

den angeborenen Ideen; zumal aristotelische Gebietsbestimmungen der Philosophie klingen durch in Bacons novum organon so gut wie in Descartes' meditationes de prima philosophia und Geulincx' Ethica sive *Γνῶθι σεαυτόν*. Und wie viele andere Schriftentitel und Termini der späteren Literatur sind erst aus der Antike zu verstehen! Ganze philosophische Literaturzweige wachsen aus antiken Formen wie die Dialogliteratur oder der Staatsroman, wie ja noch Fichte Kant mitteilt, daß seine Seele glühe von dem großen Gedanken, das Problem der platonischen Republik, des vernünftigen Staates in Angriff zu nehmen. In antikisierender Dialogik[1]) entfaltet namentlich das Jahrhundert der Aufklärung seinen kritischen Geist in Berkeleys Alciphron und den Dialogen zwischen Hylas und Philonous so gut wie in Mendelssohns Phädon, und es stellt seine antiken Vorbilder heraus von des Humanisten Shaftesbury Charakteristiken bis zum Aenesidem des Skeptikers Schulze und den sokratischen Denkwürdigkeiten des Mystikers Hamann, dem Kant zum Apollonius philosophus wird und die Fürstin Gallitzin zur christlichen Aspasia. Und wie viele bis zu Schopenhauer fühlten sich als Kämpfer gegen die „Sophisten"!

Und heute? Ist heute die griechische Philosophie gestorben, nachdem sie nicht nur das Mittelalter beherrscht, sondern wiedergeboren ward mit der Neuzeit und deren geistige Adern in tausend Strömen durchdrang? Und nachdem sich so alle nachklassischen Geistesepochen, Hellenismus und Romanismus, Patristik und Scholastik, Renaissance und Restauration, Aufklärung und Klassizismus[2]) immer wieder als Neuformungen hellenischen Geistes gaben, soll er heute nicht mehr zeugen können, dieser so unerschöpf-

1) Zur sokratischen Dialogik eines Ben Johnson, Addison, Diderot vgl. noch Hirzel, D. Dialog II 401, 416.

2) Daß auch die Romantik als Neuhumanismus auftritt, ist gut von P. Hensel betont (Vom Altert. z. Gegenw. S. 66).

lich fruchtbare Logos? Gewiß wird „gerade heute diese Fortwirkung des Griechentums wohl stärker als je betont, namentlich sein Anteil an der Bildung der modernen Welt“[1]). Aber die antike Philosophie ist mehr als historisches Museum, mehr als pietätvolles Monument. Man schaue auf die Geisteskämpfe der Gegenwart, achte auf die Fahnen und Parolen und sehe, welche Vorbilder den Streitern vorschweben, welche Geister sie wieder in sich lebendig fühlen. Begreiflich ist zunächst, daß die stärkste Hüterin der Tradition, die katholische Kirche, sich auf ihre alten Grundlagen besann. Durch die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 ward die Autorität des Thomas von Aquino erneuert und damit sein Meister Aristoteles wieder als Grundstütze der Kirche proklamiert; seitdem stieg als „Neuthomismus“ überall in Europa, wo nur katholischer Geist blüht, ein Aristotelismus wieder mächtig empor. Doch auch der neueste Uebersetzer des Aristoteles[2]) schließt seine Vorrede über die Nikomachische Ethik mit den Worten: „Auch für uns Heutige und gerade für die, die sich zu Luthers Anhang bekennen, ist Aristoteles der eigentliche Lehrer und Meister der Ethik.“ Und auch von der aristotelischen Metaphysik wünscht er, daß sie, „das Grundbuch aller Wissenschaft, die diesen Namen verdient, zum allgemeinen Lesebuch für alle“ Philosophierenden werde; „der Gewinn wäre unermeßlich“. Bereits vor einem Vierteljahrhundert ward in einer neuthomistischen Zeitschrift voll froher Ahnung verkündet: „Die alte wissenschaftliche Tradition lebt wieder auf und die alten Folianten schütteln den hundertjährigen Staub ab und verjüngen sich in der Berührung mit den Gedanken und Bedürfnissen der neuen Zeit.“

---

1) Billeter, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums S. 82.

2) Ad. Lasson, Aristoteles „Metaphysik“ 1907, Nikomach. Ethik 1909. Diederichs.

Doch es gilt dies in weiterem Sinn, als es gemeint ist; denn wir erleben heute im vollen Sinn eine neue Renaissance. Führt doch ein innerlicher Zug sichtbar das literarische Interesse der Zeit auch auf die ältesten griechischen Denker, in denen sie, wie einst die Renaissance, ihre Sehnsucht nach lebendiger Naturanschauung, ihren mystischen und romantischen Drang und die ganze Gärung einer sich verjüngenden Weltansicht wiederfindet. Rauschend ergießt sich dabei die Lebensfülle dieser Zeit in den „heraklitischen Fluß aller Dinge", den nach Jahrtausenden wieder der glänzendste philosophische Autor des heutigen Frankreich verkündet, den er aber wieder erfassen will mit der spekulativen Intuition eines Platon und Plotin. Zugleich wird der Neuplatoniker Plotin, an den Bergson auch sonst anknüpft [1]), von der modernen Mystik emporgehoben. „Schon vorher hatte der Geist der Plotinischen Weltanschauung in Hartmanns Philosophie eine Auferstehung erlebt" — so verkündet heute selbst der beredte Apostel dieser Philosophie, der auch die „aktuelle Bedeutung Plotins für die Gegenwart" verficht „im Sinne eines energischen Hinausschreitens" über die „christliche Weltanschauung" [2]). Ist es nicht wie in den Tagen der Renaissance, als Plethon den Neuplatonismus über das Christentum erhob? Doch nicht nur auf den Schwingen der Mystik steigt heute wie damals ein Neuplatonismus auf. Auch die Aesthetik will ein W. Pater wieder zur „platonischen" Strenge zurückführen, die „immer als das Gewissen mahnt, als das bewahrende Salz in der Kunst" gewirkt habe [3]), und man fand bereits in der Kunst, deren Idealismus in Böcklin, Spitteler, Rodin, Klinger so vielfach aus der Antike schöpfte, die klassische Formstrenge jetzt verkündet in einem Stefan George, auch in

1) évol. créatr. 229 Anm.
2) A. Drews, Plotin 1907, Vorw. p. VIII ff.
3) A. a. O. S. 332, 334, 336.

Ad. Hildebrand [1]). Neben dem metaphysischen [2]) und dem ästhetischen ist es vor allem der logische Geist Platons, der heute in den blühendsten Richtungen der deutschen Universitätsphilosophie zu neuem Leben erwacht. Den reinen Logiker Platon wählt sich die Marburger Schule zum Archegeten, indem sie ihn mit scharfsinniger Begründung als Vorläufer ihres Neukantianismus vorführt und die platonische Philosophie geradezu als „Auferweckung des Geistes" feiert und ihre „Ideen" als die „ewig lebendigen Kräfte des Gedankens" [3]). Daneben erneuert die phänomenologische Schule heute eher den intuitiven Logiker Platon, wie ja ihre Wissenschaft von Husserl ausdrücklich als Ideenwissenschaft, als Eidetik verkündet wird. Endlich kann man den platonischen Geist als ethischen Logiker am klarsten in der Wertphilosophie Windelbands und Rickerts wiederfinden, in deren Sinne auch Paul Hensel die allgemeine Erkenntnis fordert, „daß die Sonne Homers, die uns leuchtet, dieselbe ist, welche als die Idee des Guten die Idee des platonischen Ideenreichs darstellt" [4]). Der ethische Geist der Erziehung, der idealen Lebensgestaltung und philosophischen Charakterbildung läßt neben Platon [5])

---

1) Vgl. Roethe, Vom Altert. z. Gegenw. S. 171. W. Jäger ib. 10.

2) Den metaphysischen Idealismus Platons erneuerten in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts manche deutschen Akademiker wie Uphues, Kym, Willmann, Deußen, Glogau, dazu der Pole Straszewski u. a.

3) Natorp in seinem Vortrag „Ueber Platons Ideenlehre S. 32.

4) Schlußsatz des Vortrags über „Die Bedeutung der antiken Philosophie für die moderne Bildung" S. 10.

5) Man höre etwa noch Ed. Meyer, der seinen Vortrag über „Platons Staatsideal in geschichtlicher Beleuchtung" (Bl. f. höh. Schulw. 1911 Nr. 10) schließt mit den Worten: „Der Traum des Idealstaates hat sich nicht verwirklichen lassen. Aber die Gedanken Platons haben fortgewirkt und wirken noch heute fort in dem Vorbild des sittlich freien Mannes, der die Verhältnisse nimmt,

heute auch wieder das Vorbild seines Lehrers Sokrates[1]) und die Lehre der Stoa[2]) heraufbeschwören, wie einst in den Tagen der Reformation und der Aufklärung, und der humanistische Kulturdrang der Zeit sucht heute wohl am höchsten theoretisches Bewußtsein in der Zeitschrift, die sich nicht umsonst den Namen „Logos" gab, der so seine Geschichte fortsetzt von Heraklit bis in die lebendige Gegenwart.

wie sie sich ihm darbieten, aber sich seine innere Freiheit wahrt durch selbstgewollte Unterordnung unter das Sittengesetz." Vgl. Ed. Meyer auch Vom Altert. z. Gegenw. S. 83, 89 f., und J. Ziehen über Staatserziehung S. 119, 121: „weiter im Sinne Platons".

1) Vgl. schon die einer neusokratischen Propaganda entstammende Schrift von H. Gomperz, Grundlegung der neusokratischen Philosophie 1897. In ganz anderem Sinn führt Pöhlmann (Sokrates und sein Volk 1899) den Prozeß des Sokrates als modernen Zweikampf vor. Vgl. weiter über Sokrates und die Griechen als Erzieher namentlich Kühnemann, Sokrates und die Pädagogik, Marburg 1901; Natorps Festrede „Was uns die Griechen sind" 1901 (besonders S. 13 ff.), und Hensel a. a. O., namentlich S. 9 f.: „Daß alle ein Sokratesbild nötig gehabt haben." Dazu jetzt die Zeitschrift „Sokrates".

2) Man kann heute geradezu von Neustoikern sprechen (vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. X 539). Man denke dabei etwa an Hilty, der in seinem „Glück" die Stoa neben dem Christentum als die heute vielfach näherliegende einzige Lebensanschauung verkündet, die „dem Ernst des Lebens wirklich entspricht" und als die einzige Methode, „durch welche die Selbsterziehung erreicht werden kann". Im Anschluß hieran konstatiert auch P. Barth (Die Stoa S. 304²): „Noch in der Gegenwart lebt und wirkt das stoische Denken in vielen Geistern." So bekennt auch Bonhöffer im Vorwort zu seiner Ethik Epiktets, daß sie ihm praktisch wertvoll geworden, und W. Capelle im Vorwort zur Uebersetzung von Epiktets Handbüchlein: „So kann Epiktet ein Führer zum Frieden der Seele werden, auch für die, gerade für die, die jenseits von Kirche und Dogma stehen; er kann helfen uns Charaktere zu bilden." Zu halbstoischen Idealen bekennt sich ein jüngstes Buch von G. Duhamel: La possession du monde, und das 1919 erschienene bedeutsame Werk über „Die Religion" von B. v. Kern zeigt in vielfacher Zitierung und Würdigung der Stoa für sie tiefgehende Sympathie.

Aber schon der Name Heraklits mahnt, daß heute nicht nur die Männer der Schule und Tradition, ja die Idealisten im weiteren Sinne unter antiken Feldzeichen kämpfen, sondern auch ihre Gegner, die sich gerade als die wahrhaft Modernen, die Fortschrittlichsten, Radikalsten und Freiesten geben. Sie kämpfen alle gegen die geltenden Ideen und die absoluten Prinzipien eben aus dem von Heraklit begründeten Relativismus heraus, der alles Feste in den Wechsel der Erscheinungen auflöst und der so recht dem Lebensgefühl und damit der Weltanschauung dieses rastlos beweglichen, wandelreichen Zeitalters entspricht. Heraklitischer Relativismus ist es, der nicht nur die moderne Naturwissenschaft seit Robert Mayers Entdeckung der Wandlung der Kräfte, zumal der Wärme in Bewegung, erfüllt, der erst recht die modernste Naturwissenschaft im „Relativitätsprinzip" beherrscht und in seinen Konsequenzen heute über den eleatisch-demokritischen Substanzialismus der atomischen Mechanik gesiegt hat.

Am bewußtesten trat aber der moderne Heraklitismus zutage in Nietzsche, der bekennt: „In den Lehren Heraklits muß ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist." „Die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit." Ja, Nietzsche ist überhaupt nicht zu verstehen ohne die Renaissance der Antike, die er von früh auf ersehnte und gläubig erhoffte [1]). „Die Kenntnis der großen Griechen hat mich erzogen", darf er sagen. Waren ihm doch wie der Renaissance die Griechen „die Wagenlenker unserer und jeglicher Kultur", die „Heiligen" und die „griechischen Philosophen immer mehr Vorbilder der zu erreichenden Lebensweise". „Europas Aufgabe und Geschichte ist

1) Näheres in der Abhandlung „Nietzsche und die Antike" in meinem Buche „Nietzsche und die Romantik". Vgl. ferner R. Oehler, Fr. Nietzsche und die Vorsokratiker, und W. Nestle, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 1912 S. 554 ff.

eine Fortsetzung der griechischen.“ „Wenn wir von den Griechen reden, reden wir unwillkürlich zugleich von heute und gestern.“ Aber mehr. Er fühlt, die Erde sehnt sich wieder nach Hellenisierung. „Wir erleben Erscheinungen, welche so befremdend sind, daß sie unerklärlich in der Luft schweben würden, wenn man sie nicht, über einen mächtigen Zeitraum hinaus, an die griechischen Analogien anknüpfen könnte“, und er spürt noch zuletzt „die Nähe der Wiederkunft des griechischen Geistes“. „Wir werden von Tag zu Tag griechischer.“ „Hierin liegt (und lag von jeher) meine Hoffnung für das deutsche Wesen.“ Allerdings sind es nur bestimmte Typen dieses Geistes, die er erneuern, die er gegen andere ins Feld führen will; doch bezeugt es nicht eben die Lebendigkeit der hellenischen Renaissance, daß er gleichsam mit Griechen gegen Griechen kämpft? Vor allem sind es die Denker vor Sokrates, die ihm mehr sind als die Größten der Neueren. In ihnen „erfanden die Griechen die typischen Philosophenköpfe, und die ganze Nachwelt hat nichts Wesentliches mehr hinzu erfunden“. „Alle philosophischen Systeme sind überwunden; die Griechen strahlen in größerem Glanze als je, zumal die Griechen vor Sokrates.“ Nietzsche selber jedenfalls durfte die Vorsokratiker als seine „Vorfahren“ bezeichnen, denn zu deutlich schauen gerade aus seinen Hauptlehren die antiken Vorbilder heraus; fand man doch längst, daß in seinem „Krieg“ und „Werden“ und „Fluten“ aller Dinge das Heraklitische Grundprinzip, in seinem „Uebermenschen“ eine Phantasie des Empedokles, in seiner „ewigen Wiedergeburt“ pythagoreische Lehre erneuert ist. Aber auch die alte Sophistik sah man mächtig ihr Löwenhaupt erheben in seinem Immoralismus oder seiner Herrenmoral, die ihre nächste Parallele ja beim platonischen Kallikles oder Thrasymachos hat.

Doch Nietzsche ist sich bewußt, daß sein „Machiavellismus“ wie sein Humanismus mit dem Renaissancegeist der Zeit geht, und wenn sich ihr Interesse heute gerade für die

Vorsokratiker so stark belebt, so hat Nietzsche dieser Richtung zuerst Kraft, Bewußtsein und Ausdruck gegeben. „Wir nähern uns heut allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist in Anaximander, Heraklit, Empedokles [1]), Demokrit und Anaxagoras erfunden hat." „Die Denkweise Heraklits und Empedokles ist wieder erstanden", findet Nietzsche oder genauer: „unsere heutige Denkweise" sei „in hohem Grade heraklitisch, demokritisch, protagoreisch. Es genügt zu sagen, daß sie protagoreisch sei, weil Protagoras die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammen nahm!" Und auch hierin hat der feinsinnige Musiker Nietzsche die Dominante der Zeit erlauscht. Die breiteste, zumal in den Einzelwissenschaften bisher so stark vorherrschende Zeitrichtung, der Positivismus, hat sich schon in seinem deutschen philosophischen Verfechter Laas [2]) und jüngst noch in Petzoldt [3]) ausdrücklich auf den Standpunkt des Protagoras gestellt und ihn gesteigert zu dem Satze: die Welt ist jedem, wie sie ihm erscheint. Auch der Führer der modernen logischen Revolutionäre, der Pragmatisten, F. C. S. Schiller bekennt noch entschiedener als seinen Ausgangspunkt den homo-mensura-Satz des großen Sophisten [4]), wenn er auch seine Skepsis ablehnt. Doch seit Dubois-Reymond als „Pyrrhoneer" sein Ignorabimus rief, zieht durch den Zeitgeist auch eine wachsende Skepsis, die z. B. Fr. Mauthner zur fanatischen Bekämpfung des Erzdogmatikers Aristoteles steigert. Auch Nietzsche bekennt sich für Pyrrhon gegen Aristoteles wie für Epikur gegen die Stoa und für die So-

1) Den Sozialgeist des Empedokles erneuert jetzt eine Studie von Romain Rolland.

2) In seinem Werke Idealismus und Positivismus.

3) Der in seinem „Weltproblem" (2. Aufl. 1912) den Hauptsatz des Protagoras als den bedeutendsten aller philosophischen Gedanken feiert (S. 77 ff., 84, 133 ff., 141).

4) Vgl. seinen „Humanismus" übersetzt von Eisler, Vorw. p. X f., und Mind, Nr. 68, 78.

phistik gegen die Sokratik und damit für eine Renaissancerichtung des Zeitgeists gegen die andere, rationale, die heute aus den verschiedensten Motiven die erziehliche Kraft des Aristoteles, der Stoa und zumal der Sokratik erneuert. Aller Irrationalismus des modernen Zeitgeists aber empört sich in Nietzsche gegen Sokrates, den er in sich so lebendig fühlt, daß er „fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe". Und doch steht dem Verkünder des „Menschlichen, Allzumenschlichen" wieder Sokrates nahe als der Held der Geistesfreiheit, als den ihn gleich den englischen Freidenkern noch Stuart Mill feiert in der Schrift über die Freiheit: „die Menschheit kann kaum oft genug daran erinnert werden, daß es einst einen Mann namens Sokrates gegeben hat". Als Schöpfer der Geistesfreiheit krönte selbst der sonst der Philosophie abgeneigte Humanist J. Burckhardt die griechischen Denker. Dagegen bekennt sich als schärfster Antihumanist bezeichnenderweise der fanatische, bureaukratische Geisteshierarch Comte, der die Griechen als Lehrmeister aller Ketzerei verbannt — ganz wie sein Vorläufer Campanella, der doch wieder von Platon zehrt, dem Dogmatiker des Idealismus. Und als solcher steht er als „der eigentliche große Gegner" für Nietzsche da, bei dem so schon die große Spannung gegeben ist, in der Positivismus wie Pragmatismus die moderne Geistessituation geradezu als eine Erneuerung des antiken Gegensatzes Platon und Protagoras empfinden [1]). Wenn in dem Neuplatonismus, der sich in der deutschen akademischen Philosophie so bewußt und entschieden gegen all die moderne Sophistik erhebt, z. B. der Phänomenologe Husserl von dem „Marburger" Natorp als Platoniker „erster Stufe" und noch zu sehr Aristoteliker charakterisiert [2]), von schärferen Gegnern als platonischer Realist bekämpft wird und selber dafür echt platonisch die Ideenblinden als Seelen-

1) Vgl. Laas, Idealismus und Positivismus. F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras 1907.

2) Die Geisteswissensch. 1914 Heft 16 S. 422 f.

blinde brandmarkt, so wird man immer mehr in dem Eindruck bestärkt, als kämpften heute nur alte Feinde mit neuem Gesicht.

Soll dies nun bedeuten, daß wir nur Erben, nur Gespenster der Griechen sind? Gewiß nicht, denn es gibt keine Wiederkehr. Das Leben ist immer neu, doch immer zugleich alt und darum immer neuer, je älter es ist, um so fortschrittlicher, je historischer es ist, um so höher steigend, je mehr es auf den Schultern der Vergangenheit sich erhebt. Auf die Griechen zurückgehen, heißt fortschreiten — so haben es die fortschrittlichsten Zeitalter, Renaissance, Aufklärung und Klassizismus bezeugt und bewährt, und selbst die schärfsten Geistesrevolutionäre, ein Rousseau, ein Lessing, ein Nietzsche wiesen auf die Griechen wie auf die lebendig quellende Natur. „Nicht eine Norm, sondern ein Same" soll uns das Altertum sein (Zielinski), und kann es uns sein, wenn es uns „Erlebnis" wird [1]). Und Erlebnis wird es uns, wenn wir uns bewußt werden, wie tief wir in ihm leben. Ob wir die Griechen noch erneuern wollen oder nicht, hängen wir nicht schon mit tausend Fasern am griechischen Geist, zehren wir nicht beständig vom griechischen Erbe? Es ist wahr, was J. Burckhardt sagt: „wir sehen mit den Augen der Griechen und sprechen mit ihren Ausdrücken. Und so werden wir ewig — in der Welterkenntnis die Schuldner der Griechen bleiben." Man denke sich noch heute die Philosophie ohne all die von den Griechen geprägten Termini, ohne die griechischen Scheidungen der Parteirichtungen oder der Disziplinen, der Logik, Ethik, Metaphysik usw., ohne die von Aristoteles überkommenen Grundlagen der Logik u. a. m. Man denke sich unsere politische Anschauung ohne die Gedanken eines Idealstaats, eines Sozialstaats, ohne die Begriffe Demokratie, Aristokratie, Republik, Tyrannis, Diktatur, ohne die Ideale der Bürgerfreiheit, der Sklaven-

1) Wie es klassisch schön W. Jäger (Vom Altert. z. Gegenw. S. 1 ff.) geschildert und gefordert hat.

emanzipation, der Menschenverbrüderung, des Kosmopolitismus, — sie sind ja alle von der griechischen Philosophie herausgearbeitet worden. Man denke sich unsere Kunstanschauung ohne die Begriffe Ideal, Natur, Harmonie, Stoff, Form — sie sind von der griechischen Philosophie geprägt worden. Wir denken und reden in Terminis der griechischen Philosophie, ja ihre Begriffe haben sich in unser Auge eingelebt; denn wir schauen mehr, als die Sinne geben, wir schauen Dinge mit Eigenschaften, Quantitäten und Beziehungen, wir schauen schon in griechischen Kategorien. Mit einem Wort! Das griechische Denken ist uns so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, daß wir undankbar wurden, weil wir gar nicht mehr wissen, wieviel wir ihm verdanken. Die alten Philosophen leben in uns, aber auch um uns; sie sind auch für die Menschen des Tages nicht tot und vergessen — ein Sokrates, ein Diogenes, ein Platon; ihre geistigen Bilder hängen in unseren Stuben, sie leben in unserm Umgang, wir treffen sie täglich auf der Straße. Ist es zuviel gesagt? Oder kennen wir nicht diesen Freund als „Zyniker" und jenen als „Epikureer", streiten wir nicht mit manchem „Sophisten" und mit manchem „Skeptiker", finden wir diese Kunstrichtung nicht zu steif „akademisch" und jene zu „eklektisch"? Reden wir nicht von „platonischer" Liebe und „stoischem" Gleichmut? So haben wir die wichtigsten griechischen Schulen, ein großes Stück antiker Philosophiegeschichte in unserm Umgang, und das alte griechische Denken liefert uns Charaktertypen für unsere Lebenspsychologie.

Aber mehr! Der griechische Geist ist der Erstgeborene Europas und gerade die griechische Philosophie ist eine Emanzipation Europas vom Orient. Ist das Merkmal Europas überhaupt ein bewußteres Leben und ist Philosophie überhaupt eine Erhöhung des Bewußtseins, so kommt in der griechischen Philosophie Europa zum Selbstbewußtsein, und damit erst zu seiner wahren Geburt. Die Geschichte Europas als Gan-

mus [1]), in dem eben die griechische Philosophie als Theosophie versank. Oldenberg aber, gewiß auch ein maßgebender Kenner indischen Geisteslebens findet, daß die romantischen Hoffnungen, die aus der indischen Weisheit uns eine Renaissance versprachen wie einst aus der Wiederbelebung griechischen Altertums, sich nicht erfüllt haben und sich nicht erfüllen werden. „Allzuluftig ist das Spiel dieser Philosophie, Traum, Vision, Ikarusflug." „Jene Philosophen sind Brüder der indischen Poeten", deren Gestalten „oft im Unendlichen zu verschwimmen scheinen". Die Inder haben kaum Anfänge einer Naturforschung, kaum Ansätze zur wirklichen Induktion. Es fehlt ihnen die „Erziehung in der strengen Schule positiver Wissenschaft"; es fehlt ihnen „die Kunst klarer und durchsichtiger Darstellung" [2]), wie ihnen die öffentliche Beredsamkeit, der dauerhafte Staatsorganismus und die eigentliche Geschichtsschreibung fehlen [3]). Kurz, es fehlt ihrem Geiste die Schärfe und Festigkeit, der Sinn für das Bestimmte und Differenzierte. Gegenüber der philosophischen Klarheit der Griechen findet Oldenberg die Upanishaden „in allem Einzelnen voll von Unklarheiten" [4]).

Gewiß steigt die Philosophie über das Einzelne empor zum Einen, Allgemeinen und Unendlichen und trifft sich auf diesen Höhen mit dem religiösen Gefühl und der

---

1) Deussen, Die Philos. d. Griechen S. 485. Er bestreitet übrigens unter Berufung auf die Biographie des Plotin c. 3 die Einwirkung der Inder auf den Neuplatonismus, während Weber (Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1890 S. 925) wegen jener Verwandtschaft sie behauptet.

2) Vgl. Oldenberg a. a. O. S. 37, 40 ff.; L. v. Schröder, Indiens Literatur u. Kultur in histor. Entwickl. S. 701, 715, 724—732, 753. Vgl. auch Keyserling a. a. O. S. 1 f., daß es den Indern gar nicht auf Exaktheit, Prägnanz des Ausdrucks und auf all unsere wissenschaftlichen Methoden ankam.

3) Vgl. auch Deussen a. a. O. S. 40.

4) Die Literatur des alten Indien 1903 S. 56, 61, und Indische Religion S. 61.

poetischen Phantasie; doch ebenso gewiß steigt sie zum Einzelnen herab, wo die Praxis waltet und die exakte Wissenschaft. Gewiß ist der Gedanke des Atman, des Einen und Unendlichen groß. Aber wenn er das Größte sein soll, dann waren die ältesten griechischen Philosophen größer als Platon und Aristoteles, denn sie hatten ihn schon und hatten ihn mehr als diese. Gewiß ist dieser Gedanke herrlich, aber er ist auch billig zu haben. Wem das Einzelne im Nebel verschwimmt, der hat es leicht, im Alleinen zu schwelgen. Und wer kaum bis 3 zählen kann, genießt schon bei 4 die Unendlichkeit. Die Inder zwar bewegten sich gerade gern in hohen Zahlen wie die Aegypter und Babylonier und berauschten sich daran ohne klaren Tatsachensinn [1]). Aber es gibt ein Spielen mit der Vielheit, ohne daß sie durchlebt wird, wie es in Indien auch eine haarspaltende Dialektik gab, deren Schärfe nur in die Luft, aber nicht in die Seele schnitt. Es ist, wie die hohe Dynamik orientalischer Kunst von der Kolossalarchitektur sich gerade ins andere Extrem stürzt, in die spielerische Kleinkunst. Denn alles Leben entfaltet sich in Gegensätzen, die sich darum berühren und bedingen. Dann gibt es wohl auch eine Beschäftigung mit der Vielheit, nicht in splitterndem Spiel, sondern in sammelnder Schematik, wie sie der Aegypter trieb mit seinen 42 Sünden im Totenbuch, mit seinen dürren Listen über Sternbeobachtungen, Nilüberschwemmungen, Götterfeste, Wundheilungen, kurz mit all seiner zusammengeschleppten rohen, unfruchtbaren Wissensmasse ohne höhere Verall-

1) Vgl. Erman, Berliner Philol. Wochenschr. 26, 1366 f.; Oldenberg, Deutsche Rundschau 1907 S. 362 ff.; Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 257—261. Beispiele für hyperbolische Zahlen bei den Aegyptern s. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2 S. 122, 133, 162, 194, bei den (übrigens exakter gestimmten) Babyloniern H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden S. 210, 235 f., 254 f., 544 f., 568, bei den Indern noch Deussen, Gesch. d. Philos. I 1^2 306, 322 u. ö.

gemeinerung zu Gesetzen [1]), oder wie der Babylonier die Vielheit nahm mit seinen noch so fleißig und genau geführten Materialsammlungen, mit seinen Zahlenschematen und Rechentabellen, seinen endlosen Ahnenreihen, Königslisten, Kalenderzählungen, seinen Sündenregistern und moralischen Beispielsammlungen, seinen langen Aufzählungen von Vorzeichen, Dämonennamen, Bannformeln, Wortzeichen, Synonyma, von Ländern, Flüssen, Tieren, Stoffen usw., kurz mit all seinen Wissenschaften als bloßen Listensammlungen und Häufungen von Einzelfällen ohne Kraft die toten Massen zu beleben, ohne höhere Uebersicht, wirkliche Oberbegriffe und methodische Ableitung von Grundideen und Regeln, alles nur geordnet nach den äußerlichsten Assoziationen, nach konstruierten Entsprechungen auf Grund des „Beziehungswahns", insgesamt eine lehrreiche Karikatur der Induktionsmethode [2]). Oder endlich wie es der Chinese trieb, der phantasiearme, dessen Poesie jahrtausendelang die epischen und dramatischen Gestalten entbehrte und dessen Götter „blutleere Schemen" waren, dessen Sprache zwar abstrakt, begrifflich-logisch, aber gerade darum „ein für das philosophische Denken im ganzen wenig geeignetes Instrument" war; dessen „angeborener Sammeltrieb" „zur Erwerbung einer Fülle von Einzelkenntnissen" und zu ihrer säuberlichen Inventarisierung und Rubrizierung, aber kaum zum synthetischen Denken, wohl zum äußerlichen Schematismus, aber nicht zu innerem Zusammenhang führte [3]).

Den Griechen aber wird die Vielheit nicht Spielzeug und nicht Masse, sondern wie die Einheit tiefes Welterlebnis,

1) Vgl. v. Bissing, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1912 S. 91 f. Ueber den wesentlich induktiven Charakter der ägyptischen Mathematik vgl. Cantor, Vorles. über. Gesch. d. Math. I² 71, 130.

2) Vgl. Boll, Vom Altert. z. Gegenw. 235, 238; Schneider a. a. O. S. 231, 240—260, 511—515, 538, 543, 550, 556 ff., 561, 567 ff., 585 ff., 596 ff., 625.

3) Vgl. W. Gruber, Die chines. Philos. in „Kultur d. Gegenw." I 5 S. 79 ff., 97 f.

und gerade aus dem Ringen beider als der Austrag ihres Kampfes erstand ihnen die Philosophie. Sie verbanden, wie Kant es fordert, den Sinn für Homogeneität mit dem für Spezifikation, Synthese mit Analyse, Methode mit Kritik, Methode, die das Einzelne durch das Allgemeine bindet, und Kritik, die das Allgemeine durch das Einzelne schärft, und sie wurden dadurch die Schöpfer der Wissenschaft, die Klassiker der Philosophie. Sie fanden den Ausgleich des Allgemeinen und Einzelnen im klaren Typus, der bindet und scheidet. Wie „die Aufgaben der Politik im Altertum fast überall ihre einfachen typischen Vorbilder" haben [1]), wie die Griechen am reinsten und klarsten die Grundformen menschlicher Kultur herausgebildet haben, so auch die Grundformen, die Aufgaben und Möglichkeiten, die „Typen" der Erkenntnis [2]). In Heraklit und Demokrit, in Platon und Aristoteles, in Stoa und Epikur findet man typische Gegensätze des geistigen Verhaltens klassisch ausgeprägt, die immer wiederkehren werden [3]). Die Griechen haben die Charaktere des Geistes geschaffen; sie haben die Geistesbahnen angelegt, die wir immer wieder befahren müssen, nicht weil sie griechisch, sondern weil sie klar sind, und nicht um die Griechen nachzuahmen, sondern um über sie hinauszukommen zu neuen Aufgaben in neuen Richtungen. Oder sollen wir die gebahnten Straßen verfallen lassen, um uns wieder wie die Wilden ins Dickicht zu stürzen und darin hängen zu bleiben? Nein, wir sollen den Griechen folgen, weil wir wie die Griechen sind und die Griechen wie wir, weil sie Menschen sind und als solche bewußter wie andere Völker und dadurch, wie Boeckh sagt, eruditionis universae atque humanitatis magistri, weil sie

1) Wie Boeckh und Pöhlmann besonders betonten, vgl. auch Dümmler Kl. Schr. II 163.

2) Vgl. Natorp, Was uns die Griechen sind S. 11 f. und ib. Anm. 3 die Aeußerungen von Boeckh und v. Wilamowitz.

3) Vgl. Hensel a. a. O. S. 2 ff.

das Menschentum in seinen verschiedenen Formen klarer herausgebildet und dadurch ihm nicht seine Notwendigkeiten, aber seine Möglichkeiten gewiesen, dadurch es gerade nicht gebunden, sondern befreit haben. Das Denken befreit, indem es bewußt macht und Möglichkeiten öffnet, und darum ist es die Philosophie, „worauf für alle kommenden Geschlechter der Menschen die befreiende Kraft der griechischen Kultur beruht“ [1]). Die Freiheit aber fanden die griechischen Denker in der Treue gegen sich selbst, in der Konsequenz, die Kant „die größte Obliegenheit eines Philosophen“ nennt: „Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserm synkretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Koalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publikum besser empfiehlt, das zufrieden ist von allem etwas und im ganzen nichts zu wissen und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein [2]).“ Kann man besser den Lehrwert der Griechen gerade für das moderne Denken kennzeichnen?

Und die Inder? Ob die Neueren wirklich die Inder so hoch geschätzt hätten, wenn sie nicht sie durch die Griechen interpretiert hätten, wenn sie nicht durch griechisch geschärfte Augen geformtere Gestalten in die nebelhafteren der Inder hineingesehen hätten? Mögen sie doch sagen, ob ihnen wirklich, wenn es nie eine griechische Philosophie gegeben hätte, die indische sie ersetzt hätte? Die Geschichte hat gesprochen: die griechische Philosophie hat Kultur erzeugt, wissenschaftlich, praktisch, moralisch, religiös, sozial, künstlerisch. Die indische Philosophie hat eher eine Kultur gelähmt. „Wollen und Handeln ist überwuchert vom Denken“, das den Inder dem Diesseits abwendig machte, und „das Leben kränkelte dahin in dieser Vergeistigung“; denn

1) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 1893 S. 751. Vgl. III 1901 S. 428 f.

2) Kritik d. prakt. Vernunft Anm. 1 zum II. Lehrsatz.

da es „nur das Heilige umkreiste, blieb ihm keine eigene Richtung". Die „Denkerkaste" der Brahmanen, „abgeschnitten von dem erfrischenden Lufthauch lebendigen Lebens", ward „der böse Genius des indischen Volkes". Er ließ nur das „farblose, gestaltlose" „Eine, vor dem Welt und Leben in Schatten" sinken; „alles menschliche Trachten schweigt" in tatlosem Sichlösen von dieser armseligen Welt [1]). Und auch der Buddhismus, der tatfeindliche, weltfeindliche, hat „keine weltbildende Kultur geschaffen" [2]). Indien blieb mit all seiner Philosophie in der Dämmerung. Wie zur Dämmerung die klare Helle, so steht Europa zu den großen Völkern des Orients, wie Nüchternheit zur Trunkenheit, wie Wachen zum Träumen — und das ist vor allem das Werk der griechischen Philosophie; sie brachte Europa zum Bewußtsein, ja, sie ist das erste Selbstbewußtsein Europas; sie hat für Europa die Fackel entzündet und seinen unbestrittensten Vorzug, den klaren Geisteshorizont Europas aufgetan.

Lebensbedingungen und Grundzüge des griechischen Denkens.

Was aber gab diesem Zwerg unter den Völkern der Weltgeschichte den unendlichen Vorzug vor den orientalischen Völkergiganten, daß er der Schöpfer der Philosophie und dadurch allgemein der Erheller des Bewußtseins ward? Wer in diese Frage besser hineinschauen will, der man nie auf den Grund kommen wird, wer die Wurzeln der griechischen Philosophie aufgraben will, darf weder die

1) Oldenberg, Buddha S. 12 f. 15. 43. 51. 54. 60. 67. Kultur der Gegenwart, die indische Religion S. 61; Edv. Lehmann a. a. O. S. 11. 18.

2) Edv. Lehmann S. 270 f. Vgl. S. 253.

Philosophie als Gebiet noch die Griechen als Volk isolieren. Nein, die Griechen sind Menschen und die Philosophie ist eine Lebenstendenz, die auf diesem Gebiet, bei diesem Volke nur vorwiegend auftritt. Darum erkennt man die Philosophie an den Griechen und die Griechen an der Philosophie. Das Wort von Wilamowitz, dem Mommsen lebhaft zugestimmt haben soll, ist zu beherzigen: Für die Kenntnis der Griechen müsse man die Philosophen in erster Linie lesen. Die Griechen finden sich selbst allgemein intellektueller als die Barbaren [1]) und nicht so sehr weiser als weisheitsliebender und d. h. gerade philosophischer [2]). Denn eben in der Philosophie als Tendenz, als reinem Denken, allgemein als intellektueller Funktion im Unterschied zur Wissenssubstanz, zur fertigen Weisheit, lag der griechische Vorzug. Weisheit und Wissen besaßen auch die Völker des Orients reichlich. Selbst in der Betonung der Vernünftigkeit konnte der Jünger des Sokrates kaum eifriger sein als der des Konfuzius [3]). Nur daß eben die chinesische Vernunft sich genug tat in der Hingabe an die Regeln der Tradition, daß sie auf gegebene, praktische Ordnung und nicht auf eigene theoretische Klarheit ging, daß sie eine lernende Vernunft war und nicht eine suchende, d. h. nicht eine philosophische. „Ich bin ein Ueberlieferer, aber kein Schöpfer, ich glaube ans Altertum und liebe es", sagt Konfuzius, der „typische Chinese", der „ungekrönte König von China" [4]). „Geister und Seelen soll man verehren statt darüber zu reflektieren", und so findet er: Denken ohne zu lernen ist gefährlich. „Ich habe oft den ganzen Tag nichts gegessen und die ganze Nacht nicht geschlafen, um

1) Herodot I 60. Isocr. *π. ἀντιδοσ.* 126.

2) Plato rep. 435 E, vgl. dazu 376 B und für die Athener Thukyd. II 40.

3) Vgl. Misch, Von den Gestaltungen der Persönlichkeit. Weltanschauung Berlin 1911 S. 93 ff.

4) W. Gruber, Die chines. Philos., Kultur d. Gegenw. S. 84, vgl. S. 85.

nachzudenken. Es nützt nichts, besser ist es zu lernen“ [1]). Sokrates aber, der Autodidakt, bleibt wohl einmal (in Platons Symposion) Tag und Nacht in Nachdenken versunken, um auch zu gestehen, daß er nichts wisse, und dann — weiter zu suchen.

Wer wird behaupten, daß die griechischen Möglichkeiten dem Orient völlig abgeschnitten waren? Gerade auch der griechenfernste Orient brachte es zu selbständigen Denkern, z. T. von ähnlichen Richtungsdifferenzen wie bei den Griechen. In Indien tritt dem pantheistischen Monismus der brahmanischen Mimansalehre der „atheistische“ Individualismus der Sankhyalehre gegenüber, den der Yoga wiederum in praktischen Theismus umformt. In China findet der nüchterne praktische Ordnungsfanatismus des Konfuzius seinen ergänzenden Gegensatz in der tat- und gesetzesfeindlichen Mystik des Lao-tse und geradezu seinen satirischen Kritiker im skeptischen Monisten Tschuang-tse. Dem Optimismus Meng-tszes antwortet dort Siün K'oangs Pessimismus, und dem extremen Hedonismus und Egoismus Yang Tschus der ebenso extreme Altruismus Moh Tihs. Und auch seinen Materialisten hat China in Wang Tschung wie Indien seinen Heraklitismus [2]), im Vaiceshikam seine Atomistik, in der Nyayalehre sogar seine Syllogistik, in den Carvakas seine Epikureer und zynischen Kulturspötter, und ein Kapitel kann Oldenberg „Sophistik“ überschreiben, die in Indien „in völlig gleicher Weise“ wie in Griechenland der strengen Spekulation folge und sie dialektisch meist ins Materialistische oder Skeptische kehre [3]). Gewiß, wo Leben

1) Auch von der indischen Philosophie sagt Keyserling a. a. O., daß „sie überhaupt nicht auf Denkarbeit beruht“. Wenn Kant (echt sokratisch) nicht eine bestimmte Philosophie, sondern Denken lehrt, so lehrt „gerade das der indische Guru seinen Chelah nie. Sofern dieser überhaupt auf eine uns bekannte Art studiert, lernt er auswendig“.

2) Vgl. Oldenberg, Buddha S. 289 ff.[4].

3) A. a. O. S. 69 f.[1].

ist, ruft ein Gegensatz den anderen hervor; so gilts auf der ganzen Erde, im Orient wie im Okzident. Doch eben die Gegensätze kommen in Hellas weit klarer und schärfer heraus, weit reicher und mannigfaltiger und endlich auch weit freier, gleichberechtigter als im Orient, wo die „Andersdenkenden" schwache Minoritäten bleiben und die mannigfaltigen Tendenzen in Ansätzen hängen bleiben, selbst die indische Sophistik und Atomistik nur leichtes, luftiges Spiel ist [1]), wo selbst der chinesische Taoismus nur eine „Episode" in der Geschichte des chinesischen Denkens [2]) und die Versuche zu wirklicher Philosophie nur eine kurzlebige Opposition und Ergänzung der dauernden Herrschaft des Konfuzianismus darstellen, wo auch die indischen Systeme nur als herrschende orthodoxe oder als mehr oder minder große Abweichungen davon oder gar nur als Ausdrucksverschiedenheiten gezählt werden [3]). So hat im Orient jedes Volk seine orthodoxe Tradition, die eben den Griechen fehlt, und hat in ihr seinen festgelegten Grundcharakter, seinen geistigen Akzent, und es ist bezeichnend, daß einst Gladisch die Philosophie der Eleaten von Indien, die pythagoreische von China, die heraklitische von Persien, die des Empedokles von Aegypten, die des Anaxagoras von Palästina herleiten wollte. So wenig ihm heute darin noch jemand folgen wird, schon daß solche Annahme möglich war, zeigt, daß sich in der griechischen Philosophie und bereits in der ältesten die Geisteszüge verschiedener Völker des Orients nebeneinander finden. Nicht daß die Griechen so ihre Weisheit zusammengebettelt hätten von den Völkern der Erde, denen sie vom Himmel gekommen wäre, nein, die unverkennbare Aehnlichkeit je einer griechischen Denkrichtung mit einem orientalischen Volksgeist er-

1) Oldenberg, Kultur d. Gegenw. 40, Buddha 170; Gruber a. a. O. S. 97, und Keyserling a. a. O., der alle indische Philosophie „mehr oder weniger scholastisch" nennt.

2) Gruber S. 97.

3) Deussen a. a. O. S. 13.

klärt sich einfacher daraus, daß sie alle, Griechen wie Orientalen, Menschen waren, daß aber die orientalischen Völker nur je eine Seite des Menschlichen entwickelt und sie ins Uebermenschliche gesteigert, die Griechen aber die Buntheit des Menschlichen ausgebildet haben. Und damit wurden sie aus Priestern [1]) Denker und bildeten aus Kultus Kultur und aus Ekstase Erkenntnis. Die Griechen hatten keinen Konfuzius, Buddha, Zoroaster, keine Bibel, Avesta, Veda; sie hatten keine geistige Autorität, die das ganze Volk überschattete, keine orthodoxe Tradition, die alle weitere Literatur nachzog und ansog als Erklärung, Ergänzung und kritische Folge. Und gerade weil sie dergleichen nicht hatten, wurden sie die Schöpfer der Philosophie und Wissenschaft. Oder vielmehr sie wurden es, weil sie in Wahrheit dergleichen nur zu viel hatten, weil bei ihnen die großen Geister [2]) und Lehren konkurrierend sich kritisch aneinander schärften, sich aufstachelten zu geistigen Persönlichkeiten, die den Aegyptern fehlten wie den Indern.

Wer die Philosophie in ihrem Werden verstehen will und sie nicht nur anstaunt als ein plötzlich sich öffnendes Schubfach des Geistes, geschlossen gegen andere Schubfächer, wer die menschliche Seele, aus der sie nun einmal erwuchs, nicht als ein Fachwerk, sondern als ein lebendiges, sich entfaltendes Ganzes ansieht, der muß einen Uebergang seelischer Funktionen, der muß darum auch eine geistige Brücke zwischen Hellas und Orient anerkennen und die

1) Das homerische Epos beginnt ja schon mit einer streitenden Absage an den Priester!

2) Siehe über das Fehlen schöpferischer Individualitäten, selbständiger literarischer Persönlichkeiten, ja selbst der Künstler- u. a. Autornamen bei den Aegyptern u. a. Orientalen Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2 F. 204, 272, 274. Wilcken, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1906 S. 464. Ueber die Inder vgl. Keyserling a. a. O.: „Ich wüßte keinen in der ganzen indischen Geschichte, mit der einen Ausnahme Buddhas, der im westlichen Sinne als großer Geist gelten dürfte."

Philosophie als einen Befreiungsprozeß der Seele, das Denken als eine Spaltung des Glaubens und den Denker als einen differenzierten und emanzipierten Priester verstehen. Wer aber nur Glauben und Denken in ihrem Gegensatz und dahinter keine Seele findet, nur Griechen und Orientalen und in ihnen keine Menschen sieht, der bleibt blind für alle Erklärung. Denn erklären heißt hier aus gemeinsamer Wurzel ableiten. Es bleibt ja dieselbe menschliche Seele, die sich im Orient gläubig türmt und in Hellas frei und bunt auseinandergestaltet. Wer aber nun daraus folgert, die Philosophie müsse der Religion feind sein, das Wissen den Glauben aufheben, der folgert, weil Höhe und Breite, Horizontale und Vertikale Richtungsgegensätze bilden, so dürften sie nicht zusammen bestehen, während sie gerade mehr oder minder einander fördern.

Doch was machte die Griechen geistig so frei, so bunt, so reich, daß sie zum klassischen Denkervolk wurden? Letzte Ursachen für dergleichen suchen ist mißlich und sie behaupten lächerlich, ist kaum anders als sagen: wie wird ein Genie? Was machte Goethe zu Goethe? Da gibt es im letzten Grunde nur die Antwort: weil er war, der er war. Weil die Griechen die Griechen waren, wurden sie das Schöpfervolk der Philosophie. Was man sonst etwa an Ursachen anbietet, sind Bedingungen, die eins sind mit dem Bedingten, sind Zusammenhänge, die das zu Erklärende nicht im Zentrum ausschöpfen, aber doch aus der Peripherie näher bringen und verdeutlichen können. Und die Wissenschaft darf nicht nur, sondern sie soll solche Zusammenhänge aufsuchen, wenn sie sich nicht auflösen soll im Wunder- und Zufallsglauben, und der spottende Skeptiker gegen alle Erklärung oder vielmehr gegen alle Verdeutlichung aus dem Zusammenhang braucht nicht gar so stolz zu sein auf seine gewollte Unwissenheit, die nicht gründlicher ist, sondern nur bequemer in ihrer leeren Negation.

Meist aber sucht auch er eine Ursache und findet da

eine in der „Rasse“ und ist nun zufrieden, die Frage nur weitergeschoben zu haben auf ein dunkles X im Nebel der Vergangenheit. Statt einfach und ehrlich herauszusagen: die Griechen waren eben die Griechen, verdeckt man die Tautologie der Erklärung, indem man mystisch flüstert: die Griechen waren die Urenkel ihrer Urgroßväter. Als ob wir dadurch klüger würden! Als ob wir die Urgroßväter der klassischen Griechen besser kannten als die klassischen Griechen selber und nicht vielmehr jene erst durch diese kennen! Aber jene Urgroßväter waren ja gerade noch keine Philosophen, und mit ihnen bleibt so das zu Erklärende draußen liegen. Oder soll man wie Furtwängler die künstlerische Schöpferkraft bei den Griechen, so auch die philosophische vielmehr von einer vorgriechischen Rasse herleiten? Und die griechische „Rasse“ selber — soll man sie kühn als reine nehmen oder mehr oder minder als Völkermischung bis zu Gobineaus Kaleidoskop von weißer, gelber und schwarzer Rasse, wobei der „Geist“ vom semitischen, die künstlerische Begabung gar vom Negereinschlag ins griechische Blut gekommen sein solle? Oder soll man sich mit der griechischen als „arischer Rasse“ begnügen, die aber selber von manchen heutigen Forschern als „eine Erfindung der Studierstube“ oder gar als ein „unwissenschaftlicher Widerspruch“ (Fr. Ratzel) bezeichnet wird? Oder soll man nicht lieber v. Wilamowitz glauben, der die Rassenreinheit aller griechischen Stämme bestreitet, „gerade hier eine unübersehbare Mischung der Völker und Kulturen“ findet: „selbst das arische Blut ist keineswegs rein. Ja, man muß sagen, daß die griechische Kultur nur so lange wächst, als sie die Kraft hat, Fremdes in sich aufzunehmen“ [1]). So löst sich die Einheit der Rasse auf, und höchstens ihre Vielheit kann wie so viele andere Vielheiten

1) Kultur der Gegenwart. Staat und Gesellschaft der Griechen S. 25, vgl. S. 5 ff., 22 f. Vgl. zur griechischen Rassenmischung auch Wilcken, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1906, 460.

für den griechischen Lebenstypus bezeichnend und bedeutsam sein. Sonst aber heißt durch die Rasse erklären die Frage nicht auf eine Lösung, sondern nur auf tausend weitere Fragen führen und auf der hohen See der Hypothesen scheitern lassen. Solange man nicht nachweisen kann, daß alle griechischen Philosophen wirklich von griechischer Rasse (und man weist ja schon beim ersten das Gegenteil nach), solange man nicht nachweisen kann, daß die griechische „Rasse" immer philosophisch war (und sie wars weder vor noch nach jener klassischen Zeit), solange man überhaupt nicht sagen kann, worin die griechische Rasse besteht im Unterschied zu anderen auch „arischen", aber gerade nicht philosophisch begabten (und wer kann es sagen?), solange man nicht einmal klar weiß, was Rasse ist (und nur Laien, nicht Fachmänner sind sich darüber klar und auch die Laien erst, seit Darwin das Wort in Mode brachte, der aber vielmehr die Wandelbarkeit und Unbestimmtheit der Rasse zeigte), so lange hat man in der „Rasse" nur ein Wort, nicht eine Erklärung, nur eine Verlegenheitsauskunft, die aber bloß Verlegenheit, nicht Auskunft ist, nur einen dunklen Eponymus bietet, dessen Anbetung die Wissenschaft getrost dem Ahnenkult überlassen sollte [1]). Wahrlich, man muß erst dem doppelten Irrtum verfallen, die Seele nach dem Leib und den Leib nach der Sprache zu bestimmen, wenn man

1) Vgl. über das Bedenkliche der Rassenerklärung Billeter, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, S. 14 f., 18, 41 f. und namentlich S. 184 f., 416—419 die Zitierungen moderner Sprachforscher, Ethnographen und Historiker, die er dafür beibringt. Vgl. selbst bei H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrh., S. 267 ff. die einschlagenden Forscherstimmen. Am klarsten sagt es Wellhausen, Kultur der Gegenwart I, 4, S. 15. „Wenn man von innerer Anlage der Griechen und der Israeliten redet, so ist das keine Lösung des Rätsels, sondern nur eine Verschiebung. Noch weniger freilich werden die Israeliten dadurch begriffen, daß sie Semiten und die Griechen dadurch, daß sie Indogermanen sind." Vgl. noch isr. u. jüd. Gesch. 233, 2^4.

die alten Denker nach der modernen Mythologie der Rasse erklären will.

Wenn aber überhaupt ein materielles Moment sich vorwagen darf, mit dem man helfend von außen betasten kann, was zuletzt nur von innen zu begreifen ist, so wäre es eher die Natur des Landes als die Rasse, die sozusagen nur ein analytisches, ja tautologisches, nicht synthetisches Urteil erlaubt, weil sie selber erst aus ihren Wirkungen, aus dem zu Erklärenden zu erschließen ist und nur in nebelhafte Vergangenheit zurückflieht, während das Land uns entgegenkommt, noch heute fast unverändert daliegt in voller leuchtender Plastik, auch ohne die Griechen, als ein ewiges Denkmal des Volkes, dessen Rasse längst verwischt ist im Dunkel und Wandel der Zeiten. Und dieses Land spricht zu jedem, der Augen hat zu sehen, plastisch zu sehen und nicht bloß Ohren, Literatur zu hören, kurz, der das Griechische griechisch, d. h. klassisch, nicht bloß romantisch auffaßt. Wem es aber nicht beschieden war, in Dichters Lande zu weilen und dort in Ruhe und Muße zu schauen, der schweige und gebe seinen Schatten Blut zu trinken, denn er weilt im Nebellande, und suche das Land der Griechen mit der Seele[1]).

1) So haben auch fast alle Historiker und Geographen die Bedeutung der Landesnatur für die Griechen anerkannt, und während Billeter für die Rassenerklärung nur auf wenigen Seiten kaum ein Dutzend nur moderner Stimmen beizubringen vermag, denen wohl ebensoviel Gegenstimmen folgen, hat er, obgleich hier eher zu skeptisch, für die „geographische Erklärung" in der verdienstlichen lesenswerten Sammlung S. 400—414 und an vielen anderen Stellen (s. Register) hunderte von Zitaten von der Antike bis zur Gegenwart aufzuführen und nur 2 Seiten „Entgegengesetzte Anschauungen" anzuhängen, die aber z. T. (in A) sofern sie die Kleinheit und die hemmende Wirkung des Landes hervorheben, gerade auch geographisch charakterisieren, z. T. (in B) dieses Moment nur beschränken oder durch starke positive Aeußerungen derselben Autoren (Hegel, Grote, Peschel, A. Philippson und vgl. selbst Voltaire S. 125) mehr als wettgemacht werden. Auch W. Pater, Griech. Studien, spricht S. 162 f. für, nicht gegen die Bedeutung des Landes. Schließlich kann ja,

Und wenn er es nicht vermag, so wird er doch die Sehnsucht kennen, die Sehnsucht wenigstens nach der eigenen Heimat, deren Bilder sein Leben lang ihn umschweben, und dann wird er zuletzt des unhellenischen Kant hellenischstes Wort beherzigen: Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Kann man Goethe als Klassizisten verstehen ohne seine Italienreisen? Noch viel weniger kann man die Griechen ohne Griechenland verstehen. Denn das Land ist nicht nur Rahmen, der Boden nicht nur Szene. Ueberall bringt die Erde die ihr ähnlichen Menschen hervor, sagt Torquato Tasso. Gewiß hat Hegel hier recht: „Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden". Gewiß, das Land allein macht nicht die Leute, schon weil die Leute auch das Land machen; das Land ist Material und Instrument, ist Bedingung und Vorbereitung für den Geist eines Volkes, wie es der Körper ist für die Seele. Und so war das griechische Land ὕλη und δύναμις für die griechische Kultur als seine Entelechie. Das Land gehört zum Menschen wie seine Sinne, die es schauen. Und für den Griechen war ja das Land so viel wichtiger als für uns moderne Nordländer, nicht nur, weil er noch mehr naturalwirtschaftlich daran gebunden war, sondern auch weil er so viel mehr mit dem Auge lebte, „offener gegen alle Eindrücke der Außenwelt" (W. v. Humboldt). Wer die Griechen ohne ihr Land sieht, sieht sie gewiß nicht griechisch. Wer das Volk aus seiner Heimat reißt, hat bald nur vertrocknete Schemen vor sich. Auch Geistesfrüchte schmecken nach ihrem Boden. Gerade der extreme Dualist, mag er noch so sehr den Geist von der

---

wenn man bloß die materielle Kausalität walten läßt, die Rasse selber wieder nur durch die Besonderheit ihrer jetzigen oder früheren Landesnatur erklärt werden. Daß aber die Beachtung des Landes als Wiege griechischer Kultur nicht schon den Materialisten macht, dafür bürgen Zeugen gerade aus klassischer Zeit (s. Billeter a. a. O.). Oder zählen wir Lessing, Herder, Hegel, Winckelmann und W. v. Humboldt, Friedrich Schlegel, Jean Paul und Hölderlin zu den Materialisten?

Natur abschnüren, bestreitet nicht die Wechselwirkung zwischen beiden. Seit Montesquieu steht es für jedermann fest, daß die Geschichte eines Volkes stark durch die Natur seines Landes bestimmt ist; von der Geschichte seiner Philosophie aber soll es garnicht gelten, und die Geschichte der griechischen Philosophie ist offenbar weder Geschichte noch griechisch, sondern bloß Philosophie? Jede Philosophie, sagt Hegel, ist eine Zeit in Gedanken gefaßt, aber — kann man ergänzen — auch ein Raum in Gedanken gefaßt; denn nicht erst modernste Naturforschung, das Leben selber schon bindet die Zeit an den Raum und hat seine Sphäre in beiden „Formen der Anschauung". Doch auch wer — gerade mit Hegel — an eine Wahrheit glaubt und an die Philosophie als Fortschritt im Bewußtsein oder — mit Leibniz — in der Aufklärung, darf nach äußerer Anregung fragen, nach dem „Anstoß", durch den selbst nach dem Idealisten Fichte das Bewußtsein entsteht, das ja nicht zufällig meist mit der Sonne wacht und mit der Nacht schläft und schon darin sich so stark optisch erweist.

Allerdings mit einem allgemeinen Hymnus auf den südlichen Himmel ist es wahrlich nicht getan; er war ja allen Völkern des Altertums beschieden und erleuchtete doch die meisten nicht philosophisch. Nein, die brütende Sonne allein machts nicht — ohne das, was sie erhellt. Gewiß übersteigert Winckelmann die Gunst des griechischen Himmels, wenn er ihm, der die frühen Leibesübungen verstatte, die Bildung des „guten Geschmacks" und der „edlen Form" zuschreibt und so die griechische Kunst als notwendige Folge glücklicher Naturbedingungen erklärt. Aber muß es nicht schon das hellenische Lebensgefühl und damit die hellenische Denkstimmung wenigstens von der unsern scheiden, daß uns armen Hyperboreern die vollen Sonnentage nur als seltene Feiertage beschieden sind, während in Attika sozusagen die Wochentage als lauter Sonntage glänzen und das Jahr 300 durchaus sonnige Tage schenkt

gegen nur 10 trübe und neblige? Ruskin betont die Lichtsensibilität der Griechen, und ist es Zufall, daß der erste deutsche Denker, der Cusaner, zur Klarheit kommt gerade unter südlichem Himmel auf der Heimkehr von Griechenland? Daß der lichte Himmel sich im heiteren klaren Geiste spiegelt, daß, wie eben Winckelmann sagt, „dieser Himmel der Quell der Fröhlichkeit in diesem Lande ist" und der festfreudigen „Gemütsart", daß Kant und Schopenhauer, Ibsen und Tolstoi in Hellas so unmöglich sind wie Ossiansche Nebel, weiß jeder, der die gaieté des Südens kennt. Wir haben es ja erst an Nietzsche erlebt, wie seine Entwicklung von Schopenhauer und Wagner zu dionysischem Lachen und Tanz sich zugleich als eine bewußte Versüdlichung seines Lebens darstellt, wie er mit wachsendem Wolkenhaß gegen den Norden kämpft als „den Geist der Schwere", wie er zum Meteorologen wird [1]) und an Paris, Provence, Jerusalem, Florenz erweisen will, daß „das Genie bedingt sei" „durch trockene Luft, durch reinen Himmel". Mögen unsere grobnervigen Philister solchen Einfluß des Klimas auf die Ideen, die sie nicht haben, verlachen und in Nietzsches beständigem feinfühligen Reagieren darauf moderne Nervosität wittern, wollen sie auch die Alten verlachen, die den derb üppigen Geschmack und die geistige Stumpfheit der Böotier vom crassus aër ihres Landes im Gegensatz zur feinen, durchsichtigen Luft Attikas herleiten? [2]). Ja, diese Luft Attikas — wer sie gekostet hat, spürte zugleich, wie sie als ein reinigendes Lichtbad den Geist durchdringt, wie sie alle

1) Vgl. Biogr. II 349 f. Briefe an Gast 352 f. und dort an Dutzenden von Stellen.

2) Vgl. noch Stellen bei Bursian a. a. O. I, 201, 3. K. Mendelssohn-Bartholdy, Geschichte Griechenlands von der Eroberung Konstantinopels usw. 1870, S. 47: „Das ist der Schlüssel zum Verständnis des Hellenismus, jener heiteren Sinnlichkeit, jener Lust an Licht und Leben, die nur der recht würdigen kann, der unter dem glanzvollen Himmel Attikas geweilt hat." Vgl. bei Billeter a. a. O. S. 133 ff. noch viele Stellen für „die griechische Heiterkeit."

Schleier vom Auge nimmt und den Blick wie auf Flügeln durch reinen Aether in die fernste Ferne trägt, daß man jede Steinader und jedes Thymianblatt am Hymettos zu sehen glaubt, und mancher praktische, zumal militärische Fachmann bezeugt, wie sehr die Entfernungsschätzung gegenüber der nordischen sich dort umstellen muß.

Es ist nicht der Süden allein, der hier wirkt — der weitere Süden wirkt ja eher entgegengesetzt und macht wieder die Inder zu Antipoden der Griechen. Denn Indien „bietet den einzigen Fall, wo hohe Kultur sich unter Tropen entwickelt hat"; nicht nur die „indische Poesie spiegelt es", auch das Denken des Inders, wenn er „mit der ganzen Energie seiner durch die Milde des Klimas von gemeiner Sorge entbundenen Kräfte das Ewige suchte" [1]). Dabei aber kann man nach Oldenberg [2]) erkennen, „wie unter den Einflüssen der neuen Heimat, der indischen Natur, des indischen Klimas sich im Leben des Volkes — — ein Wandel vollzogen und der Volksseele jener schmerzliche Zug von Leiden und Krankheiten sich aufgeprägt hat, der ihr durch allen Wechsel der Geschicke geblieben ist und bleiben wird, solange es ein indisches Volk gibt. In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichtum üppig gesegneten Tropenlande des Ganges hat das Volk, das in frischer Jugendkraft steht, als es von Norden eindringt, bald aufgehört jung und stark zu sein. Menschen und Völker reifen in jenem Lande, den Pflanzen der Tropenwelt gleich, schnell heran, um eben so schnell an Leib und Seele zu erschlaffen. Die See mit ihrem frischen Hauch, die Schule großartiger, nationaler Tatkraft spielt im Leben der Inder keine Rolle." Zu alledem bildet

1) Deussen a. a. O. I. S. 37, 40.

2) Buddha S. 11. Vgl. dazu, was v. Wilamowitz über den Einfluß der „neuen Heimat" bei den Griechen sagt: „Sonne und Meer haben ihre Lebensführung von Grund aus geändert, auch ihrem Geist Beweglichkeit und Tiefe, ihrer Phantasie Feuer und Schwung verliehen." Kultur d. Gegenw., Staat und Gesellsch. d. Griechen S. 28.

das küstenreiche, trockene und karge griechische Land und mit ihm das griechische Leben und damit wieder das griechische Denken einen sprechenden Gegensatz. Die indische Philosophie selber ist tropisch, ist wie aus schwüler Sommernacht geboren, in der den Menschen die Glieder zerfließen wollen, in der ihm die Seele in weicher Traumstimmung eins zu werden scheint mit Blumenduft und Sternen, in der er sich sehnt aufzugehen im All und sein Sondersein einzutauchen in den stillen See des seligen Nichts. Die indische Philosophie ist ein Auflösungsprozeß des Geistes, ist Verflüchtigung, die griechische Philosophie ist ein Verdichtungsprozeß des Geistes, ist Plastifizierung; das indische Denken geht mehr den Weg vom Individuellen, Bewußten, Bestimmten ins Absolute, Unbestimmte, Unbewußte [1]), und wieder der Norden, weil er mehr Nacht und Traum, mehr verschwimmende Unbestimmtheit birgt in Wolken, Nebel und Waldesdunkel, kann diese Stimmung als Romantik eher nacherzeugen als das klassisch-hellenische Denken, das eher den entgegengesetzten Weg geht, sich individualisiert, sich immer mehr schärft zur Bestimmtheit und Bewußtheit. Der indische Geist will immer mehr versinken, der griechische immer mehr erwachen.

Das Bewußtsein aber erwacht — so sagt schon Fichte, der Idealist — am Anstoß, an der Schranke. Der Grundzug des griechischen Geistes ist Begrenzung, und eben dies ist ja auch schon der Grundzug des griechischen Landes, das es aus allen Ländern, auch des Südens heraushebt. Das Erste, was an ihm zumal gegenüber dem Orient auffällt, ist seine Kleinheit, seine Begrenztheit. Ein Stück Erde, kleiner als Bayern, ja wenn man nur an Attika denkt, nicht größer als Koburg-Gotha (mit dem es v. Wilamowitz vergleicht), hat mehr Kultur erzeugt als jene Riesenreiche des Orients zusammen.

1) Selbst wenn der indische Denker das Bewußtsein konzentriert, will er es damit nicht zu formaler Bestimmtheit verengen, sondern es gerade dynamisch erweitern zu irrationaler visionärer Emanation.

Aber es ist nicht nur ein Unterschied von groß und klein. Man erhält nicht Griechenland, wenn man gleichsam ein beliebiges Stück aus dem Orient herausschneidet, auf der Erde künstlich abgrenzt, nein, Hellas ist von Natur so begrenzt, fast eine Insel, abgeschnürt durch Gebirge; und doch nicht in Einsamkeit schwebend oder auch nur an den Ozean hinausgestellt wie England, das jeden Engländer „selber zur Insel" macht (Novalis), sondern durch das Meer geschieden, durch das Meer verbunden, von Inseln als Brückenköpfen umzogen, hineingehängt gerade ins Zentrum der alten Welt, vor alle Tore des damals blühenden Orients, mit den besten Häfen ihm zugewandt, ihm vis-à-vis gestellt zur beständigen Fühlung, Vergleichung, Kontrastierung. An den Reizen des Orients erwacht das griechische Geistesleben, an der Küste Kleinasiens steigt es wie in der homerischen Dichtung, auch in der ionischen Philosophie auf. Und in seiner Abgrenzung gegen den großen Andern, in der Emanzipation vom Barbaren kommt der Hellene zum Bewußtsein. Aber Hellas tritt ja dem Orient noch weit schärfer gegenüber als das Land der Gliederung gegenüber den Ländern der Masse. Ist es doch das gegliedertste Stück Europas, das selbst das gegliedertste Stück der alten Welt ist. Als das potenzierte Europa ist so Hellas gerade mit dem Orient konfrontiert, und so mußte gerade in ihm Europa sich vom Orient scheiden und seine Eigenart ausbilden.

Ein Fanatismus der G l i e d e r u n g , der Figurierung, eben der Abgrenzung scheint dieses Land geschaffen zu haben, das, wie man berechnet, an Küstenlänge das große Spanien übertrifft, obgleich es an Umfang noch nicht das kleine Portugal erreicht. Aber wie der klassische Rationalist Leibniz zwei Grade des Bewußtseins kennt, die Klarheit in der Unterscheidung nach außen und die Deutlichkeit in der Unterscheidung nach innen, so bietet dieses Land, in dem das Leben zum erstenmal zum vollen Bewußtsein kommt, nicht nur in seiner unerhörten Küstenentwicklung eine einzig-

artige Abgrenzung nach außen dar, sondern auch eine unerhörte Gliederung nach innen. Zu lauter Halbinseln sich zuspitzend, die schließlich in Inseln ausspritzen, ist es viel mehr zerschnitten wie Dänemark, das man vergleichend danebenhielt und das doch kein Hellas geworden sei. Aber Dänemark liegt glatt da als eine gleichmäßig ebene Fläche, nur durch Meeresarme wie durch Kanäle zerlegt. Hellas dagegen ist außer durch vielzackige Meereseinschnitte durch hohe Gebirge zerspalten; Meer und Berg sind ineinander eingewühlt zu einer wundersamen Kombination von Schweiz und Holland, die darum doppelt zur Freiheit berufen ist, zur Freiheit, die in den Bergen wohnt, und zur Freiheit der Seefahrer, die es einem Themistokles erlaubt, den attischen Staat auf die Schiffe zu retten. Ein Land, fast nur von Häfen und Burgen, gleichsam nur von Extremitäten ohne Leibesmasse, nur von Organen zur Aufnahme und Abwehr, zu Assimilation und Reaktion, zu Attraktion und Repulsion und dadurch zur schärfsten Steigerung des Lebensprozesses im Wechsel seiner Funktionen geschaffen. Das offenste und das geschlossenste Land der Erde, das einladendste und das abschließendste, das freieste und das festeste, gleichzeitig zur Beweglichkeit und zur Stabilität, zur Aeußerlichkeit und zur Innerlichkeit des Lebens hintreibend und bei allen südlichen Naturgaben gegenüber dem Orient doch von einer nordischen Kargheit des Bodens, die zugleich nach außen schützte und nach außen drängte, einen Eroberer fernhielt und zu Handel, Reisen und Koloniegründen antrieb.

Vor allem war dieses Land zur Selbständigkeit berufen, nicht nur nach außen, sondern noch mehr nach innen, wie es ja nie ein politisches Ganze bildete, sondern seine Teile im beständigen Kampfe gegeneinander trieb zur Ausbildung eines extremen Partikularismus gemäß der einzigartigen Zerteiltheit dieses Landes. Nicht genug, daß die Einzelstaaten sich meist als Halbinseln, wenn nicht als Inseln

die fast ein Sechstel des Landes ausmachen, abschließen, sie verbarrikadieren sich noch durch hohe Gebirge, so daß etwa von Sparta nach dem benachbarten Messenien der Hauptweg einen 11stündigen Ritt durch die wilde, schwindelerregende Langadaschlucht erfordert. So trennt auch eine herrliche Wildnis mit den berüchtigten Skeironischen Felsen Attika von dem angrenzenden Megaris, das seiner Lage nach „die natürliche Heer- und Verkehrsstraße zwischen den beiden großen Hälften von Hellas" (Bursian), doch eher eine Mauer bildet und den Verkehr „auf 3 gleich beschwerliche Berg- und Klippenpässe beschränkt". Ein früher durch Räuber, durch leicht zu bewirkende Verschüttung wie durch natürliche Zerbröckelung des Gesteins und durch heftigen Nordwest gefährdeter, am steilen Absturz ins Meer balanzierender Saumpfad — das war einst Athens Verbindung mit der peloponnesischen Landeshälfte. Doch solche Abgrenzung schuf Mannigfaltigkeit, und die steilen Wege führten von einem Kontrast zum andern. In einer Tagereise, sagt Kiepert, steigt man vom schneereichen Winter des südlichen Arkadien durch den vollen Frühling des Eurotastales in die beginnende Saatreife der messenischen Küstenebene. In einer Fußtagereise durch drei Jahreszeiten, durch drei Zonen! Und welch' andere Welt in den erhabenen Bergschauern der fast gotisch zu dunklen Domen sich türmenden Felsenberge Delphis und in der weingoldenen, üppig weich in hellbuschige Hügel gebetteten Festflur Olympias, oder am offenen Welthafen Korinth und in Phokis' oder Arkadiens mystisch rufendem, düsterem Bergwald und wieder in den für Phalangen sich öffnenden, für Latifundien gedehnten Ackerflächen Böotiens und Thessaliens. „Nirgends", sagt Nissen [1]), „findet sich auf so kleinem Raum eine gleiche Mannigfaltigkeit von Buchten, Vorgebirgen, Bergketten, Tälern, Hoch- und Tiefebenen, Inseln verschiedener Art beisammen." Es ist eine Buntheit der Naturformen und dadurch der Lebens-

1) Ital. Landeskunde I 216.

bedingungen und darum auch der Lebenstypen, wie sie auf Erden so nah nicht wieder zusammengedrängt sind. Es ist, als ob der Tiroler und der Portugiese, der Norweger und der Sizilier in einem Lande zusammenwohnen sollten. Ja, selbst in einer Landschaft — denn auch das geschlossenste griechische Staatswesen, das attische bildete sich erst aus dem Ausgleich der Schiffer, Berghirten und Bauern, d. h. dreier verschiedener Naturbedingungen. Dabei ist selbst das Bauernland wieder noch heute so zersplittert, daß im Gebirge und am Meere manche Güter weniger als ein Hektar groß sind und nur wenige, namentlich in Thessalien, hundert Hektar überragen. Und die ganze Landschaft, so frei von gleichen toten Massen, so bunt in Farben und Formen, so klar zerlegt, ja zerrissen bis in einzelne Blöcke, Büsche, Bäume! Aus dem ganzen Lande sprach so Begrenzung: aus seinem Umfang, aus seinen Mitteln und Gaben, aus all seinen Formen; aber in der Begrenzung lag die Individualisierung, die Verselbständigung der Einzelnen, die Mannigfaltigkeit.

Scharfblickende Geographen und kritische Historiker so gut wie romantische und spekulative Philosophen haben längst aus der Buntheit des griechischen Landes die Buntheit des griechischen Lebens, den individuellen Reichtum hellenischer Kultur erstehen lassen [1]). Auch der Blindeste kann ja nicht leugnen, daß sich das Leben stark nach Naturbedingungen formt; nur vom Denken will mans nicht einsehen, weil man das Denken noch nicht als ein Leben begreift. Man braucht darum noch lange nicht dem historischen Materialismus zu verfallen, der das Leben zum bloßen Produkt der Natur macht, während es doch die Natur frei spiegelt und fortsetzt, steigert und schließlich überwindet. Und wie sich hierin das Leben zur Natur verhält, so wiederum das Denken zum Leben, das für es Natur ist. Erst dem überschauenden Geist tut sich ja auch die Vielgestalt des Landes auf, die doch auch relativ ist. Die

1) Vgl. die Zitate bei Billeter a. a. O. 405 ff.

Erde im ganzen, schon der Orient insgesamt ist ja gewiß vielgestaltiger als das kleine Griechenland. Das persische Weltreich spannt sich in seinen Naturbedingungen von einem Extrem zum anderen, wie es bei Xenophon heißt, von der Sphäre, wo Menschen vor Kälte, bis zu der, wo sie vor Hitze nicht mehr wohnen können. Der Orient hat viel größere Gegensätze, aber sie wirken nicht als Mannigfaltigkeit, weil für den begrenzten Menschenblick die Unterschiede zu weit auseinander liegen und jedes Extrem in seiner Kolossalität allein erlebt wird. Alles ist riesig und darum einzig für den Beschauer. Riesig breiten sich Wüste oder Strom, Ebene oder Gebirge in das Land hinaus, auf dem Frost oder Tropenglut wie ein Fatum liegen. In ungeheurer Monotonie spricht die Natur, oder vielmehr sie schweigt, denn in einem Ton versinkt die Sprache. Die Natur überwältigt den Menschen im Orient; in Hellas aber spricht sie in Maß und Harmonie und darum erst mannigfaltig und doch nicht in so schroffem Wechsel „sengender Sommergluten und eisiger Winter", wie er in Persien zur dualistischen Weltanschauung treiben konnte[1]). Nein, schon Herodot, Hippokrates und Aristoteles rühmen die glückliche Mischung der Jahreszeiten in Hellas, während die gleichmäßige Wärme die meisten Orientalen erschlaffe. Die Gegensätze der Natur fehlen also nicht für den Hellenen, ja sie entfalten sich erst für ihn aneinander, da sie auf engem Raum überschaubar zusammendrängen. Sie beschränken sich gegenseitig in seinem Horizont, sie kämpfen vor ihm als Kampfrichter, als tertius gaudens; über den gebrochenen Horizont, über die wie im Streit zerteilte Natur wächst der Mensch hinaus, während er der ungebrochenen, der unzerlegten Masse erliegt. Geistig frei ward der Hellene, weil er überschaut, weil er Begrenztes vor sich hat; er ist in der Natur erst wirklich im Freien, während der Orientale in der einheitlicheren Natur wie eingeschlossen ist.

1) Vgl. Oldenberg, Kult. d. Gw. a. a. O. 78.

In der Seele des Griechen spielt seine Landschaft fort, wie im Dichter ein Erlebnis ausklingt und die Winde seiner Heimat leise verrauschen. Die griechische Natur mit der Vielheit ihrer Formen weckt die Vielheit des Lebens, die Vielheit der Menschentypen, die wieder sich gegenseitig erleben und im Genie alle zum Ausgleich kommen. Den griechischen Demos schildert so Platon und malt Parrhasios als ein Bild aller Leidenschaften, wie sie Sokrates erst in sich niedergekämpft haben soll. Im Griechen ist ein Streiten gleichsam aller Nationen, gleichsam aller Stile, in denen ein Platon zu schreiben versteht. Die griechische Natur ist gleichsam das Genie der Erde, ist ein seltener Zusammenklang ringender Formen. Und ein Genie weckt andere. Die griechische Landschaft ist selber schon ein Agon, wie es in ihr das ganze griechische Leben ward. Und der Wettstreit der Landschaftsformen schon ruft im Beschauer einen Wettstreit der Bilder, einen Reichtum der Vorstellungen, einen Agon auch der Seele hervor, eine innere Krisis, aus der erst das Genie sich bildet. Die griechische Landschaft wirkt so als eine beständige Erweckung, als eine Spannung der Aufmerksamkeit, weil in ihr eine Form gegen die andere kontrastiert. Ist es doch das erste Gesetz der Seele, daß sie in der Monotonie versinkt, im ewigen Gleichmaß abstumpft, daß der stete Blick ins Unbegrenzte sie entleert, das Bewußtsein verschwimmen läßt zum Traum und Schlaf. Denn das Bewußtsein erwacht nur an der Schranke und lebt nur in der Scheidung. Und darum träumen die Orientalen, während die Griechen wachen. Oder auch — darum fühlen die Orientalen, während die Griechen denken, ja zum erstenmal denken im vollen Sinne. Denn das Denken ist gar nichts anderes als die Steigerung des Bewußtseins, als der Begrenzungsprozeß der Seele, während das Fühlen ins Unbegrenzte sich auslebt. Und darum, kann man fortfahren, werden die Orientalen zu Schwärmern, die Griechen zu Kritikern. Und darum ist das Größte der Orientalen die

Religion; denn sie atmet im Unbegrenzten. Den Griechen aber verarmt die Religion, weil sie die Begrenzung suchen, und als Verendlichungen des Unendlichen, gleichsam als Ausschnitte der Religion, als Verengerungen ihres Horizonts bilden sie Kunst und Wissenschaft.

Der Kultus des Unbegrenzten hält das orientalische Denken im Banne der Religion. Atman ist dem Inder „unermeßbar groß“[1]) und verschlingt ihm die Welt und raubt ihm damit den Sinn für Kunst und Wissenschaft, diese Verweltlichungen und Ausformungen des Geistes. Den Upanishads gilt ein Beweis für die Vielheit, ja nur für die Zweiheit als unmöglich, und gegenüber Brahmas „Zweitlosigkeit“ versinkt den Indern die Vielheit als Traum. „Daher begreife ich wohl die Unendlichkeit und Unbegrenztheit, nicht aber die Endlichkeit und Begrenztheit“, sagt auch der chinesische Taoist Lieh-tszu, der Zeitgenosse eines Sokrates, der gerade das griechische Wesen zuspitzte zur Kunst der Begriffsbildung, gerade als Begrenzung (*ὁρίζειν*). Die ganze Kluft von Hellas und Orient in ihren Lebenstendenzen kann man nicht tiefer ausmessen und nicht schärfer bezeichnen als in diesem Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, der nur in unsrer vielseitigen Lebensentwicklung nicht mehr so stark empfunden wird. Höchstens fühlt der Russe etwa heute noch etwas von jener orientalischen Stimmung, wenn er die schirokaja natura, die unendliche Natur sich zuspricht, die er einsaugt aus dem unendlichen Horizont seiner gleichmäßigen Steppenebene, wenn er in seinen Leidenschaften und Launen gleich dem Steppenwind über alle Grenzen als kleinliche Hemmnisse hinwegstürmt. Im einzigen russischen Denker, der zu Europa sprach, in Tolstoi, mündete ja auch wie im Orient die Philosophie in Religion, die diesem modernen Antihellenen Kunst und Wissenschaft verschlang.

1) Deussen, Die Geheimlehren des Veda, 1907, S. 68 f. Vgl. zum persischen Kult des Unbegrenzten R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt S. 470 ff.

Wenn Schleiermacher recht hat, daß der Sinn für das Unendliche die Religion macht, dann wurden die Griechen immer irreligiöser, dafür aber wissenschaftlicher. Denn der Sinn für die Bestimmtheit macht die Wissenschaft, und die Griechen haben wie alle Menschen und Völker die Tugenden ihrer Fehler und die Fehler ihrer Tugenden. Will man sie darum schelten? Es liegt im Wesen menschlicher Entwicklung, daß sie durch Einseitigkeiten zur Vielseitigkeit kommt, daß sie ihre Organe erst einzeln ausbaut auf Kosten der anderen. Der alte Orient bildete so die Organe aus für das Unendliche, Eine und Ganze, für die religiöse, soziale, politische Bindung, bildete sie aus auf Kosten der Individualisierung und Differenzierung, die wiederum Hellas ausbildet auf Kosten der Organe für das Unendliche der Religion, die Einheit des Reichs und das Band der Liebe und Gemeinschaft. Dem alten Orient ist der Sinn für das Unbegrenzte, Kolossale, despotisch Beherrschende durch die Natur selber vorgezeichnet. Der Nil ist gleichsam der erste Pharao. Wie man für die russische Ebene die absolute Reichseinheit, für das Schweizer Alpenland die kantonale Gliederung „natürlich" fand, so sprach die Natur im alten Orient selber absolutistisch und in Hellas partikularistisch. Die Landesnatur ist nun einmal für ein Volk der gegebene Weg, ja ist ihm mitgegeben gleichsam als Leib; sie kann ihm lähmendes Schicksal, aber auch dienendes Material sein, das der Geist des Volkes zur Formung, zur Steigerung, schließlich zur Ueberwindung bringt.

Das hellenische Land sprach gleichsam schon polyphon, aber erst der Hellene machte Musik daraus; er erweckte erst den Polytheismus wie die Polykratie, die beide schon im Lande wie in ihrer Wiege schliefen; denn dieser hellenische Polytheismus war ja religiöser Partikularismus, stieg als Lokalkult aus den vielgestaltigen Formen der Natur auf, der „wunderredenden", wie es im platonischen Phädrus heißt. Und man muß ihm den lauschigen Nymphen-

zauber unter der Platane am Ilissos nachfühlen, man die Felsengiganten sich wälzen und krümmen sehen a Akropolis und in ihren schlangenhaft sich windenden Rä grotten erschrecken beim Krächzen und Flügelschlag Athenavogels; man muß auf Poseidons Dreizackmal Felsboden des Erechtheion oder in den wilden Eri schlund am Areopag hinabschauen, man muß sich am l lischen Silberquell erquicken, wie er zwischen den finste n Symplegaden der delphischen Felsenberge wie ein geflüstertes Geheimnis hervorrieselt, oder dort neben dem Schatzhaus der Athener den wild hervorbrechenden Steinblock anstaunen wie den Vorschrei der ersten Sibylle, die auf ihm sich hören ließ; man muß die wunderbar würzige Luft am Hieron vom Epidauros als Heilkraft einschlürfen oder im träumenden Mittag, wenn Phöbus seine glühenden Pfeile schießt, auf steiniger, struppiger Bergweide des Peloponnes in nickenden Büschen und Bocksprüngen den Panschrecken erleben. In dieser Natur voller Reize und Ueberraschungen, voller Seltsamkeiten und Zauberformen, voll predigender Felshöhen und flüsternder Quellen, voll einsam rufender Bäume und zitternder Büsche, voll jauchzender Sonnenhalden, voll schauernder Höhlen und schreiender Schlünde und Spalten und mystisch sausender Lüfte und Winde, man muß da nur wandern, um zu begreifen, daß da für eine erwachende Phantasie „alles voller Götter" war, wie es der erste Denker verkündete. Dieses ganze Land voller Gestaltung strotzt von lokalen Kulten und ist von Sagen übersponnen und birgt ein heroisches Leben, das in ihm wie zum Bilde stillgestellt ist. In diesem Lorbeer sieht man Daphnes Angst sich strecken, in jenem Felsen Niobes Schmerz erstarren, und die Insel dort gleicht dem versteinerten Schiff der Phäaken. Ja, die ganze Landschaft ist wie geschaffen zur Szene, die nur noch auf die Figuren wartet, deren Rolle in ihr schon vorgezeichnet liegt. Manche Bergeskuppe ruft als Thron eines Gottes nach dem krönenden Tempel, für manchen köstlich labenden

unter schattigem Laubdach möchte man einer gastlichen Nymphe danken, und manche attische Grotte ladet [illegible]r zur Wohnung im halbfertigen Heiligtum, das der Künstler nur nachzuglätten hat.

Denn wie die Religion ist dort auch die Kunst, die [illegible]dient, Vollendung der Natur. Wie die bunte Götterwelt, [illegible]s den lokalen Eigenarten, aus der vielgestaltigen Natur [illegible]swuchs, so haftet auch die griechische Kunst mehr als irgend eine am Boden. Denn dieser Boden ist der steinigste, gestaltetste der Erde, der sich dem Meißel der Plastik, der hellenischsten Kunst entgegenstreckt. Er ist, wie Aristoteles die Natur schaut, der Stoff, der schon auf die Form hinstrebt. Und es ist, als ob der Boden, der im Orient noch als anorganische Masse lagert, hier sich organisieren wollte, um schließlich den Menschen herauszusetzen. Es ist, als ob das Körperliche hier durch gesteigerte Figurierung sich artikulieren, durch feinste Struktur sich veredeln, sich aufrecken wollte zum Geistigen. Und die Erde erhebt sich zur höchsten anorganischen Gestalt, sie kristallisiert sich nicht nur in der gegliederten Form, nein auch im Stoff, und reiche Lager feingeäderten kristallinischen Kalks locken zumal den attischen Künstler aus diesem Marmor den Menschenleib hervorzuholen, der schon in ihm schläft. Und zur weiteren Bearbeitung bietet der attische Boden noch Metalle und vor allem den zu allen Formen bildsamen weichen Ton am Strande von Phaleron. Ja, der Töpfer und der Steinmetz haben die attische Kunst groß gemacht, und das echteste Athen arbeitet im Kerameikos. Nirgends wurzelt die Kunst so tief im Handwerk, nirgends hängt sie so fest am Volke, weil sie so am Boden hängt, am naturgegebenen Material. Nicht in unsern Sammlungen, nur im Athener Nationalmuseum mag man aus der Fülle der Kleinkunst, aus diesen Massen von Grabsteinen, Vasen, Statuetten, den demokratischen, ja familiären Charakter der griechischen Kunst erkennen, die tief hineinreicht ins häusliche Tagesleben und im Volksgemüt

ihre Wurzeln schlägt. Aber auch die hohe Kunst zieht ihre Kraft aus dem Boden. Die Tempel sind kein fremder Aufputz auf der Akropolis, sondern sie wachsen an ihrem Rande organisch empor wie Blumen aus dem Beet, wie Finger aus dem Handteller. Diese Säulenhallen sind nur wie Aufschließungen der halb schon geformten Masse des Burgfelsens, der selber wie ein nur geschlossener Tempel daliegt. Und er buchtet sich selber schon an einer Seite zum Theater, an dem nur Sitzstufen und Orchestra noch zu glätten waren. Keine künstliche Romantik weltbedeutender Bretter mit Pappkulissen und Dekorationslappen im Lampengeflimmer, nein, eine freie Szene, aus dem Naturboden selber geschlagen und mit dramatischem Leben erfüllt, wenn die Natur überschäumt und als Dionysoskult im Brausen des jungen Weins auftreibt zum Tanz und Spiel. Doch in aller Leidenschaft die Handlung so leuchtend klar wie der blaue Himmel darüber und so wuchtig und plastisch geformt wie die braunen Berge und die schimmernden Tempel rings umher und mit dramatischen Figuren, die wie Säulen vor der Cella sich gelöst haben vom Rhythmus der Chormasse.

Ja die ganze griechische Kultur mutet an wie aus dem Stein herausgemeißelt, als seien aus Felsen Säulen, aus Säulen Menschen geworden. Ach, diese griechischen Menschen lebten ja selbst als Städter ganz anders auf dem Naturboden als wir. Sie stiegen und stürzten mit dieser Natur. Sie schritten zur Höhe zu tagen, zu richten, zu beten. Auf der Höhe des Ardettos leisteten die Heliasten den Richtereid. Auf der Höhe der Pnyx bot sich ein Steinwürfel zur Rednerbühne, und dann sprachen die Staatsmänner vom Fels zum Meer, das vor ihnen blaute, zum Meer, auf dem Athens Zukunft lag, während das lauschende Volk hinüberschaute zu den alten Göttern der goldleuchtenden Akropolis. Und die Natur selber hatte die düstere Felsenhöhe des Areopag zum heiligen Blutgericht bereitet und zwei Steine gegenübergelegt zum Stand für Kläger und

Beklagten und nahe dabei für den Verbrecher den drohenden Felsenschlund der Erinyen aufgetan. Drüben wieder höhlten sich Gefängniskammern, dort wieder sanken die Leiber Hingerichteter hinab ins Barathron. Und auf jenem Hügel thronten die Musen und auf diesem die Nymphen, und zwischen zwei anderen lag schon der Platz hingebettet für das herrlichste Stadion. Wahrlich, die Natur hatte hier alles vorgezeichnet, was der Mensch vollendete.

Ja, diese Natur sprach beständig in bestimmten Formen, in lauter abgegrenzten Erscheinungen, von keiner Allgewalt überströmt. Jeder Gott hatte seinen ὅρος, seinen heiligen Bezirk, seine besondere Gestalt und Gewalt. Heute noch kann man in der Hephästosgasse beim alten Kerameikos im Zusammenklang der Hammerschläge die Stimme des Schmiedegottes vernehmen und am Ilissos in plötzlichem Windstoß die entführende Gewalt des Boreas spüren. In schärferem Umschlag wehen die Winde dort, und kurze Gewitter brechen herein mit Blitzen wie aus heiterem Himmel; rascher schlägt Tag in Nacht um und Wärme in Kälte; auch der Unterschied von Sonne und Schatten macht sich so viel empfindlicher als in unserer Zone. Als Ueberraschungen mit greller Bestimmtheit steigen die Felsenberge wie die Akropolis aus der Ebene auf, zeichnen sie scharf ihre Umrisse in den blauen Himmel hinein, und selbst die Wolken liegen bisweilen in massiver Plastik auf dem Pentelikon wie werdender Marmor, wie ein Vorspuk weißer Säulentrommeln. In scharfen Zacken schneiden die Landzungen ins Meer, und auch hier wieder steigert der Mensch noch die Naturformationen; denn die Wohnstätten liegen zumeist auf Rändern und Spitzen von Küsten und Höhen und sonst schon von der Natur betonten Orten. Weiter auseinander mit weniger Uebergängen von Höfen und Dörfern, wie abgeschnitten liegen die Städte in diesem Lande, von dem heute zwei Drittel als Bergwüste unbenützt bleibt. Abgesonderter und nur selten in waldigen Massen ragen Baum und Busch in der

steinigen Heide, wo auch die Pflanzen wie versteinert anmuten und selbst Flüsse versandet stillstehn. Wie gemeißelt in harten Formen, in scharfen Konturen strecken sich die knorrigen Oelbäume und der Phrygana stachliges Gestrüpp und die starren Kakteen in die klare Luft, in der auch Ruf und Ton so hell und rein wie im scharfen Staccato erklingen.

Es ist klar, wie eine solche Natur zum Geiste spricht. Alles liegt da in festen Formen; klar geschnitten, wie vom Meißel gebildet, alles schon mehr oder minder individualisiert und artikuliert, als wolle es Wort und Begriff werden. Alles unbewegt in reiner Sonnenluft, alles Stein, der im Lichte offenbar wird. Wohl ists ein Land voll Staunen, voll Ueberraschung in der Natur und darum „voller Götter", voll bemerkenswerter Gebilde und Kräfte, die da wohnen und wirken. Aber alles in Grenzen, alle Formen geschlossen und abgeschnitten, alle Veränderungen kurz und plötzlich, selbst die Winterstürme aprilhaft und die meist vertrockneten Flüsse nur kurzlebig als Gießbäche; plötzlich versiegen die Quellen, brechen Felsspalten auf und zittert der Boden in diesem erdbebenreichsten Land Europas [1]). Es fehlt mehr oder minder das lange Vorbereiten der Jahres- und Tageszeiten, die sich aufdrängende Wetterstimmung [2]), das Verschwimmen im Nebel, das Verschleiern in langsamen Wolkenzügen, das allmähliche Einlullen in Dämmerung, es fehlen Dickicht und Dunkel nordischer Waldestiefen wie rauschende Ströme und tropisch quellende Ueppigkeit der Blüten und Früchte, die Pflanzenwelt als Massenentfaltung. Kurz, es fehlt das große Wachsen und Welken, das stille, unendliche Weben und Ziehen in der Natur, sozusagen das Geschichtliche in ihr, es fehlen die Uebergänge, die Entwicklungen. Es fehlen aber auch die in Raum und Zeit mächtig und voll, breit und lang sich ausladenden Natur-

1) Vgl. näheres und Zeugnisse hierüber bei W. Capelle, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1908, S. 604, 609, 612 f.

2) Vgl. Pfuhl, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1911, S. 25.

kräfte des Nordens und auch der Tropen. Insgesamt, weil diese Natur in Grenzen spricht, spricht sie weit mehr in stehenden Formen und Bildern, als im Werden und Wirken, als in Entwicklungen und Kräften, die durch Uebergänge und Ueberschreitungen alle Grenzen verwischen. Und wie nun der griechische Mensch die griechische Natur steigert in Kunst und Religion, in Staat und Wirtschaft, kurz in seinem ganzen Leben, so tat ers erst recht in seinem Denken. Man versteht die griechische Weltauffassung erst, wenn man sie als eine fortschreitende Grenzsetzung begreift und damit als eine Vollendung der griechischen Natur. Gewiß erschaut die erweckte Phantasie diese Natur voll Staunen, empfindet sie voller Götter, und auch die griechische Philosophie beginnt mit dem Staunen, mit dem weit geöffneten Auge; aber die Götter, all die Zaubergebilde und Wunderwirkungen zeigen sich begrenzt und damit faßbar; ruhiger, schärfer stellt das Auge sich ein, klärt sich zum Schauen, das Schauen schließlich zum Denken, und aus Göttern werden Bilder, aus Bildern Begriffe. Kraft und Entwicklung aber, die schon in der griechischen Natur so auffallend zurücktreten, schiebt das griechische Denken immer weiter zurück, gerade je höher es ansteigt. Ja, es ist seine stille Tendenz, Wirken und Werden möglichst aufzusaugen in die Welt des Seins. Dynamismus und Evolutionismus, diese Grundrichtungen des modernen Idealismus und Naturalismus sind in der griechischen Philosophie wenig, ja immer weniger vertreten.

Und überhaupt, wir sollen die Griechen nicht nur nach uns verstehen, und nicht mit modernen Erwartungen und Bestimmungen an sie herantreten. Denn wir vernichten den ungeheuren Lehrwert der Geschichte, wenn wir die Fremdheit aufheben, die Gegensätze der Zeiten und Völker verwischen. Schon jede einzelne Philosophie und erst recht die gesamte Philosophie jeder Zeit und jedes Volkes ist ein anderer Lebensprozeß, aus einem anderen Denkwillen

geboren, auf andere Werte hin orientiert. Das griechische Denken entwickelt sich so sehr nach anderen Richtungen als das unsere, daß es immer unmoderner wird, daß seine ältesten Lehren oft uns näher stehen als seine klassischen, ja daß die alten Orientalen uns vielfach in der Tendenz verwandter sind als die Griechen. Wie vieles, was ihnen fehlt, teilen wir eher mit dem Orient: den Kultus des Einen und Unendlichen, den Schwärmersinn der Mystik und Symbolik, den Rausch der Fülle und des Luxus, den Sinn für große Machtexpansion, für Repräsentation und Uniform, für Reichskonzentration und Beamtenhierarchie, für Zahlenordnung und Technik, wie schon das große Reich sie dort forderte, und insgesamt den Sinn für Kraft und Masse. Aber Kraft und Masse gerade verachtet der Grieche als barbarisch, denn sie sind unbegrenzt oder überschreiten doch das Maß, das er sucht. Wie die ganze griechische Kultur, so muß man auch das griechische Denken verstehen als eine fortschreitende Ueberwindung von Kraft und Masse, d. h. als fortschreitende Formung, Begrenzung. Der Grieche haßt die Kraft, er verachtet im Grunde schon die gewöhnliche Kraftentfaltung, die Arbeit, und er kann sich für die Sünder in der Hölle keine schlimmere Strafe denken als die ewige Arbeit des Sisyphos und der Danaiden; er hält die Arbeit seinem *καλοκἀγαθός* eher fern, und manche Berufstätigkeit schließt er (z. B. in Theben) von politischen Aemtern aus. Dabei bezahlt er eher den Theaterbesuch der Bürger als die Arbeit der höchsten Beamten, und er mißachtet die Sophisten, weil sie das Lehren zum bezahlten Beruf machen. Er schätzt überhaupt den Menschen nicht nach dem, was er wirkt, sondern was er ist. Er sucht überall statt der wirkenden Kraft den stehenden Typus in Bild und Begriff. Er denkt eben weniger praktisch wie der Orientale und der Moderne und dafür theoretisch und darum eher philosophisch.

Die Kraft haßt er vor allem als Macht, die das

Maß überschreitet; er kennt nicht die göttliche Schöpferkraft [1]) und duldet nicht eines Herrschers Despotenkraft. Die Ursachen sind ihm nicht Werte, die Ursprünge nicht heilig. Die dumpfen Urwesen Uranos und Kronos läßt er stürzen, um jüngere, differenziertere Götter der Ordnung zu erheben und sie zu verehren in klaren Figuren reinliniger Tempel, die auf der Akropolis über das wilde Geschiebe gigantischer Felsen triumphieren. Giganten und Titanen, die brutalen Kraftwesen läßt er besiegt von den Göttern der Formung gefesselt im Tartaros seufzen. Herakles selbst, der doch so kulturfreundliche Kraftheld, der von orientalischen und makedonischen Königen und römischen Kaisern zum Ahnenvorbild erkorene, darf seine Arbeiten nur gezwungen leisten in fremden Diensten und wird von den Attikern auf der Bühne beklagt oder als Säufer und Fresser verlacht! Mochten ihn Könige sich zum Wappen wählen, der Grieche vertreibt seine Könige, er mordet seine Tyrannen, er läßt die Heldengröße in der Tragödie zu Tode führen, er verbannt seine übermächtigen Staatsmänner im Ostrakismos und er kredenzt dem unheimlichen Genie als δεινός den Giftbecher — denn alle Größe ist Hybris, ist eben als Uebermaß Schuld, die Strafe fordert. Dem Griechen graut vor dem Superlativ und sei es selbst der moralische eines Aristides, der als der Gerechteste verbannt wird. Die griechische Geschichte, die griechische Mythologie, die griechische Tragödie und Komödie, sie sind nicht zu verstehen ohne den griechischen Haß gegen die Kraft, gegen das Uebermaß, ohne diese beständige Selbstgeißelung eines Volkes, das beständig sein Bestes opfert. Anders als es gemeint war, gilt das feine Wort jenes Franzosen: ein großes Volk dürfe keine großen Männer haben. Die Griechen aber waren ein großes Volk, weil sie so viel große Männer hatten, am meisten

1) Vgl. Rohde, Die Religion der Griechen S. 10 f. Und doch hatte der Orient schon die Lehre der alleinigen göttlichen Kausalität ausgebildet (Schneider a. a. O. S. 54).

vielleicht von allen Völkern. Und doch, sie hatten sie gerade, weil sie sie nicht haben wollten, weil sie ihre Großen beständig beschränkten, weil sie keinen allmächtig werden ließen. Die griechische Größe wuchs wie die Hydra: die Beschränkung trieb sie erst recht zur Fülle, die Fülle wiederum zur Beschränkung, die nun die Größe nach innen wachsen ließ, sie vergeistigte. Und so ist auch die griechische Philosophie eine beständige Abklärung des Ueberschäumenden, eine fortschreitende Abtragung von Kraft, Leidenschaft und Wunder in Form, Vernunft, Gesetz, d. h. eine fortschreitende Umwandlung des Uebermaßes in Maß, eine Umschaltung des Irrationalen in Rationales. Die griechische Philosophie will fassen, und dazu muß sie Kraft, Leidenschaft und Wunder überwinden als das Unfaßbare. Sie will wie die griechische Natur den Schaum und Rausch des Werdens gleichsam aufsaugen, kristallisieren zu Marmorbergen von scharfer, reiner Kontur, und sie will wie die griechische Kunst das Leben ausmeißeln zu reinen Typen, sie will den Sinn der griechischen Kunst aussprechen, das letzte Fazit aus ihr ziehen, die selber Sinn und Fazit der griechischen Natur ausspricht, indem sie die Welt zur Ruhe und Klarheit bringt in ewigen Formen. Die ganze griechische Ethik ist ein Niederringen der flackernden Leidenschaft, der unbegrenzten durch die Vernunft, die maßvoll begrenzt. Die ganze griechische Welterkenntnis ist der Versuch, ja die Kunst, Kraft und Wunder aus der Welt auszuschalten. Gewiß, die Philosophie beginnt nach Platon und Aristoteles mit dem Wunder, mit dem θαυμάζειν, aber sie beginnt eben nur damit und endet vielmehr mit dem nil admirari, und von den 7 Wunderwerken des Altertums steht keins im griechischen Mutterlande, dem das Kolossale fremd bleibt. Denn mit der Kraft haßt der Grieche die Masse, da sich beide bedingen. Er versteht nicht die Kraft, die sich die Masse unterwirft; er versteht sich nicht auf Eroberung. Klein blieben die griechischen Staaten und sie schämten sich

nicht. Der platonische Staat ist mit 1000 Bürgern zufrieden und darf über ein bestimmtes Maß nicht wachsen, weder an Bevölkerung noch an wirtschaftlichen Gütern.

Wie fremd klingt dies alles modernen Ohren! Wir haben keine Götter, weil wir keine ruhenden Werte mehr haben, weil wir eingeschworen sind auf unendlichen Fortschritt und Entwicklung als einzige Werte, als selbstverständliche Rechtfertigungen aller Wandlungen. Wir suchen und schätzen immer das Neue und Originelle, und Stillstand ist uns Verfall. Platon aber weiß der ägyptischen Kunst nichts Schöneres nachzurühmen, als daß sie seit 10 000 Jahren dieselben Gefäße in denselben Formen bildet, und er verpönt im Staate jede musikalische Neuerung und künstlerische Bereicherung. Man wird sagen, Platon ist ein Reaktionär, der sich dem hellenischen Leben entgegenstemmt. Aber man verkennt den großen Geist, indem man ihn nur gegen sein Volk stellt. Er steht zu seinem Volk wie dieses Volk zur Natur. Er überwindet gerade, indem er steigert und die Konsequenz zieht. Ist Platon ein Reaktionär, so geht er nur mit der antiken Lebenstendenz. Denn der Idealismus der Alten schaut eher r ü c k w ä r t s als vorwärts, wie ja Platon seinen Idealstaat auch als attischen Urstaat vorführt. Wie das Lateinische selbst die Wandlung zum Neuen nur mit dem Präfix re- auszudrücken erlaubt (in Reformation und Revolution), wie dem Römer selbst das Erobern kein Erweitern der Sphäre bedeutet, sondern in provinciam redigere, so ist ihm der novarum rerum cupidus ein Verbrecher, und so scheint auch dem Attiker ein Sokrates schuldig als *καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων*. Die Antike kennt keine Fortschrittspartei, und das Wort Entwicklung findet in den klassischen Sprachen kaum eine Uebersetzung und jedenfalls in den klassischen Kulturen keine Resonanz. So müssen wir unsere selbstverständliche Lebensrichtung, die das Neue, Moderne, Originelle als solches wertet, völlig umkehren, um das antike Leben und vor allem das antike

Denken zu verstehen. Wenn der moderne Autor den Ehrgeiz hat, Unerhörtes, Eigenartiges zu bieten und dabei nur oft sich mit fremden Federn schmückt, leiht der antike Autor eher seine Feder den großen Namen der Vergangenheit und stellt seine Weisheit unter die Aegide der Alten und Aeltesten. So erklärt sich eine Erscheinung, die in der Neuzeit kaum eine Parallele hat, die große unechte Literatur des Altertums, die gerade für die antike Philosophie eine große, kritisch gefährliche Rolle spielt. Denn durch das ganze Jahrtausend griechischer Kultur werden den Größen der Vergangenheit zugleich massenhaft Schriften und Briefe angehängt, deren Unechtheit oft in die Augen springt, oft aber so schwer nachweisbar ist, daß sie auch die echten Schriften des Autors in den Verdacht hineinreißt. So erschwert die Antike selber uns die Auffassung ihrer geschichtlichen Entwicklung, weil sie sich selber nicht vorwärts auf solche Entwicklung, sondern rückwärts auf den Typus hin orientiert. Das griechische Geistesschaffen gibt sich gar nicht als ein Schaffen, als Bildung eines Neuen, sondern als Finden eines schon Vorhandenen oder als Nachbildung eines Alten, gleichsam als Kult eines Typus [1]). Der griechische Dichter und Künstler will nicht oder soll wenigstens nicht Neues erfinden, sondern A l t e s immer besser darstellen. Und darum bildet er immer dieselben Mythen und Gestalten und darum sie immer schöner. Gerade die äußere Schranke trieb die Entwicklung nach innen, gerade die Begrenzung des Stoffes trieb zur Ausbildung der Form. Mochte der Orient in der Erfindung schwelgen und seine Phantasie entladen in der

1) Man erfindet nicht, man „findet" als erster die (begrifflich präexistent gedachte) Tragödie oder Malerei; v. Wilamowitz, (Kultur d. Gegenw. I 8^3 S. 4, vgl. auch Pfuhl, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1911, S. 15) erinnert, wie Homer, Orpheus, die Sibylle namengebend wurden für die Produktion vieler Jahrhunderte und Hippokrates, Theognis u. a. viel Unechtes von Späteren auf sich nehmen mußten (S. 48) — und so erst recht die Philosophen.

Fülle der Fabelstoffe, der Grieche formte seine begrenzten Stoffe, seine überlieferten Typen und ward Meister gerade in der Beschränkung. Der griechische Geist kam zu seinem wunderbaren Fortschritt, gerade weil er ihn nicht suchte, ja eher verpönte, und weil er sich nicht entwickeln wollte und sollte, kam ihm die Entwicklung von innen her, aus der geheimen Tiefe; er überwand das Gegebene, indem er es idealisierte, ward ein Neuerer nur als Erneuerer des Alten und fand die reichste Zukunft, indem er die Vergangenheit suchte.

Die griechische Kunst ist eine Art Ahnenkult in doppeltem Sinn: sie bildet die alten Stoffe nach den alten Meistern, sie gibt sich als Nachahmung, als Typendarstellung und darum am echtesten, vollsten als plastische und auf der literarischen Höhe als dramatische Mimik, insgesamt als Mimesis. Nicht Schöpfer will der griechische Künstler sein, sondern Meister, Könner und Kenner, τεχνίτης und σοφός, und darum steht er mehr als der moderne, teils dem Handwerk nahe, teils der Wissenschaft. Und so geht auch die antike Weisheit gleich der antiken Kunst mit dem Handwerk zusammen in der Form fast zünftiger und patriarchalischer Gebundenheit. Die antike Philosophie wird selber wieder eine Art Ahnenkult, obgleich sie gerade mit der Ueberlieferung bricht und das Individuum befreit. Wie bestimmte priesterliche Funktionen für bestimmte Götter, vererben sich ja vielfach die antiken Berufe fast als Geheimweisheiten in bestimmten Familien, die einen Archegeten, einen Zunftheros als Ahnherrn verehren, den sie als Archetypus nachahmen. Und nun überläßt Heraklit das ererbte Priesteramt dem Bruder, und Sokrates, der Dädalide, läßt wie schon Pythagoras den ererbten Meißel liegen und geht auf die Straße, um zu philosophieren, und Platon der Kodride verzichtet auf die hohe Politik seines Geschlechts, und Aristoteles, der Asklepiade, treibt statt der ärztlichen Praxis reine Theorie. Welche ungeheure Revolution des Lebens,

welch gewaltige Neuerung für die Menschheit brachte hier die Philosophie, indem sie den Menschen aus dem ererbten Beruf, aus der Familientradition, aus der Zunft befreite, indem sie das Privatleben entdeckte, worin J. Burckhardt ihr einziges großes Verdienst sieht. Und doch wie still vollzog sich diese Revolution! Schon darum so still, weil sie nicht Revolution, nicht bloße Befreiung blieb, den Menschen gar nicht rein privatisierte, sondern einem neuen Beruf zuführte, aber einem frei gewählten, einer neuen Zunft, aber einer geistigen, einer neuen Familie und einem neuen Kultus. Auch die griechische Philosophie pflanzt sich patriarchalisch-zünftig fort nach Typen, d. h. in Schulen, die eben Intellektualisierungen, freigeistige Umbildungen der erblichen Priesterschaften und Zünfte bedeuten. Denn θίασοι, d. h. Orden, religiöse Vereine sind die Philosophenschulen, und sie sinds wohl auch rechtlich [1]). Man hat die Pythagoreer den geistlichen Ritterorden, die Kyniker den Bettelmönchen verglichen. Die Schule der Platoniker heißt nach dem Akademosgarten, wo Platon ein Musenheiligtum errichtet und selber zum Kult eine Statue erhielt. Denn die Schulen feiern ihre toten Stifter als Heroen und ihre Geburtstage als Feste und benennen sich ja vielfach nach ihnen als Pythagoreer, Epikureer usw. ganz wie die Dominikaner, Franziskaner sich nach dem Heiligen benennen, dessen Vorbild und Vorschrift sie nachleben — und auch die griechische Philosophie ist eben nicht nur ein Denken, sondern ein Leben, ein Gemeinschaftsleben, ein geistiges Familienleben und ein treues Nachleben im steten Rückblick auf den toten Scholarchen als den geistigen Zunftbegründer und Ahnherrn [2]).

---

1) Vgl. Usener, Preuß. Jahrb. 1884. Diels, Philos. Aufs. zu Ehren Zellers 1887. Wilamowitz, Phil. Unters. 4, Exkurs I und II, Kultur d. Gegenw. Staat und Gesellsch. d. Gr. S. 50. Weitere Literatur und die Einwände von Th. Gomperz, Griech. Denker II 562³.

2) Auf Familiencharakter weisen die Spuren der Erblichkeit im Scholarchat und die hohe Rolle, die das Testament der Philo-

Mehr und mehr werden die großen Denker zu Heiligen, denen man Legenden anhängt, und so ist auch die ganze unechte Literatur nicht als grobe Fälschung, sondern als pietätvoller Ahnenkult zu beurteilen. Sie ist kein fremdes Reis, sondern natürliche Auszweigung am Baum der griechischen Literatur; denn im Grunde ist auch Platon, sind alle, die dem Sokrates ihre Weisheit in den Mund legen wie die Homeriden dem Homer und die Orphiker dem Orpheus und wie die Historiker ihren Helden, solche „Fälscher", ja alle Dramatiker und alle Plastiker sind es; denn sie geben sich alle als Nachahmer eines Vorbilds.

Als Typennachahmung gibt sich die griechische Philosophie wie die griechische Dichtung [1]) und Kunst, wie der griechische Kultus, der die heilige Handlung darstellt, ja, wie die griechische Politik, wenn sie einen Staat nicht durch Eroberung erweitert, sondern durch Anlegung einer Kolonie, die das Herdfeuer der Metropole weiterträgt und sie damit im Ebenbild fortpflanzt. Der Typus regiert, und der Fortschritt fließt heimlich ein in die beständige „Mimesis" als Ausschreiten in gegebenen Bahnen. Als Mimesis der Typen gibt sich das ganze griechische Leben wie das ganze griechische Denken, und als Mimesis der Typen erklärt es die Welt. Wie Aristoteles so selbstverständlich die Kunst als Mimesis faßt, so sind alle Dinge schon bei den Pythagoreern Mimesis der Zahlen und bei Platon Mimesis der Ideen. Denn Vorbilder sucht der griechische Denker für das Objekt wie für das Subjekt, für die Dinge nicht minder wie für sich selbst. Wie Platon sich selbst dem Typus des Sokrates unterstellt, durch dessen

sophie spielte. Bruns, Zeitschrift der Savignystiftung I, 1880, S. 1 bis 52. Hug, Festschrift der Zürcher Philologenversammlung 1887. Th. Gomperz, Wiener Sitzungsber. 141 (1899), VII. Abh.

1) Christ, Griech. Literaturgesch. S. 227 [6] erklärt den Mangel großer Entwicklung bei Pindar aus dem fest vorgezeichneten Typus, der dem antiken Dichter zu individueller Empfindung nur kleinen Spielraum läßt.

ideale Maske er als nachahmender Dialogiker spricht, so gibt er der Welt die Ideen als Vorbilder, als Typen zur Nachahmung. Und ein Typensuchen ist das ganze griechische Denken. Typen sind die Ideen des Platon wie schon die Begriffe des Sokrates und noch die Formen des Aristoteles, Typen sind auch die Zahlen des Pythagoras wie die Elemente des Empedokles, die Homöomerieen des Anaxagoras und die Atome Demokrits.

Was ist aber dieser Typus, der so allmächtig das griechische Denken wie die griechische Kunst und Kultur überhaupt beherrscht? Zunächst einmal bedeutet er ein Festes, Seiendes, Substantielles, und damit tritt das typologische griechische Denken in tiefen Gegensatz zum modernen Denken und Leben, das ebenso entschieden auf die Funktion geht. Ewig merkwürdig bleibt es, daß die Griechen so erstaunlichen Tiefblick hatten für die substantielle Gliederung und räumliche Ordnung der Welt und dabei so wenig Sinn für Geschehen und Entwicklung in ihr, daß sie, die doch mit ihren Elementen und Atomen, mit ihrer Geometrie und z. T. schon mit dem heliozentrischen Weltbild der Naturwissenschaft auf Jahrtausende hinaus Bahnen wiesen, für die Erkenntnis der Naturkräfte so wenig leisteten und bei allem Bewußtsein allgemeiner Naturgesetzlichkeit doch so wenig Naturgesetze entdeckten. Wir aber suchen gerade Kräfte, Gesetze, Entwicklungen; Kräfte als Bewegungsursachen, Gesetze als Bewegungsgleichheiten, Entwicklungen als Bewegungsfortschritte. Denn uns ist ja die Bewegung unendlich fruchtbar und Quell und Wert des Lebens und Seins; die Griechen aber mißachten die Bewegung, wie gesagt, schon als Arbeit, während unserm Wirtschaftsleben die Arbeit neben dem Kapital, und wieder das mobile Kapital neben dem immobilen immer wichtiger ward; wir mobilisieren alles und suchen im Leben wie im Denken möglichst Substanz in Funktion aufzulösen; die Griechen umgekehrt suchen die Funktion in S u b s t a n z zu bannen und die Bewegung

möglichst aufzufangen, zu stauen in Ruhe. Der Grieche will stabilisieren, monumentalisieren, will das Leben wie im Stein stillstellen, auf reine ruhende Form bringen wie seine Landschaft. Er wird Plastiker, um Bewegung in Ruhe darzustellen; er wird aus einem Epiker ein Dramatiker, um Geschehen in Bild umzugießen. Er wird Historiker, wie v. Wilamowitz findet, gerade nicht in wissenschaftlicher Wertung der Geschichte, sondern um zu heroisieren und zu moralisieren [1]). Denn mit Aristoteles schätzt er die typisierende Poesie als „philosophischer" ein wie die Geschichte. Aber er wird auch Moralist, um flackerndes Pathos in unerschütterliches Ethos zu festigen. Und er wird Weltweiser, um die Wechselfülle der Welt auf ruhende Prinzipien abzutragen. Immer mehr wird dem griechischen Denken der Rausch zur Ruhe, die Weltentwicklung zur Weltordnung, die Kosmogonie zur Kosmographie. Im Anfang noch schwelgend im unendlichen Wandel der Welten empfindet es schon in Heraklit das Werden als Widerspruch, und bald siegt im Eleatismus die reine Substanzialisierung der Welt, die völlige Leugnung der Bewegung. Mochte der Eleatismus als Extrem überwunden werden, nur die Einheit seiner Weltsubstanz ward überwunden, aber der Substanzialismus festgehalten, und seine Verwerfung des absoluten Werdens, des Entstehens und Vergehens beherrscht die folgenden Natursysteme, ja noch das des Aristoteles, der die Welt zur Ewigkeit stabilisiert und damit auch die Schöpferkraft verleugnet. Kein Zweifel, daß der Eleatismus aus der Tiefe des griechischen Wesens kam. Siegt er nicht auch bei Platon über Heraklit als die ruhende ewige Idee über die sinnliche Welt des Werdens? Und auch dem Pythagoreer steht das Bewegte auf der Seite des Unvollkommenen und auf der Seite des Vollkommenen das Unbewegte. Und auch für

1) Kult. d. Gegenw. I 8, S. 4; vgl. II 4, 1, S. 2 und 30 (den Versuch, sich in eine Vergangenheit hineinzudenken, hat kein Grieche gemacht).

Aristoteles sind die Weltsphären immer werdensfreier, je näher der Gottheit, die selber unbewegt ist als ewige Form. Und die ganze Welt ist ihm als Stoff nur strebend zum ruhenden Ziel der Form, die ganze Welt ist ihm Streben zur Statue. Und so ist die ganze griechische Philosophie eine Abschäumung, Abklärung, Stillstellung der Welt, eine geistige Plastifizierung. Das griechische Denken sucht rein geistig, was schon materieller die griechische Kunst sucht, die selber nur die griechische Natur steigert: sie will zur ruhenden Form kommen, sie will die Welt reinigen von den Schlacken des Werdens, sie zurückführen auf die reinen Typen ewigen Seins.

Wir aber suchen anderes in der Philosophie; wir treiben sie aus einem ganz anderen Lebensgefühl heraus, und darum bedeuten uns dieselben Begriffe in denselben Terminis anderes: die Kategorien sind bei Aristoteles Seinsprädikate, bei Kant Funktionsrichtungen, die Ideen sind bei Platon konstitutiv, bei Kant regulativ, bei Platon eben substanziell, bei Kant wie mehr oder minder auch bei Schopenhauer, Hegel und Herbart funktional. Wenn Bacon nach Aristoteles noch von „Formen" spricht, so meint er in Wahrheit Ursachen und Gesetze, und wenn Leibniz noch antikisierend seine Monaden „formelle" Atome nennt, so meint er tatsächlich Kraftatome. Formen ruhen in Vollendung als Seinsprägungen, Ursachen aber, Kräfte und Gesetze sind Werdensquellen. Der Grieche denkt aus seiner klaren Steinlandschaft heraus Gedanken als plastische Typen, als reine Bilder. Der deutsche Idealist aber denkt aus dem Zimmer oder auch aus dem dämmernden Wald und dem dunklen Schoß der Natur heraus; er denkt aus dem Dunkel zum Licht, aus dem Inneren zum Aeußeren, vom Keim zur Pflanze, er denkt Entfaltungen, und das Prinzip der Entwicklung, zuerst vom Winzerssohn Cusanus ausgesprochen, liegt urwüchsig im deutschen Denken, ihm ebenso natürlich, wie es der griechischen Natur fremd ist. Der Deutsche strebt

und webt, indem er denkt; der Grieche schaut und meißelt, indem er denkt. Gewiß gibt es Uebergänge, gewiß kann man nicht laut genug betonen, daß alle Volks- und Zeitgegensätze relativ sind, aber man faßt die Uebergänge klarer aus den Gegensätzen als die Gegensätze aus den Uebergängen, und didaktisch bleibt die Schärfung nützlicher oder doch unschädlicher als die Vermischung.

So nehme man weiter das hellenische Denken möglichst antipodisch auch zu dem, was man spezifisch modern als Amerikanismus zu bezeichnen pflegte. Denn dem echt hellenischen Geist fehlt wie die rage du nombre so der Sinn für „business" und „time is money", der Eifer für Technik insgesamt, der vorwiegend praktische Sinn. Nicht, daß dieses ideenreichste der Völker aller praktischen Erfindsamkeit bar gewesen wäre: Diels [1]) kann uns griechische Erfinder der Dampfmaschine, der Telegraphie, der Artillerie, des Automaten vorführen; aber es sind Griechen meist der Früh- oder Spätzeit in den Kolonien, in der Berührung mit dem Orient und mit Herrschaftsaufgaben, wie sie das Mutterland nicht bot, und wenn auf irgend einem Gebiet der Einfluß des Orients sichersteht, so ist es das technische [2]). Wenn man schließlich fragt, was die Griechen an sich selber hervorheben, und sie wie die Inder als philosophische Völker von den unphilosophischen Babyloniern und Chinesen, Phöniziern und Römern unterscheidet, so bleibt doch vor allem das Zurücktreten des Praktischen, das nun einmal bei ihnen die Höhe der Theorie nicht erreicht. Kein Zweifel, daß die epikureischen Götter, die nicht wirken, hellenischer sind als

1) 6 Vorträge über antike Technik 1914; vgl. auch Elementum S. 2 und Alb. Rehms Aufsatz über Technik in der Sammelschrift „Vom Altert. z. Gegenw.", wo die Griechen von Thales und den Pythagoreern bis Alexandrien als „Bahnbrecher" auch hierin erscheinen, aber S. 287 ein Beispiel freiwilligen Verzichts auf Technik gegeben wird.

2) Vgl. Nissen, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1906, S. 462.

die Tatideale der Stoiker, die, halb Orientalen von Geburt, schon den Römern entgegenkommen, den praktisch-politischen. Ein Demokrit dagegen möchte lieber einen einzigen Beweis finden als den Perserthron besteigen [1]). Für Platon kommt der wahre Politiker nur aus Zwang zu seiner Praxis, nur um nicht schlechtere ans Ruder zu lassen, nur in den Pausen der Ideenschau, und die Liebe zu den theoretischen Bestrebungen steht der platonischen Diotima höher als die zu den praktischen. Aristoteles stellt die Wissenstugend über die moralische und das Wissen des Dauernden wieder über das Wissen des Veränderlichen und setzt in Gott nur das unbewegte reine Denken auf den Thron der Welt. Bacon aber, der geistige Begründer der Neuzeit, stellt das aktive Leben über das spekulative und betont selbst in der Wissenschaft das Praktische, Erfindung und Experiment, die für die Griechen zurücktreten, und wenn sein moderner Geisteserbe, der für Europa wirksamste amerikanische Philosoph W. James, der Begründer des Pragmatismus, der die Wahrheit nur nach ihrer „Leistung", ihrem „Arbeitswert", als „Werkzeug" abschätzt, den Rationalismus dagegen einem „klassischen Marmortempel" vergleicht, der „auf einem Hügel glänze", so hat er damit deutlich als seinen Antipoden den Hellenen gekennzeichnet. Und allerdings, der ganze metaphysische Idealismus der Griechen ist nur Rationalismus und niemals Voluntarismus. Die ganze griechische Psychologie kennt nur die Hochkraft des Denkens, nicht aber des Gefühls oder des Willens; die ganze griechische Ethik predigt Herrschaft der Vernunft.

Tugend ist Wissen, lehrt aus dem Herzen von Hellas heraus die Sokratik; aber Wissen kann auch dem Schlechten dienen, und gut ist nur der gute Wille, so lehrt unser Kant schon im Einleitungssatz seiner ersten ethischen Hauptschrift. Tugend ist Wissen, — damit macht Sokrates die Praxis zur Theorie; Bacon aber macht die Theorie zur

1) Frg. 118 Diels.

Praxis und verkündet das Wissen als Macht. Die sokratische Induktion sucht Begriffe, um zu erkennen, die baconische sucht Ursachen, um zu wirken, und sie macht die Philosophie zur Technik. Die griechische Philosophie aber ist selbst, wo sie einmal, im Atomismus, mechanisch wird, untechnisch; der griechische Geist, sonst der überlegenste der Antike, bleibt hinter andern alten Kulturvölkern an praktischer Betriebsamkeit zurück und muß sich seinen Mangel an technischem Sinn nicht nur von Dubois Reymond vorhalten lassen [1]). Aber muß man denn erfinden wollen? Wissen ist Technik und Technik ist Macht, lehrt Bacon; doch der Grieche schätzt nicht die Macht und darum nicht die Erfindung. Technik läßt Kraft ersparen, um Masse zu gewinnen, doch dem Griechen ist weder die Kraft ersparniswert noch die Masse gewinnenswert. Erfinden heißt Ursachen finden, um Wirkungen zu erlangen; und so ruht die Schätzung der Erfindung auf der Schätzung der Wirkung; doch dem Griechen liegt nicht so viel an Wirkungen — schiebt doch Aristoteles nicht nur das *πράττειν* hinter die *ἐπιστήμη* zurück, sondern auch das *ποιεῖν* wieder hinter das *πράττειν*, also das schaffende Wirken hinter das Handeln ohne Wirkung! Mit den Wirkungen treten aber auch die Ursachen zurück, und die Fragen der Kausalität beherrschen die moderne Philosophie weit mehr als die antike; ja, sie wird, je klassischer sie wird, desto weniger genetisch, und wenn der Moderne die Philosophie so selbstverständlich als Spekulation über die Weltursachen erklärt, dann dürfte manch dämonengläubiger babylonischer Priester philosophischer sein als Platon und Aristoteles. Wer aber die Philosophie als ein Schauen sub specie aeterni versteht, der dürfte manch hellenisches Kindergemüt philosophischer finden als den ganzen modernen Monismus mit seinem Evolutionismus und Kausalfanatismus. Schauen will der Hellene mehr als wirken, mehr als Quellen des Werdens aufgraben und dunkle

1) Z. T. zu Unrecht, s. S. 85.

Ursprünge suchen in der Zeiten grenzenloser Ferne. Was half dem Orientalen sein unendlicher Horizont, was helfen dem Inder die Riesenzahlen, mit denen seine Phantasie spielte, was half der Spott des ägyptischen Priesters, den Platon im Timaios sagen läßt: Kinder seid ihr, ihr Griechen, mit euren paar Jahren Geschichte, hinter denen ihr nicht die Jahrtausende seht! Nun, diese griechischen Kinder sind Weise geworden, und die ägyptischen Priester stehen als Kinder vor der Geschichte.

Das rauschende Meer der Zeiten, in das der Strom der Entwicklung mündet, imponiert dem Hellenen wenig. Ihm siegt Athena über Poseidon, der Fels über das Meer, und seine Landschaft läßt die Flüsse im Stein versickern. Die reiche Bewegung, die Macht der Wandlung fehlt eben der griechischen Natur, die herrlich daliegt als zeitloses Monument. Und so fehlt dem griechischen Leben die Kraft der Bewegung, der Arbeit, der Praxis, der Entwicklung und äußerlich der Eroberung, innerlich der Bekehrung, und vielleicht mußte Hellas darum zugrunde gehen, weil es nur sein konnte, wie es ist, und nicht sich wandeln konnte. Und so kann auch das griechische Denken die Kontinuität der Bewegung kaum fassen, weil es nicht auf den Fluß der Funktion, sondern auf die Plastik der Substanz hindrängt — so erst werden die uns so fremdartigen, ja lächerlich scheinenden Paradoxien der zenonischen, sophistischen und megarischen Beweise verständlich. Das ganze griechische Denken ist nur ein Ringen des Geistes mit der Welt als Wandlung, ist nur ein Streben, sie zu marmorisieren, sie zu e n t z e i t l i c h e n. Die Griechen wurden gerade Philosophen, weil sie im Denken verewigen wollten, weil sie die Zeit vertrieben, die Zeit, die nachgerade unser Gott geworden. Oder gehen nicht all unsere stolzesten Errungenschaften der Erfindung nur auf Zeitersparnis, all unsere Wettkämpfe auf zeitlichen Rekord? Ist nicht all unser Leben ein Hasten, ein rasender Wechsel der Richtungen und Strebungen, der Moden und Meinungen,

ein beständiges Opfern im Kultus der Zeit? Wird nicht unsere Seele schon dampfend, elektrisch, fliegend wie unsere Technik? Werden wir nicht ganz vibrierende Nerven, bis wir im Taumel zusammenbrechen, während das Haupt der Ludovisi erhaben über allen Rausch der Zeiten hinwegstrahlt in die Ewigkeit, während der delphische Wagenlenker säulenhaft selbst die Fahrt zur Ruhe zügelt und adelt?

Als die herrlichste, selbständigste, besondere Kunst der Neuzeit erwuchs die Musik, die bildloseste, reinste Kunst der Zeit, die romantischste, unklassischste, und sie erwuchs immer romantischer, und im Widerspiel zur Antike siegte uns Dionysos, ja selbst Marsyas über Apoll, siegte uns Rausch über Ruhe, Erregung über Form, während die Pythagoreer sich durch die Musik für den Tageslauf nicht stachelten noch betäubten, sondern still machten, läuterten, heiligten zur Harmonie, während ein Demosthenes sich durch den Flötenspieler hinter der Tribüne die Rede nicht treiben noch verwirren, sondern formen und regeln ließ, während Hypatia durch Musik die Liebesleidenschaft eines Jünglings nicht steigerte, sondern sänftigte und heilte. Selbst die exzentrischste Kunst der Bewegung machten die Alten so der Ruhe dienstbar und bändigten, verkleinerten die Zeit durch den teilenden Rhythmus. Wir aber lieben die unendliche Melodie und die gelösten Formen und das Creszendo der Sequenzen. Wir sind in der Kunst, im Leben und im Denken ganz Entwicklung und Beziehung, ganz Stimmung und Bewegung, ganz Zeit geworden. Unsere Psychologie macht die Seele, unsere Logik und Erkenntnistheorie die Begriffe, unsere Mathematik die Zahlen, unsere Biologie die Organe, unsere Physik die Materie zur Funktion oder zum Produkt der Funktion. Wenn die klassische Antike selbst die Erde stillstellte, die Bewegung im Stein bannte, so enthüllt unsere modernste Erkenntnis selbst im Stein eine rasende Fülle der Bewegung, und in steter Wandlung eilt die Erde dem Sturz in die Sonne entgegen. Selbst das Härteste, Substanziellste, das die antike

Erkenntnisplastik schuf, selbst das Atom zersetzt sich vor den Augen der jüngsten Naturforschung und löst sich in ein System von Schwingungen. Wenn die Antike darauf ausging, das Weltbild möglichst zu konstanziieren, so ist heute selbst die Konstanz der Materie dahingesunken und das stärkste, echteste Dogma der Antike, der eleatische Substantialismus, der Entstehen und Vergehen leugnet, zum erstenmal für die Erkenntnis überwunden. Und der Energetismus will heute alle materielle Substanz in Wirken verwandeln, und der moderne Pragmatismus will das Theoretischste, die Wahrheit selber zur Praxis machen, und Bergsons Lehre will jetzt statt der starren Begriffe den intuitiv erfaßten Fluß des Lebens zum Wesen der Welt und zum erstenmal die Zeit selber zum metaphysischen Prinzip erheben. Sind wir nicht in Wahrheit heut auf dem Gegenpol von Hellas angelangt?

Statt der wirkenden Energie suchten die Alten die ruhende Substanz, statt der Praxis priesen sie die Theorie, statt der Zeit werteten sie den R a u m , und während wir mit den Siebenmeilenstiefeln unsrer Technik weite Räume verächtlich überfliegen, um möglichst viel der uns kostbaren Zeit zu ersparen, verklärte die griechische Kunst den kleinsten Raum zum Ruhesitz der Götter. Bewegung ist nur in der Zeit und Zeit nur spürbar in der Bewegung. Die Alten aber suchten die Ruhe des Raums. Denn sie suchten das Bild, das nur im Raume ist und im Stillstand. Ruhendes Bild und nicht wachsende, fließende, dämmernde Entfaltung war ihre Landschaft, und sie durften stille werden in ihr, sprach sie doch im höchsten Reichtum klarer Formen; und darum war Schauen ihre Seligkeit, und darum wurzelt ihr Denken tiefer noch als das der Modernen in der Natur; denn es stammt aus dem S c h a u e n. Keine Vorstellung ohne Bild, lehrt selbst der zur höchsten Abstraktion aufgestiegene Aristoteles; moderne Psychologie aber findet: „es gibt Gedanken ohne jede nachweisbare Spur einer Anschauungs-

grundlage", und es könne „prinzipiell jeder Gegenstand vollständig ohne Anschauungshilfen bestimmt gedacht werden" (K. Bühler, ähnlich Binet), und wenn unser Leibniz seinen vorstellungskräftigen Monaden mit den „Fenstern" doch die Augen versagt, beginnt das abstrakteste Buch der Antike, die aristotelische Metaphysik damit, im Schautrieb die natürliche Wurzel des Erkenntnistriebes aufzuzeigen. Denn im Menschen wohne die Lust an der Wahrnehmung, zuhöchst am Schauen über alle Praxis hinaus — so steht am Eingang der höchsten Theorie als klassisches Bekenntnis des Hellenentums eine Absage an den erzmodernen Pragmatismus. Schauen und Denken allein sucht Aristoteles schon in einer Jugendschrift auf der Insel der Seligen als einzig göttergleiches Leben. Und das Schauen gibt auch einem Platon ein Beispiel der höchsten Güter, die man ebenso um ihrer selbst willen wie um ihrer Folgen willen begehrt (Rep. 357 f.). Ja, der Hellene begründet die „Theoria" — das sagt schon der Name — als ein „Fest des Schauens". Sind wir nicht rohe Praktiker dagegen, keuchende Plebejer, blinde Barbaren, hastend nach Idealen ohne Halt und Gestalt?

Der griechische Philosoph vergleicht sich gern dem Zuschauer der Spiele, und wie der Hellene das Weltleben im Theater zur vollen Schau auslud, so brachte er es zur letzten Klarheit im Denken. Denn aus dem Drang nach K l a r h e i t kam das griechische Denken wie die griechische Plastik als Klärung, als Vollendung und schließlich Ueberwindung der griechischen Natur, die selber schon wie keine auf Erden den Zug zur Klarheit in sich trägt und selber schon so marmorn daliegt in halbgemeißelten Formen. Auch die griechische Philosophie ist wie die griechische Plastik ein Streben nach klarer Bildlichkeit, nach höchster Selbstdarstellung, tiefster Offenbarung der griechischen Natur, nach ihrer letzten Reinigung von den Schlacken des Werdens. Aus höchstem Schaudrang gerade kommt der griechische Denker zur Ueberwindung des Schauens selber als bloß

sinnlicher Funktion und damit zur Idealisierung des Schauens in seiner Vergeistigung — denn vom Schauen selbst kam der Hellene nicht los. Wenn der Pythagoreer die Welt auf Zahlen zurückführt, so muß er doch die Zahlen, die er in den Dingen findet, wieder schauen als Figuren, wie eben das ganze mathematische Denken der Griechen vorwiegend geometrisch blieb [1]). Wenn Xenophanes noch so sehr die Gottheit entsinnlicht und entmenschlicht, so blieb sie ihm doch auch „ganz Auge", und er fand sie laut Aristoteles, indem er selber auf den ganzen Himmel schaute. Wenn Parmenides mit noch so fanatischer Abstraktion der Welt alle sinnliche Buntheit abreißt, die kahle Einheit wird ihm doch wieder bildlich als „wohlgerundete Kugel". Wenn Zenon noch so wild die sichtbare Welt der Vielheit und Bewegung zerstört, er tuts nicht, indem er sich blind, sondern indem er sich besonders scharf sehend stellt, indem er selbst das Unbildliche wie den unendlich kleinen Bruchteil oder den Raum oder den Flug des Pfeils sehen, im ausgedehnten, stehenden Bilde fassen will. Wenn Empedokles die Buntheit der Welt nur auf vier Elemente einschränkt, so wählt er als solche die vier Schausphären und vergleicht sie den vier Grundfarben und fühlt sich gerade als Maler, der ein buntes Gemälde schafft. Wenn Anaxagoras die Welt auf Stoffqualitäten zurückführt, so wählt er als solche nicht abstrakt konstruierte, sondern — für uns so unverständlich, ja fast lächerlich — gerade die schaubaren Dinge, die er damit verewigt, und er will dabei so sehr den Augenschein festhalten, daß er sogar den Schnee als unveränderlichen Wasserstoff dunkel zu sehen behauptet, wie schon Anaximenes das Wasser leuchtfähig sah. Denn sehen will der Grieche alles, das Ideale wie das Materielle. Wenn der griechische Moralist zur Tugend antreibt, zweifelt er nicht, daß alle Menschen die Tugend lieben würden, wenn sie nur

1) Vgl. Cantor, Vorles. über Geschichte der Math. I 112 [2] und dazu Plat. Euthyphro p. 12.

sie schauen könnten [1]). Denn auch das Ideal blieb dem Hellenen schaubar, auch das Vorbild war ein Bild.

Als der hellenische Idealismus in Platon sich aus der „Schattenhöhle" des Sinnlichen emporgerungen, als er die Auffahrt des Geistes zur transzendenten Höhe vollendet, was findet er da als das wahre Wesen der Welt? „Ideen", d. h. wörtlich Bilder, nur noch lichtere, reinere, klarere, dem Wandel entrückte, ewig schaubare, und so ist der griechische Idealismus keine Unterdrückung des griechischen Schautriebs, sondern seine höchste Sättigung. Aber auch der griechische Materialismus, als er in Demokrit sich vollendet, was findet er da als Erkenntnisstoff? „Bildchen", (*εἴδωλα*), und dieser Materialismus glaubt an die Götter als wahre Visionen und weiß sich nichts Besseres zu wünschen, als „glücklichen Bildern" zu begegnen. Und Bilder, Figuren (*εἴδη, μορφαί*) sind auch die Formen, auf die nach Aristoteles die Welt hinstrebt. In den Formen, Atomen, Ideen kam den Denkern die Welt zur Klarheit. Als aber der Kyniker gegen die Ideenlehre streitet, was ist sein Stützpunkt? Das Recht des Schauens. Er sehe nur Pferde, aber keine Pferdheit. Und was hält ihm Plato gleichsam als Schild entgegen? Das Recht des höheren Schauens: Dem Kyniker fehle eben das Auge für die Idee. Ja, der hellenische Idealismus, der schließlich ausatmet in der ekstatischen Schau Plotins, der noch einmal die Welt in Typen monumentalisiert, da immer das Abbild schauend sich dem Urbild zuwendet, dieser hellenische Idealismus war von Anfang an intuitiv und damit ebenso visuell wie der hellenische Naturalismus, der nur, indem er mit Demokrit die Tastbarkeit (Arist. de sens. 442 a 28) oder mit der Stoa die Greifbarkeit der anschaulichen Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) betont, den engeren Bund des Auges mit der Hand fordert. Aber auch der platonische Idealismus, indem er den Blick über die sinnliche, greifbare Welt empor-

1) [Xen.] Cyneg. XII 19 f.

schwingen läßt, faßt seine Ideen doch plastisch, sieht sie als lichte „Statuen" über der Schattenhöhle getragen, säubert in der Kritik die Begriffe wie „Statuen" (Rep. 361 D) und fordert für die Welt die Elemente Feuer und Erde um der Sichtbarkeit und der Tastbarkeit willen. Der neuzeitliche Sensualismus dagegen geht z. B. bei Condillac eher vom Geruchssinn aus oder bei Feuerbach vom Geschmackssinn, den er in vielen Vergleichen bevorzugt und im Diktum: der Mensch ist, was er ißt. Dergleichen stimmt eher zu der Grabschrift des orientalischen Herrschers: nur was ich gegessen und getrunken, ist mein. Doch über diese Art Materialismus hat sich der Hellene entsetzt.

Er betont auch statt dieser egoistisch-subjektiven Sinne, statt des von der Romantik bevorzugten Gehörs vielmehr in der Sichtbarkeit und Tastbarkeit die Sinne der Objektivität. Es sind die gestaltenden Sinne, und der Grieche ist eben der Plastiker auch in der Erkenntnis. Er entdeckt die Erkenntnis, weil er die Objektivität entdeckt. Und er findet sie, indem er vom Wechsel der Empfindungen, vom Schäumen seines subjektiven Lebens einen festen Gegensatz absetzt, indem er das rauschende Leben, den Drang des Werdens abklärt zu gesättigtem Sein, zum stehenden Bild, und als Fortbildung der griechischen Plastik setzt die griechische Philosophie so Werden in Sein um, Bewegung in Ruhe, Entwicklung in die Konstanz des Typus oder vielmehr der Typen. Denn mit der Objektivierung geht die Differenzierung. Gesicht und Getast, die objektiven Sinne allein bauen den Raum, die Sphäre der Mehrheit, und der Objekte sind viele. Die Objektivierung beginnt als Abscheidung vom Subjekt und setzt ihre Scheidungen fort, während das Subjekt seine Einheit festhält und die Unterschiede im Strom des Gefühls verschwimmen läßt. Wie die steinerne griechische Landschaft als ein formenreicher Kristall glänzt, so bildet sich die griechische Erkenntnis gleichsam als ein Kristallisationsprozeß der Seele,

indem sie vom Strom des Erlebens eine Mehrheit fester Objekte absetzt. Die griechische Philosophie kommt wie die griechische Kunst als ein Abschäumen des griechischen Lebens, als ein Abklären zu Maß und Bestimmtheit, als eine geistige Artikulation, kurz als eine Gestaltung. In der Gestaltung liegen zugleich Objektivierung, Fixierung und Differenzierung. Der Grieche entdeckt das Objekt, den Gegenstand eben im Widerstand, im Harten und Festen, gleichsam im Marmor, der sich zugleich so vielgestaltig formt. Der Grieche findet das Objektive im Konstanten und im Konstanten das Differente, und eben im Erfassen objektiver konstanter Differenzen besteht ihm das Erkennen. Der Grieche kommt zum Erkennen nicht durch graue Abstraktion, nicht aus Verachtung der Schauwelt, nicht durch Schließen des Auges, sondern durch Größerwerden des Auges, durch Stärkung des Schautriebes, durch ein Weiter- und Höherschauen, durch Klärung des Blicks. Der Grieche kommt zur Erkenntnis, weil er reiner schauen will. Er reinigt die Schaubarkeiten aus der Verschmelzung mit dem Subjekt, aus der Verwischung im Wechsel, aus dem Verschwimmen untereinander. Der rein Schauende faßt Objekte in festen Unterschieden, faßt Gestalten, und die griechische Philosophie sucht nur die Gestalten, die Typen, die reinen Schaubarkeiten der Welt und darum eine Mehrheit fester, objektiver Prinzipien. Die Zahlen, Elemente, Urstoffe, Atome, Begriffe, Ideen, Formen, die das griechische Denken als Weltprinzipien herausstellt, sind härter, starrer, bestimmter, klarer als der Marmor der griechischen Landschaft und die Statuen der griechischen Kunst.

Eine Klärung des Schauens also war das griechische Denken, eben eine Reinigung von verwischendem Wechsel, von den Wundern der Metamorphose, von den Widersprüchen, die in jeder Wandlung liegen, eine weitere Festigung, Formung, Sichtung, Bestimmung, eine weitere Monumentalisierung der schon monumentalen, geformten,

gesichteten, bestimmten griechischen Natur. Sie ladet zur Schau, wie sie daliegt in leuchtender Ruhe, dabei so mannigfaltig, so steinern fest und zugleich so farbig bunt, so gleichmäßig und doch so verschieden und dadurch eben erst Klarheit bietend. Denn klar ist nur, was bestimmt ist, d. h. zugleich fest und unterschieden. Im Taumel des Wechsels wie in der starren Einheit versinkt das Bewußtsein, und es erwacht und ermannt sich erst vor festen Unterschieden. Denken aber ist ja nur weitere Klärung, Ausgestaltung des Bewußtseins und Philosophie wiederum nur Ausgestaltung des Denkens. Und so entsteht die griechische Philosophie als eine höchste Steigerung des Bewußtseins in der Ausbildung der festen Unterschiede, d. h. in der Typisierung. Denn im Typus liegt ja neben der Festigkeit zugleich die Unterschiedenheit.

Zur Festigkeit kam wohl auch der Orientale, zur bindenden Tradition [1]), zur Monumentalität, zum starren Regiment; doch er kam nicht zur echten Typik, weil er nicht zur Besonderheit kam. Auch er dachte nicht wie der elastische Moderne relativ im Fluß der Funktionen, sondern absolut. Doch sein Absolutismus war nur der starre der Einheit, der mystischen, hierarchischen oder despotischen. Auch er war ein Künstler des Steins, der harten Substanz, aber er verstand nur die Masse zu sammeln, zu häufen zu Pyramiden, Pagoden und babylonischen Türmen, aber nicht sie zu gliedern zu den fein kannelierten griechischen Säulen. Er blieb Architekt und kam nicht zur vollen Plastik, zur echt hellenischen Individualisierung des Steins. Er verstand in seiner Kultur wesentlich zu konzentrieren [2]), aber nicht zu differenzieren — oder doch nur an der Einheit, d. h. nur in Stufen, Graden, Skalen, Rängen zu differenzieren.

1) Vgl. zur Macht der starren Tradition namentlich in Aegypten Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2. S. 62—66, 92, 137, 224.

2) Vgl. noch zum Einheitszug orientalischer Kultur Ed. Meyer a. a. O 45 f., 168 ff., 174, 225. Schneider a. a. O. 533, 649.

Er verstand eben nur Quantitäten zu scheiden, aber nicht Qualitäten, nur Grade, nur relative Verschiedenheiten an einer absoluten Einheit, aber nicht Typen, d. h. absolute Verschiedenheiten; er verstand nur (wie im Politischen und Religiösen) zu subordinieren, nicht zu koordinieren. Und darum ward er Entdecker der Mathematik, aber nicht der Philosophie; die griechische Philosophie dagegen arbeitet sich erst heraus aus der Einheit und der Zahl, aus dem Monismus der Ionier und Eleaten und aus der Mathematik der Pythagoreer zur Verschiedenheit der Elemente, Begriffe, Ideen und Formen. Die griechische Philosophie ist eine Entdeckung der absoluten Unterschiede, d. h. eben eine Verselbständigung der Unterschiede aus dem Untereinander zum freien Nebeneinander, aus bloßen Quantitäten zu Qualitäten, d. h. eben zu Typen, und damit bringt die griechische Philosophie zum höchsten Bewußtsein und letzten Austrag, was schon die befreiende griechische Politik, die vielgestaltige griechische Mythologie, die figurierende griechische Kunst, kurz, was schon das ganze individualisierende griechische Leben entfaltet und was im Keime schon in der klar und fein gegliederten griechischen Landschaft wohnt. Das Bewußtsein lebt nur in der Scheidung von Subjekt und Objekt; es erwacht am „Anstoß", am Gegensatz zum Andern, und je mehr es zum Denken erwacht, desto mehr schärft sich die Scheidung des Ich vom Andern, die im Fühlen und Empfinden mehr ineinanderliegen. Dem Träumenden und Trunkenen aber verschwimmen erst recht die Unterschiede. Aus orientalischem Traum und Rausch erwacht der geistige Mensch im Griechen, indem er scheiden lernt. Er lernt es schon in seiner ätherischen, trockenen Luft, die, wie mans erst dort nachfühlen kann, einem Heraklit oder Diogenes von Apollonia schon eins wird mit der Schärfe des Intellekts im Gegensatz zur Trunkenheit, die da taumelt im dumpfen Dunst. Er lernt das Unterscheiden, das Artikulieren [1]), vor

1) Schon für Homer sind ja die Menschen die Artikulierenden,

jener Landschaft voll Mannigfaltigkeit der Naturformen; kurz er lernt das Scheiden aus dem Schauen, und in jener klassischen Einleitung seiner Metaphysik preist eben Aristoteles als Vorzug des Gesichtssinns, daß er „am meisten erkennen läßt und viele Unterschiede offenbart".

Aus der Mannigfaltigkeit der Landschaft stieg dem Griechen eine Mannigfaltigkeit der Lebensformen auf. Und als eine Mannigfaltigkeit tut sich das griechische Leben schon in seiner ersten Offenbarung auf, in Homers Ilias. Im Gegensatz zum orientalischen Absolutismus, der neben dem Despoten höchstens noch seinem Feldherrn eine Rolle verstattet, und sich am monographischen Epos, am Hymnus auf den einen Helden erfreut, tritt hier sogleich eine individualisierte Welt der Götter und Menschen, eine fast gleichgestellte und verschieden weniger gewertete als charakterisierte Mehrheit griechischer Fürsten auf den Plan, ein Nebeneinander von Helden als Typen der noch geschlossenen griechischen Landschaften, von denen jeder seine *ἀριστεία* hat. Der oberste Fürst ist nicht der stärkste Held und der stärkste nicht der beredteste oder der klügste, der klügste nicht der schönste, der schönste nicht der glücklichste, nicht der siegreichste. Es ist eben nicht Freude am Triumph des einen Helden, die diese Dichtung wenigstens als Ganzes geschaffen, überhaupt nicht Freude am Sieg, sondern Freude am Kampf, am Aneinanderprallen der Verschiedenheiten, an der Konfrontierung der Gegensätze. Die Ilias ist keine Iliupersis — welches Volk sonst begnügt sich in seiner nationalen Dichtung so mit einer spannungsvollen Mitte ohne verheißungsvollen Anfang und ruhmreiches Ende? Dieser Sinn für die Mitte aber ist wohl das Wunderbarste an dem wunderbaren Wesen von Hellas. Der Sinn für die Mitte ist der Sinn für das Maß und ist zugleich der Sinn für den Mittag des Seins statt alles dunkelnden Werdens, ist der Sinn für die

die *μέροπες*, von J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. IV 12 als „Teile schauend" für die griechische Geistesart betont.

plastische, klare Vergegenwärtigung statt der verschwimmenden Dämmerung von Vergangenheit und Zukunft. In diesem homerischen Epos liegt weniger die Freude am Erzählen, am Drang und Zwang des Geschehens als am Schildern, an der Buntheit der Situation. In diesem Epos liegt schon die Ahnung des Dramas [1]). Die Ilias ist schon ein erdichtetes Stadion, ist das Vorbild Olympias, ist das Modell der Kampffriese: die Ilias ist das Hohelied des Agon, der neben der Mimesis die griechische Kultur geschaffen hat. Beide vereinigen sich in dem Typus als dem wahrhaft zeugenden Element von Hellas. Denn mit dem Typus als dem Vorbild ist schon das Prinzip der Nachbildung gegeben, und mit dem Typus als Besonderheit ist schon die Mehrheit der Typen gegeben, das Prinzip der Differenz, des Agon. Der Typus ist ein Besonderes als Allgemeines, ist ein Verschiedenes, das ein Gleiches nach sich zieht, ist so die Mitte zwischen Gleichheit und Verschiedenheit und treibt so zur Nachfolge wie zum Streit. Den Satz vom Streit als Vater der Dinge hat Heraklit aus dem Herzen von Hellas gesprochen, und wenn er damit selber gegen Homer zu streiten meint, so beginnt doch (wie Hesiods Erga bald mit den *Ἔριδες*) die Ilias schon mit dem Streit der Fürsten und treibt den Streit um ein Weib zum Streit um eine Stadt und immer weiter über die Erde hin zum Völkerstreit und treibt ihn bis in den Himmel empor zum Streite der Götter. Und kein Held triumphiert im Streit allein; keiner ist Allsieger oder Allherrscher. Agamemnon ist ja unter den Fürsten wie fast Zeus unter den Göttern nur der primus inter pares.

Die Odyssee allerdings ist das Lied eines Helden; doch ist es nicht der mächtigste oder stärkste, sondern der verständigste, und was von ihm gemeldet wird, sind weniger Taten als Leiden, und die Odyssee ist so ein wundersames

1) mit dem es schon die Alten so verwandt fanden, vgl. Wilamowitz, Kult. d. Gegenw. I 8^3, S. 19.

Vorspiel der Tragödie. In Odysseus schon ist die Zielrichtung hellenischer Entwicklung gezeichnet, denn in ihm hat der λόγος über das ἔργον gesiegt. Und dieser erste Intellektuelle unter allen Helden der Poesie ist Vorläufer der griechischen Philosophie, auch gerade weil er als Wanderer eingeführt wird, der vieler Menschen Städte gesehen; denn nicht zufällig werden uns von älteren griechischen Denkern auffallend viele und weite Reisen gemeldet, und nicht zufällig erscheint das Wort φιλοσοφεῖν zum erstenmal für den typischen Hellenen Solon, der von dem typischen Orientalen Krösus bestaunt wird, weil er „philosophierend" um der Schau (θεωρία) willen viele Länder durchwandert [1]). Der Orientale sammelt Schätze, der Grieche Anschauungen. Er setzt gleichsam wieder die Tendenz seiner schon bunten, anschauungsreichen Landschaft fort, indem er wandert zu noch reicherer Anschauung. Fragt man aber, warum aus dem Agon der Ilias gerade der anschauungsreichste und klügste der Streiter hervorsprang und fortlebte als Held eines weiteren Epos, oder allgemeiner gefaßt, warum Hellas aus der Agonistik ins intellektuelle Leben, aus dem Kampf in den Geist strebte, so mag die Antwort wunderbar klingen: daß im Agon selber schon solcher Zug zur Vergeistigung liegt. Der Kampf, der immer erneuert wird und nicht durch dauernden Sieg in Herrschaft übergeht, der hellenische Kampf, der zum Staunen des Xerxes nicht um materielle Güter, sondern um einen Kranz gekämpft wird, ist selber schon ein Kampf um ein Geistiges, um ein bloßes Bewußtsein des Vorrangs vor den anderen. Es war der Anfang des Idealismus, daß der Hellene statt der orientalischen Herrschsucht und Habsucht den Ehrgeiz als seine Leidenschaft pflegte. Im homerischen Ziel des αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων liegt schon das Ideal der ἀρετή, die ja zunächst gar nicht moralisches, sondern menschliches

1) Herodot 1 30.

Lebensideal überhaupt ist. Man verkennt völlig das Wesen von Hellas, wenn man die Erhebung der ἀρετή erst als besondere Leistung der Sokratik preist. Das Streben nach ἀρετή ist dem Hellenen selbstverständlich, und nur die volle Intellektualisierung dieser ἀρετή ist die Leistung der Sokratik. Aber die griechische Ethik gibt nur die Konsequenz des griechischen Strebens, vollendet nur, was im griechischen Wesen selber schon angelegt ist. Diese griechische Ethik ist nur Beantwortung der griechischen Lebensfrage: wie erlange ich die ἀρετή, d. h. die Auszeichnung, den Sieg im Wettkampf des Lebens? Und darum ist die griechische Ethik keine Kantische Pflichtenlehre, sondern eine Tugendlehre, darum auch die griechische Tugend keine soziale, sondern eine individuelle, eine Tugend der Auszeichnung.

Es bleibt eine gewichtige Tatsache, grundlegend für das Verständnis des griechischen Lebens im Unterschied vom modernen, daß von den vier griechischen Kardinaltugenden drei: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit ausgesprochen individuelle und nicht soziale Tugenden sind und die vierte, die Gerechtigkeit, auch nicht eigentlich eine altruistische. Es sind allesamt nicht Tugenden des Herzens, der leistenden, schenkenden Liebe, der warmen Fürsorge und Hingabe, der seelischen Bindung, sondern eher der seelischen Scheidung und Schärfung, sozusagen der seelischen Plastik, der inneren Klärung, der kühlen Festigung gegen den Wahn als Weisheit, gegen die Leidenschaft als Besonnenheit, gegen den Feind als Tapferkeit und höchstens noch der rechten Abgrenzung gegen die anderen als Gerechtigkeit, insgesamt also Ausbildung nicht so sehr der Gemeinschaft als der Individualität. Denn auch die Gerechtigkeit ist ja nicht die Tugend eines Füreinander, sondern nur eines Nebeneinander und sichert gerade das Recht des Individuums. Jedem das Seine zu geben ist ihre Forderung, die Platon sogar noch individualistischer dahin umbildet, daß jeder das Seine tue. Und dieser

Individualismus der griechischen Lebensideale hat das Griechentum hochgetrieben zur klassischen Höhe und es dann in den tiefsten Abgrund gestürzt. Denn die stärkste haltende Macht bleibt ewig das Herz, dessen Ausbildung den Griechen zurücktrat hinter der des Kopfes, des klaren, scharfen, der zu scheiden weiß. Nicht, daß ihnen die Macht der Liebe fremd war, aber der griechische Eros ist als Leidenschaft eher egoistisch als altruistisch und wird selbst von Platon ins Ueberpersönliche, ins Objektive und Allgemeine, nicht ins Soziale emporgeführt. Nicht daß sie kalt waren oder gar des Mitleids bar; sie sind zumal als Richter nur zu empfänglich dafür, aber sie schaffen gerade die Tragödie, um sich vom Uebermaß des Mitleids zu befreien; sie bestraften den Dichter, der sie zu heftig rührte; ihre ganze Ethik ist diesem Gefühl abgewandt, ja feindlich, und sie haben keine Philosophen des Mitleids, dieses indischen Weltgefühls, keinen Rousseau und Schopenhauer, die dabei selber Egoisten waren. Nicht daß die Gefühle der Hingebung namentlich für Familie und Staat in den Griechen nicht stark gewesen wären; sie waren stärker als bei uns, aber sie waren ihnen mehr selbstverständlich als ideal.

Das Gefühl ward der griechischen Psychologie als Seelenfähigkeit überhaupt noch nicht bewußt und ward von der griechischen Ethik so wenig rein gewertet, wie von der griechischen Kultur rein herausgestellt; denn die eigentlichen Domänen des Gefühls, Weiblichkeit und Familie, Musik und Religion bleiben beim Sonnenaufstieg des griechischen Lebens eher im Schatten liegen, die Ueberwindung der Romantik, eine gewisse Vermännlichung und Ernüchterung der Seele zu klarem Geist ist nun einmal die Größe und die Gefahr des klassischen Hellas und schafft die Atmosphäre seiner Philosophie, die schließlich Familie, Staat und Religion zersetzte. Sie bereitet sich vor in der Intellektualisierung des Staats durch die Gesetzgebung, die die ererbte Sitte aufhebt, und die demokratische

Republik bedingt ja schon eine Herabsetzung der Familienmacht, wie auch Nepotismus am wenigsten die Sünde der Griechen war. Sie liebten gewiß ihre Kinder, aber sie rühmen von so manchem, daß er bei der Nachricht vom Tod seiner Söhne rief: ich wußte, daß ich Sterbliche gezeugt. Ihre Weisheit bändigt ihr Gefühl. Und wie groß ist ihre Konsolationsliteratur, die da Vernunft predigt gegen Gefühl, zumal gegen Familientrauer! Und Sokrates löst sich vom ererbten Beruf, hat gar bedenkliche Politiker zu Schülern und schickt in der Todesstunde sein weinendes Weib davon, weil er philosophieren will; und Platons Staat emanzipiert das Weib zum männlichen Beruf, saugt die Familie auf im Staat und den heimischen Staat im idealen Vernunftstaat. Der griechische Weise ist der Befreier von sozialen Banden; und diese Befreiung ist nicht nur seine Wirkung, sondern sein Wesen. Der griechische Intellektualismus stammt aus dem griechischen Individualismus und steigert ihn wieder. Und der griechische Individualismus wurzelt schon im griechischen Lande, das gleichsam selber schon die griechische ἀρετή zeigt: Festigkeit, Ruhe, Maß und Klarheit als Vorbilder der Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit.

Der konsequente Individualismus fordert auch die Gerechtigkeit; denn er fordert die Selbständigkeit des Einzelnen und dazu die Möglichkeit ihres N e b e n e i n a n d e r , das dem absolutistischen, subordinierenden Orient fehlte, das der Grieche recht eigentlich entdeckte, wie es ihm eben schon aus der Mannigfaltigkeit seiner Landschaft entgegenkam. Und seine ganze Kultur geht so auf Ueberwindung der Einheit durch die M e h r h e i t. Er bildet die Vielheit der Staaten, Parteien, Schulen und Stile aus, die Vielheit der Götter, der plastischen und dramatischen Figuren, der Tempel und Säulen; er scheut die hohe Spitze der Türme und Pyramiden; er hebt die Tyrannis auf wie das Königtum und läßt es nur im Widerspruch des spartanischen

Doppelkönigtums bestehen; er wählt stets eine Mehrheit von Archonten, Feldherrn und Gesandten. Er traut keinem allein, auch sich selber nicht und bleibt selber nie allein. Das Haus ist ihm nicht Burg, nicht Heim, nicht Palast, sondern wird ihm klein gegen Markt und Straße, gegenüber der Oeffentlichkeit, wie er die Cella verkleinert gegen den Säulenumgang. Er ist stets in Gesellschaft und dadurch stets in Anregung des Bewußtseins. Es fehlen in Hellas der Träumer und der Mönch. „Es fehlt das einsam gedichtete Lied" — findet Jakob Burckhardt [1]); denn das griechische Lied steigt großenteils aus dem Gelage [2]) und jedenfalls aus der Gesellschaft auf, und die chorische Lyrik spaltete sich bald zum Drama, zur Figurendichtung. So entfaltet sich wie die Natur auch das menschliche Leben stets in der Mehrheit und Mannigfaltigkeit, drängte zur Unterscheidung, und die Unterscheidung führte zur Erkenntnis, der Individualismus führte zum Intellektualismus. Der Grieche in seinem kleinen, zerstückten, bunten Lande lebt in steter Abgrenzung, scheidet sich beständig in Handel und Streit nicht nur von den ganz Anderen, den Barbaren, sondern auch vom andern Griechen auf der Insel drüben oder dort über dem Berge, aber auch im eigenen Lande von der anderen Phyle oder Zunft. Der Grieche entdeckte den Anderen und dadurch fand er sich selbst. Aus beständiger Vergleichung kam er zur Selbsterkenntnis, während der Orientale im Massenreich dumpf dahinlebte, taumelnd zwischen despotischer, verachtender Willkür und demütiger Unterwerfung, zwischen Selbstüberschätzung und Selbstunterschätzung; mit der Selbsterkenntnis erfüllt wieder Sokrates nur eine altgriechische Forderung, und er sucht sie gerade nicht in der Einsamkeit, sondern auf der Straße.

Dem Orientalen, in mehr eintöniger Natur und uniformer Masse, im Bann der Sitte, im Druck der Unterordnung

1) Gr. Kulturgeschichte III 206.

2) Vgl. Reitzenstein, Epigramm u. Skolion.

ringsumher ist seine Lebensform festgegeben und darum selbstverständlich, ist so das Wirkliche auch das Notwendige. Dem Hellenen aber in der Buntheit schon seiner Naturformen, in beständiger Vergleichung mannigfacher Lebensformen hört die seine auf, absolut und notwendig zu sein; er sieht, daß anderes möglich ist, und indem sich das Wirkliche so vom Notwendigen löst, steigt die Kategorie der Möglichkeit auf und mit ihr das Denken. Denn das Mögliche ist das Denkbare, und nicht ohne Grund hat man einst die Philosophie als die Wissenschaft vom Möglichen im Gegensatz zur Wirklichkeitswissenschaft bestimmt. Der Grieche kam zur Philosophie, weil er einen bunten Horizont hatte, der seinen Geist lockerte, weil er über seine Sphäre hinausschaute, weil ihm seine Gemeinde, sein Staat, seine ganze Lebensform nicht als absolut gegeben erschien, weil ihn ringsumher noch so viel andere Seinsmöglichkeiten grüßten und zur Vergleichung einluden, zur Beurteilung und zur Wahl des Besten. Wie schon der Beschauer der griechischen Landschaft sich als ein Kampfrichter fühlen konnte, vor dem sich die bunten Naturformen wetteifernd zur Schau drängen, aus denen und in denen das ganze griechische Leben sich als Agon gestaltet und darbietet, so eben vergleicht sich schließlich der griechische Philosoph dem Zuschauer in den Wettkämpfen. Und der Wettkampf fordert das Urteil heraus. So liegt wieder im Agon schon der Zug zur Vergeistigung. Der Wetteifer der Landschaften führt zum Krieg, und der Sieg wird wieder gefeiert in Kampfspielen, deren Sieger wieder von Dichtern wie von Plastikern verherrlicht wird, die wieder unter sich wetteifern. Und immer weiter, immer geistiger treibt ein Agon den andern hervor. Die Waffenkämpfe leben ja fort in der Erinnerung und spielen weiter in der Künstlerphantasie, der mythologischen, epischen und plastischen. Die Plastik bildet Kampfgruppen, und die Poesie sprengt ihre lyrische Einheit und wird zum Wettstreit der Figuren im Drama, in dem

nun wieder die Dichter wetteifern vor einem Kampfgericht. Und wie die toten Helden streiten ihre toten Dichter, wie Aias und Odysseus streiten Homer und Hesiod, Sophokles und Euripides weiter bei anderen Dichtern oder bei Rhetoren, die wieder unter sich wetteifern in Prunkreden oder Gerichtsreden und Lehrer werden für die parlamentarische und juristische Streitkunst. Und mit Rhetoren und Dichtern wieder streiten die Philosophen. Und wenn der alte Xenophanes noch mit der Klage beginnt, daß die Hellenen an Athletenkraft mehr Freude haben als an Geisteskraft und an den Fabeln von Titanenkämpfen mehr als an seiner Weisheit, so ringt er eben seine Weisheit selber zum Wettstreit heraus mit den Spielen der Palästra, oder der Dichterphantasie. Und schließlich streiten die Denker selber, ja sie lassen schon die ältesten 7 Weisen wetteifern um den Preis des Weisesten, wie die alten Helden stritten um den Preis der Tapferkeit. Denn die griechischen Tugenden sind die Siegespreise des Lebens, und die Gerechtigkeit gehört nur dazu wie zum Wettstreit der Kampfrichter. Die ἀρετή ist ein agonistisches Ideal, und aus dem Wettstreit der Lieder und Sprüche, die verschiedene Lebensziele verkünden, aus Symposionsdebatten über das Höchste der Güter stiegen wohl die Anfänge der griechischen Ethik auf.

Und der Agon schürt die griechische Philosophie empor zu den hellsten, höchsten Funken des Geistes. Nicht nur die Sophistik wird erst als geistige Athletik verständlich, die griechische Philosophie überhaupt entwickelt sich in Gegensätzen und durch Gegensätze vom Ringkampf des Heraklitismus und Eleatismus bis zu dem der Stoiker und Epikureer, und die Gegensätze leben so voneinander, daß der Akademiker Karneades im Hinblick auf seinen stoischen Gegner bekennt: wenn Chrysipp nicht wäre, wäre ich nicht. Ein Diodoros Kronos soll gestorben sein, weil ihn Stilpon dialektisch geschlagen habe, wie der Olympiasieger Timanthes sich in den Scheiterhaufen stürzte, als er den Bogen

nicht mehr spannen konnte [1]). In den zu Dialektikern gewordenen Fechtmeistern, mit denen Platon seinen Sokrates im Euthydem kämpfen läßt, übertreibt er nur eine in Hellas, ja gerade in der Sokratik sehr lebendige Geistesrichtung. Ging doch aus der Sokratik die Schule der Streitkünstler hervor, der Eristiker, welchen Namen Aristoteles synonym braucht mit Agonistiker [2]), und auch der kynische Sokratiker nennt sich den „Ringer" [3]). Sokrates selber geht in die Palästra, zunächst um als echter Hellene zu ringen, dann aber um den Ringkampf geistig fortzusetzen in der Dialektik, und wenn er auch nicht zum Wissen kam, Trieb und Wirkung seiner resultatlosen Dialektik werden uns erst verständlich aus der Ringerfreude der Griechen, denen die Spannung mehr gilt als die Lösung und die schön sich spaltende Blüte mehr als die Frucht, die nur der Praktiker einheimst. Die Alten nennen ihre Logik Dialektik, und die alte Philosophie steuert von Anfang an zur Dialektik hin, und sie mußte auf ihrer klassischen Höhe zur Dialogik kommen nicht als einer äußerlich poetischen Form, sondern aus ihrem innersten Wesen heraus, das sich im Streit entfaltet, und schließlich erklären Platon und Aristoteles das Denken für eine Debatte der Seele mit sich selbst. Da hat nun der Denker den Gegner selbst in sich aufgenommen — es ist die letzte Verinnerlichung, aber zugleich die Konsequenz und Vollendung der Agonistik, die das ganze Leben von Hellas durchzieht. Wettstreit ist schon die griechische Körperübung als Gymnastik, Wettstreit ist die griechische Politik, Wettstreit der Staaten wie der Staatsmänner, die

1) G. Treu, Hellenische Stimmungen in der Bildhauerei S. 4 erinnert mit Recht für die griechische Ueberschätzung der Athletik an diese Anekdote wie an die andere von Diagoras, der den Olympiasieg nicht nur selber, sondern an zwei Söhnen zugleich erlebt, und den man sterben heißt, weil er im Ueberglück doch nicht Gott werden könne.

2) Top. 165 b 17.

3) Diog. Laert. VI 4.

vor dem Volk als ihrem Kampfrichter streiten, der schließlich im Scherbengericht entscheidet. Wettstreit der Figuren und der Dichter ist die Poesie der Griechen, Wettstreit wird ihre Justiz, Wettstreit ihre Rhetorik, Wettstreit schließlich ihre Philosophie von der Konkurrenz ihrer Schulen bis zu ihrer logischen Dialektik. Die Griechen streiten, wenn sie denken, wie sie streiten, wenn sie turnen, wenn sie tagen und richten, wenn sie reden und dichten, und von der Prozeßsucht und den Hahnenkämpfen der Attiker zieht sich eine Linie der Eris bis in die feinste Geistigkeit der attischen Dialektik.

Dieser alles beherrschende, schließlich so vergeistigte Kampftrieb hat natürlich seine Heimat zuletzt im Kriege. Man hat es leicht, die griechische Politik als fehdesüchtig, egoistisch und kleinlich zu brandmarken — dieser erbärmlichen Politik verdankt man doch schließlich die Ausbildung von Bürgertum, Gesetz und Freiheit. All dieser politische Jammer ist nur das blutige Opfer für die politische Autonomie, die von den Griechen geschaffen ward. In dieser Fehdesucht löste sich erst der Staat bewußt ab von den Banden des Despotenreichs, und vom dumpfen Grunde der nationalen Masse, in dieser Kleinlichkeit emanzipierte sich erst die bürgerliche Kommune, in diesem Egoismus befreite sich erst das Individuum. Alles Neue ist für den Bringer gefährlich; denn es wird durch Einseitigkeit erkauft. Gewiß zeigen die Griechen hier in der bloßen Lösung der politischen Kräfte alle ihre Fehler, doch eben auch die Tugenden ihrer Fehler; denn aus der Reibung materieller Kräfte entsprang der Funke des Geistes. Die griechische Athletik, die griechische Kampfplastik, die griechische Dramatik und die griechische Dialektik — sie sind allesamt Fortsetzungen, Verklärungen der griechischen Politik, die selber wieder aus ihnen zu verstehen ist; denn diese griechische Politik ist nur eine urwüchsige Form der griechischen Agonistik. In ihren ewigen Kriegen spielten die Griechen eben Tragödie außerhalb der Bühne, trieben sie Athletik außerhalb der

Palästra und Dialektik außerhalb der Schule. Der in der zerspaltenen griechischen Landesnatur schon angelegte Individualismus, der schon in der Ilias den Kampf der Völker figuriert zum Streit der Fürsten als der Typen der noch geschlossenen Landschaften, wühlt weiter in die einzelne Landschaft hinein zum Streit des Adels mit dem Fürsten in der Odyssee und weiter zum Streit des Volkes mit dem Adel und schließlich zur Spaltung, ja zur individuellen Zersplitterung des Volkes selber. Aber der gesteigerte Individualismus, der die Eris immer vielfältiger ins Einzelne treibt, treibt sie zugleich immer tiefer ins Geistige. Im Kampf der Nationen, der Griechen mit den Barbaren schlagen nur ungeistig stumm die Gewalten aufeinander. Zwischen den griechischen Stämmen aber geht schon der Streit der Waffen leicht in den Streit der Zungen über, die eine Sprache sprechen, in Scheltreden, in Verhandlungen. Im Einzelstaat wird der Streit der Parteien zum Parlamentieren, der Streit der Bürger zum Prozessieren und Debattieren. Und darum schelte man nicht zu sehr die griechische Uneinigkeit, die ja zur Verständigung drängt. Der Agon mußte sich intellektualisieren, je mehr er sich individualisierte. Denn zwischen Massen entscheidet mehr die brutale Gewalt, zwischen Einzelnen mehr das Wort. Der ewige Hader der Hellenen war zugleich ein Schutz ihrer Freiheit. Der Kampf war gerade durch seine Beständigkeit, da er nur zum Sieg, aber nie zur dauernden Herrschaft führte, eine Selbstbestrafung der Hybris, eine Kontrolle des Gleichgewichts, eine Erhaltung nebeneinander wirkender Kräfte. Und nur aus dem Nebeneinander, nur zwischen halbwegs Gleichstehenden gibts eine Verständigung. In der orientalischen Subordination gibts nur kurzes Befehlen und wortloses Gehorchen. Die Herrschaft ruht auf Willen und Tat; das Wort aber ist ein Instrument der Freiheit. In der Fülle der Reden strebt schon Homer nicht nur auf das Drama, sondern auch auf die Demokratie hin. Die Griechen bilden das Wort

aus als die Waffe im vergeistigten Streit. Der Schlag der Spartanerfäuste schon setzt sich fort in den schlagenden Lakonismen. Doch erst der Attiker verfeinert die Eristik zum Spiel der Rhetorik und zur Schärfe der Dialektik, die nicht umsonst vom Unterreden (*διαλέγεσθαι*) abgeleitet wird. Denn Wort und Gedanke wachsen im Hellenen zusammen auf, so daß sie einen gemeinsamen Ausdruck haben im Logos, und der Triumph von Hellas ist recht eigentlich der Triumph des Logos. Faust aber, da er übersetzen soll: „im Anfang war der Logos" kann das „Wort" so hoch nicht schätzen; doch der deutsche Faust monologisiert, Sokrates aber geht auf die Straße und wird als Gesprächführer Begriffsbildner.

Wir müssen nun einmal begreifen, daß der hellenische Geist ein anderer war als der unsrige, daß er der Zunge so viel näher wohnte, weil er viel mehr als ein öffentlicher Geist lebte in steter Gesellschaft, doch in einer individualisierten, differenzierten Gesellschaft, die beständig zu streiten und sich zu verständigen hatte. Auch in der Literatur wendet er sich an den nahen Hörer und öffnet selbst als Lyriker sein Ich, wie als Epiker das fremde Er gern dem dramatischen Du, und statt des Denkens kennt Homer sogar nur das „zu sich selbst sagen" [1]). Ja, die Griechen trugen das Herz auf der Zunge; aber die Zungen wurden immer spitzer im Streit, und dabei kühlte und klärte sich, was aus des Herzens warmer Kammer auf die Schwelle der Lippen trat, zur Schärfe des Verstandes. Gefühle gehen schon in Gedanken über, wenn sie zu Worte kommen; denn sie kommen im Wort zu bewußter Bestimmtheit. Im griechischen Geist gestaltet sich erst das menschliche Seelenleben zu klaren Gedanken und Worten. Das ganze Griechentum kommt als der große Klärungsprozeß der Menschheit,

1) Vgl. v. Wilamowitz, Kult. d. Gegenw. I 8 [3], S. 19. Und wie oft gibts bei Homer schon ein inneres Schwanken, Zweifeln, Debattieren!

der schließlich am reinsten als Logos emporsteigt. Doch die Klärung kam aus der Scheidung, der Logos kam aus dem Dialogos, den die Griechen klassisch ausbilden wieder im Gegensatz zu den Orientalen [1]). Die Griechen dachten, weil sie stritten, und sie stritten, weil sie frei waren. Die Krisis der Staaten endete in der Kritik des Geistes. Je mehr der Streit aus den Massen in die Einzelnen übertrat, desto mehr mußte er sich verinnerlichen zum Streit der Seelen, und der Streit gar im Einzelnen selber ist der Streit der Gedanken. Aus dem Individualismus stieg der Idealismus; denn die tieferen Scheidungen der Individualitäten liegen im Geistigen. Je individueller die Menschen werden, desto geistiger müssen sie werden, und indem so die Griechen den Einzelnen ausbildeten, bildeten sie in ihm den Geist aus.

Im absolutistischen Einheitsstaat gibts keine Philosophie. Die Griechen wurden Denker, weil sie frei waren. Ja, Denken ist schon ein Akt der Freiheit. Denken heißt schon sich vom Wirklichen, Gegebenen losmachen. Denken heißt schon sich verselbständigen. Die griechische Philosophie ist die größte Geistesemanzipation der Menschheit, die Befreiung vom bindenden und gebundenen Orient. Der Orientale dachte nicht, er glaubte. Man glaubt einem Anderen, denken aber heißt nur sich selber glauben, selbständig urteilen, nach der inneren Notwendigkeit seiner Vernunft, nach dem eigenen Gesetz. Der Orientale aber folgte fremdem Gesetz, nicht nur äußerlich, auch innerlich. Er gehorchte auch seelisch, stand auch seelisch im Banne der Macht als Autorität, als Tradition, war auch seelisch ein Sklave. Er kam wohl auch zu Verstande und sogar zum Wissen, aber er kam nicht zum Denken — auch über das Wissen hinaus, zum Denken auch ohne Wissen wie

1) Hirzel findet den indischen Dialog „ohne rechtes Leben", da er zu dogmatisch sei (Dialog I, S. 11), und H. Schneider a. a. O. S. 657 findet die Babylonier zwar individueller als die Aegypter, aber doch nicht individuell genug zur Ausbildung einer Tragödie.

Sokrates. Und so kam er nicht zur Kritik, und sein Verstand lebte mehr in der Rezeptivität als in der Spontaneität und fand es, wie Konfuzius bekennt, besser zu lernen als zu denken. Ich denke, d. h. ich folge nur mir selbst, und keine Macht der Welt kann in mir umstoßen, was meine Vernunft mir sagt: so spricht der Denker. Er braucht ein Selbstbewußtsein, das im Orient noch erdrückt war von lauter Allmacht ringsumher in Natur, Religion und Staat. Der Grieche aber vermochte den Kopf zu heben zwischen begrenzten Naturformen, Göttern und Staatsgewalten; er kam zur Selbständigkeit und dadurch zum Denken. Der Grieche kam aus der Suggestion zur Erkenntnis, indem er des Lebens Mächte nicht mehr über sich zusammenschlagen fühlte, sondern neben sich abgrenzte, indem er das Leben aus der Subordination in die Koordination brachte, indem er im Weltstreit sich neben den Anderen erhob und die Anderen doch neben sich anerkannte. In der Scheidung von Ich und Anderm, von Subjekt und Objekt lebt das Bewußtsein, und das Weltbewußtsein entwickelt sich nur am Selbstbewußtsein und umgekehrt.

Und wie der Grieche sich selbst erkannte, indem er sich von den Anderen schied, sich im Kampfe mit ihnen maß, so erkannte er auch die Anderen, indem er sie untereinander schied, sie miteinander verglich. Denn er war eben bei den Wettkämpfen nicht nur selber Teilnehmer, sondern auch Zuschauer und Richter. Die griechische Freude am Kampf schlug ja zugleich theoretisch nieder als Freude am Kampfschauspiel. Die Schau entfaltet sich an der Mannigfaltigkeit, und die Mannigfaltigkeit an den Kontrasten, zu denen sie sich ausspannt und an denen sie zuerst sich aufdrängt. Und so erwacht die griechische „Theoria", diese vergeistigte Schau, auch als Lust an der Antithese. Und so versteht mans, daß die ältesten griechischen Denker den Kosmos durchaus als einen Agon von Grundgegensätzen deuten. Der Grieche ist Agonist, nicht nur aktiv, auch passiv, nicht

nur praktisch, auch theoretisch, nicht nur subjektiv, auch objektiv; er sucht die Gegensätze in Tat und Schau, vom Sinnlichen bis ins Geistige. Er will im Agon nicht nur sich gegen andere, sondern auch andere gegeneinander stellen, nicht nur streiten, sondern auch streiten lassen, d. h. scheiden, und so wird die Dialektik, zu der ihm die Logik wird, nicht nur vom *διαλέγεσθαι* abgeleitet, sondern auch vom *διαλέγειν*. Der Grieche streitet, indem er denkt; aber er scheidet, schneidet, meißelt auch, indem er denkt, und der *λόγος* wird ihm zum *ὅρος*. Aus dem Streit ergab sich die Grenze, aus der Debatte entsprang der Begriff. Streitend, scheidend, begrenzend erfaßte der Grieche zugleich sich selbst und das Andere, die Welt, und kam so erst zur vollen Klarheit des Bewußtseins, das eben in der Scheidung von Ich und Welt liegt und nach beiden Seiten zugleich aufschlägt. Indem er aber sich als Kämpfer zum Selbst aufreckt und als Subjekt erfaßt, wird ihm das Andere zum Objekt, wird er der Schöpfer einer objektiven Welterfassung, und während dem Orientalen noch alles mehr in Einheit mit seinem Selbst verschwimmt, während er noch halb wie Kinder und Naturmenschen alles Andere subjektiv, alles persönlich nimmt, beginnt die griechische Philosophie als eine Versachlichung der Welt und wird erst dadurch zur Erkenntnis. Der Grieche lebt für sich selbst noch persönlicher als der Orientale, aber gerade weil er sich als Persönlichkeit faßt, lagert er die Welt von sich ab als fremde Sache. Der Orientale lebt mehr fühlend und empfindend, noch mehr in Einheit mit den Sphären und Mächten ringsumher, der Grieche lebt mehr schauend, im steten vis-à-vis, und d. h. in steter Distanzierung von Objekten. Wer schaut, hat schon ein Gegenüber und spaltet die Einheit der Empfindung zur Differenz. Als Schauender wird der Grieche zugleich agonistisch, als Agonist zugleich schaulustig.

Streiten, Scheiden und Schauen hängen so zusammen als Ausspannungen, als Differenzierungsfähigkeiten der grie-

chischen Seele [1]), die von der griechischen Landschaft genährt war, dieser Landschaft, die so viel Schaubares, so viel Unterschiede, so viel Gegensätze bot, die wahrlich zur Differenzierung und Distanzierung erzog, selber schon dalag als halbfertige Erkenntnis. Denn die reine trockene Luft schied das verwischende Medium aus zwischen dem Schauenden und seinem Gegenstand; das helle Licht klärte den Horizont, daß die Unterschiede der Formen stärker hervortraten, reiner sich abhoben, fester sich einprägten. Und gerade der Stein, der den Eindruck dieses Landes beherrscht, grenzte die Formen schärfer, plastischer voneinander ab, bot den stärkeren „Anstoß" für das Bewußtsein und bot in seiner undurchdringlichen Härte und Widerstandskraft das Urbild des Gegenstands, des reinen Körpers, des unpersönlichsten Materials, des reinen O b j e k t s. Gerade daß in Hellas Fauna und Flora mehr als in den Tropen und im Norden zurücktraten, daß sich die Extreme von Mensch und Stein reiner gegenüberstanden, brachte den Menschen aus dumpfem Mitleben mit der Natur zur klaren Selbsterkenntnis, brachte ihn aus noch subjektiveren Empfindungen zum objektiven Schauen und Tasten und schärfte erst recht das Bewußtsein als den Gegensatz von Subjekt und Objekt, als den Agon der Seele, trieb es zur Spannung auf und drängte dadurch zur Lösung, zum Ausgleich der Extreme. Und so kams, daß der Grieche ein P l a s t i k e r und ein E t h i k e r ward, daß er den Stein zum Menschen formte in der Statue und den Menschen statuarisch festigte im Ethos.

Böcklin haßte die nordische Landschaft, weil sie von Dunstschleiern und der Masse des Grün überzogen ihre Formen nicht klar herausstellt. Nun, die griechische Landschaft ist weit schärfer geformt und gestaltet als die italie-

1) Die Entstehung des höheren Denkens aus der griechischen Ausspannung der Seele in die Schauwelt und darüber hinaus habe ich in dem Buche „Seele und Welt" S. 260 ff. näher zu schildern gesucht.

nische, und sie reinigt die Phantasie, indem sie die Unterschiede festlegt, indem sie die Wolken und Dünste und die Zwischenwelt der Tiere und Pflanzen, überhaupt all die Uebergänge zurückschiebt, die gerade die Phantasie zum Ueberschießen verführen und die alle Widersprüche versöhnlich zudecken. Was aber die griechische Natur so anlegt und anregt, kommt erst zu Bewußtsein und Vollendung im griechischen Denken. Denn es kommt als weitere Reinigung der Phantasie, darum als Kritik der Mythologie, die aber selber schon bei den Griechen in menschenähnlicher Abgrenzung ihrer Gestalten den Wundertaumel und Verwandlungszauber des Orients mäßigt und im Zug nach objektiver Bestimmtheit die Erkenntnis einleitet. Und das griechische Denken bringt die Uebergänge als Widersprüche erst recht zum Schweigen. Wie bei Empedokles die Organismen aus Ueberwindung der Mischgeschöpfe entstehen, so protestiert schon Xenophanes gegen Giganten-, Titanen- und Kentaurenfabeln, und er meißelt die Gottheit rein heraus und frei von Metamorphosen und Widersprüchen, und Platon vollendet es in der Literaturkritik seines „Staats". Auch die stoische Logik nimmt die Kentauren als Typus der Chimären, und alle epikureische Logik und Physik will nur den Menschen vom Spuk befreien. Die griechische Philosophie ist insgesamt Aufklärung gegenüber der Phantastik des Orients, die sich in Wandlungen und Mischungen der Figuren gefällt und in Steigerungen bis zum Tierkult [1]), während der Grieche Kentauren und Giganten, Medusen und Satyrn vermenschlicht und auf das Tier spielend herabschaut wie der praxitelische Sauroktonos. Der Grieche überwindet geistig die Natur — er kann es, er kann die Natur leichter als Objekt fassen, weil sie ihm weniger als unbegrenzte Kraft wie im ruhenden Stein als Material in begrenzten

1) Vgl. neben dem ägyptischen Tierkult (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2 ², 76—79) die kosmische Hypostasierung des Tieres bei den Indern (Deussen, Gesch. d. Philos. I 1 ², 231, 234 f. 300 f.).

Formen gegenübertritt. Und der Grieche setzt diese Abgrenzung fort erst in der Plastik und dann im Denken. Es hat seinen tiefen Sinn, daß die beiden größten Schulbildner der griechischen Philosophie, Pythagoras und Sokrates, aus der Zunft der Steinplastiker kamen. Der griechische Sinn für Abgrenzung, der als Sinn für Bestimmtheit die Erkenntnis schuf, läuft dem orientalischen Expansionsdrang, der ins Kolossale, Superlativische, ins Weltreich, ins Unendliche und Absolute ausschwärmt, völlig entgegen. Sei nüchtern und lerne zweifeln: das ist das Rückgrat des Geistes — so mahnt Epicharm aus dem Grundwesen von Hellas. Dergleichen kann wohl als respektloser, ja hämischer Zug zur Verkleinerung erscheinen und war es auch nach der Kehrseite. Doch es gibt neben der Bewunderung, ja Heiligung des Großen auch eine „Andacht zum Kleinen", die Jak. Grimm gerade der Wissenschaft empfahl, und diese Andacht zum Kleinen hat den Griechen so groß gemacht.

Alles war klein in Hellas gegenüber dem Orient: das Land, das Volk, die Staaten, Götter, Tempel und Schätze, alles klein, nur eins war groß: der Mensch, und gerade weil alles andere so klein war, konnte der Mensch so groß werden — wenn er es wollte. Und wie der griechische Maler gegenüber der Landschaft und in ihr wesentlich den Menschen hervortreten ließ [1]), und wie der Grieche die Plastik schuf, um den Naturstoff zum Menschen zu formen, wie er die Tempel nur groß genug baute zum Sitz für die vermenschlichten Götter, so vermenschlichte die griechische Naturphilosophie die Welt, daß sie nun lebt vom Atem des Anaximenes gehalten und durchwaltet vom feurigen Logos Heraklits oder von Liebe und Haß des Empedokles oder von der Vernunft des Anaxagoras, als eleatische Wesenseinheit oder als pythagoreischer Tanz der singenden Sterne, bis schließlich die Naturphilosophie überwunden ward durch die Sophistik, die ausdrücklich den Menschen als Maß aller Dinge

1) Vgl. Pfuhl, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1911, S. 5, 14, 23 ff.

verkündete. Die Sophistik aber ward überwunden durch Platon, der über den Menschen den Staat verkündete — als den größeren Menschen. Der Mensch blieb das Maß, weil das Maß selber schon menschlich war, weil der Mensch die Weltmitte war, von der aus der Grieche maß, die Mitte zwischen Geist und Natur, zwischen Göttlichem und Tierischem, zwischen den orientalischen Extremen des Hohen und Niedrigen, zwischen der Ausschweifung ins Große oder ins Kleine, zwischen dem Grenzenlosen, Maßlosen nach beiden Richtungen. Die Griechen suchten das Gleichgewicht, die Harmonie des Lebens, indem sie im Menschen das Maß und die Mitte des Lebens fanden, indem sie das Uebermenschliche abschnitten wie das Untermenschliche. Die Griechen wurden die Schöpfer der Erkenntnis, weil alle Erkenntnis Zurückführung des Maßlosen auf das Maß ist; das Maß ist das Gleiche, das Gleiche das Bekannte, das Bekannte der Mensch — so sagt selbst der reinste Naturphilosoph Demokrit [1]), der doch gerade den Menschen so fern findet von der Wirklichkeit [2]) und doch wieder ihn als Welt im Kleinen versteht, als Mikrokosmos [3]).

Deutung des Unbekannten durch das Bekannte ist also die Erkenntnis und darum im letzten Grunde ein Anthropomorphismus. Die griechische Philosophie, für die der Mensch zum Urtypus der Welt auswuchs, ist so eine Frucht des griechischen H u m a n i s m u s. Und die Griechen kamen zum Humanismus, gleichsam zum Menschenkult gegenüber dem Allmachtskult oder Tierkult der Orientalen und hoben als Menschen die Kultur über die Natur, weil die Welt sich ihnen verkleinerte erst vor ihren Augen und dann vor ihrem Geiste, der die Begrenztheit ihrer Natur im begrenzenden Logos, im ὅρος fortsetzte zur Erkenntnis, bis alle Natur zerteilt dalag vor dem überschauenden Menschen. Nicht

1) Frg. 165 Diels.
2) Frg. 6.
3) Frg. 34.

nur der orientalischen Geistesrichtung und namentlich der indischen, die den Menschen ins All und das Individuelle ins Unendliche ausatmen läßt, läuft die Entwicklungslinie der griechischen Philosophie schnurstracks entgegen: auch vom modernen Standpunkt scheint sie eher rückwärts zu laufen; denn vom unendlichen Wandel unendlicher Welten bei den Ioniern, vom Wandel der Erde in der aus dem Unbegrenzten entstandenen Welt bei den Pythagoreern, vom Wandel der Arten bei Anaximander [1]) und Empedokles kommt die griechische Weltanschauung in ihrer Vollendung bei Aristoteles zu starren, unwandelbaren Arten auf der starren, unbewegten Erde in der starren, unentstandenen, unvergänglichen, begrenzten Welt. Von der Astronomie der Ionier und Pythagoreer und ihrem kosmischen Horizont kommt diese Weltanschauung mehr zu geologischen Interessen, dann durch die Biologie eines Empedokles zur Anthropologie der Sophisten, die schließlich alles Naturerkennen bezweifeln, das Sokrates endlich ganz hinter sich läßt in der Selbsterkenntnis des Menschen, gerade damals, als die Analyse, die Zerkleinerung der Natur vollendet war von den Urgegensätzen der Ionier durch die Elemente des Empedokles bis zu den Atomen des Demokrit. Als die Natur klein geworden, ward der Mensch groß. Ein Kind dieser Natur, ward er schließlich ihr Herr. Schien es nicht, als ob wir das griechische Denken „materialistisch" aus der Natur erklärten? Nun erkennen wir im Sinne des Idealismus, daß dieses Denken *aus der Natur aufsteigt, um sie zu überwinden.*

In Sokrates bereits hat der Mensch über die Natur gesiegt, in Platon der Geist über die Sinne, in Aristoteles die Form über den Stoff. Es ist nur das höchste Bewußtwerden, die letzte Steigerung der ganzen griechischen Kultur, die eben Begrenzung des Unbegrenzten ist, Sieg der Qualität

1) der nach Diels (Archiv f. Gesch. d. Philos. X 237) auch dem Kosmos Keplers nähersteht als Hipparch und Ptolemäus.

über die Quantität, der Formung und Gliederung über die Masse. Gewiß, die griechische Natur schon, die rein geformte, fein gegliederte lehrte den Menschen, sie spezialisieren, machte die Griechen so früh schon zu scharfsichtigen Zerlegern (μέροπες), daß man bei Homer bereits 90 Körperteile bezeichnet finden will. Aber der bloße Scheidungstrieb führt zur Zersetzung, die Analyse wird leer ohne die Synthese; denn die Teile sind ja Teile erst eines Ganzen und sind nichtig ohne das geistige Band. Darin liegt, daß die Teile der Natur erst dem Menschen sich enthüllen. Die Natur allein schafft keinen Geist, sie belehrt nur den Geist, der über sie hinauswächst. Das Griechentum bringt gerade den Sieg des Menschen über die Natur — aber einen Sieg, wie er eben nur möglich war in dieser Natur. Sie bot dem Menschen eine reiche Mannigfaltigkeit, doch nur dem, der sie zusammenzufassen verstand. Wer nur das Einzelne sieht, sieht gar keine Buntheit. Diese überall begrenzte Natur hätte den Menschen selber begrenzt machen, einschließen, geistig verengen können, wenn er sich nicht gerade durch ihre Begrenztheit über sie emportreiben ließ. Der Grieche hätte ja als „Abderit" oder „Seriphier", als Schildbürger oder Krähwinkler eher einschlafen können, wäre sein Lebenstrieb nicht größer gewesen und gerade durch die Beschränktheit gestachelt worden. Aus den Verhältnissen allein kann nur der blinde Doktrinär, nicht der wahre Empiriker den Menschen erklären; denn die Verhältnisse des klassischen Griechen waren eher herabdrückend und vielfach enger als die der Orientalen; ärmer sein Land, kleiner, beschränkter sein Volk, sein Staat, sein Gott, sein Tempel, dürftiger sein Haus und seine Schätze, geringer seine Sicherheit, seine Geltung, seine Macht — denn eifersüchtig wachte wie der Staat über den Staat, so der Bürger über den Bürger, daß keiner zu hoch emporstieg. Gerade die Demokratie hemmte ja zugleich den Einzelnen und verengte seine Sphäre. Und nun war es das Große, daß der hellenische Lebenstrieb

nicht im Kleinen und Engen versickerte, sondern darin umsomehr sich konzentrierte und aus den beschränkten und bedrängten äußeren Verhältnissen nach innen schlug zur Freiheit, zur Herrschaft des Geistes. Ist es denn Zufall, daß neben Hellas nur noch Palästina, daß also gerade die beiden kleinsten, bedrohtesten Völker geistige Ewigkeitswerte schufen, und daß Deutschland und Italien gerade in tiefster politischer Zerrüttung höchste Geisteskultur ausbildeten? Gewiß nicht die Not ists, die da erhebt, wohl aber die Kraft der Ueberwindung, die an der Not sich stachelt, übt und steigert. Um geistig zu werden, muß der Mensch zu überwinden haben.

Nur eine ebenso bequeme wie bedenkliche Mystik kann glauben, daß der Grieche als Mensch ursprünglich ein so anderes Wesen war als der Orientale. Auch der Grieche hatte seine Leidenschaft, seinen Drang zur Herrschaft und zum Unbegrenzten, ja er hatte ihn vielleicht noch heißer und stürmischer. Doch gerade darum mußte dieser Trieb in der begrenzten Sphäre sich formen, konzentrieren, verinnerlichen zum Geistestrieb. Er konnte sich nicht austoben im Weltreich oder auch nur im ganzen Hellenenvolk, er konnte ja nicht einmal im kleinen Einzelstaat sich zur Herrschaft durchsetzen. Er ward zurückgedrängt in das von der Bürgerfreiheit rings bewachte Individuum, und da er nicht expansiv werden konnte, mußte er intensiv werden, und da er sich nicht in die Welt hinaus entladen konnte, schlug er nach innen zur Ausbildung des Geistes. Gewiß, weil der Hellene so viel, so Buntes zu schauen hatte, lag ihm so wenig am Wirken. Aber auch weil er so wenig zu wirken hatte, kam er so reichlich zum Schauen, kam er zum höchsten Schauen, zur geistigen Theorie. Die beschränkte Praxis drängte zur Theorie, doch nur den vollen Lebenstrieb. Die Begründer der hellenischen Philosophie leben zugleich, ja z. T. in Verbindung mit großen Herrschern des Orients und mit den griechischen Tyrannen, und als die Tyrannen

vertrieben wurden, blieben die Philosophen als ihre inneren Fortsetzer. Die griechische Philosophie kommt aus einem verinnerlichten Herrschaftsdrang, aus der Sehnsucht, die Welt im Geist, in Gedanken zu umspannen, die der Grieche mit Willen und Schwert nicht beherrschen konnte.

Vor den Augen des Griechen lag die Welt zerteilt, zergliedert, und er verstand es und liebte es immer feiner zu gliedern. Aber es schwingt im Leben, im organischen, und darum erst recht im Menschen mit dem Trieb zur Gliederung auch der Trieb zum Ganzen, zur Abrundung seines Horizonts, zum Abschluß in der Einheit. Der Orientale brauchte solchen Abschluß nicht erst zu suchen. Er lebte in der allmächtigen Realität, er lebte wie unter einer großen Kuppel, die gleich einer Glocke seinen Horizont, ja seine Existenz abschloß; er lebte unter der Allmacht der Götter und Despoten in der Unendlichkeit der Natur und des Reiches. Ihm war das Gegebene das Ueberragende und Notwendige; er hatte darüber hinaus nichts zu suchen und darum nichts zu denken. Der Grieche aber überragte seinen Horizont, er sah nach allen Seiten über die Mauer; er sah überall Grenzen, und weil er den Abschluß zum Ganzen draußen nicht fand, mußte er ihn drinnen suchen im Geiste; weil er ihm nicht gegeben war, mußte er ihn erdenken, wenn er sein Leben abrunden wollte. Und so suchen die ersten griechischen Denker über allen beschränkten Mächten, über allen kleinen Archonten die ἀρχή der Welt; so sucht Heraklit über allen Staatsgesetzen das Weltgesetz und Xenophanes über allen Tempelgöttern die Weltgottheit. So wurden die Griechen Wanderer, Weltbeschauer, Philosophen, weil ihr Vaterland ihnen zu klein war, und die griechischen Philosophen waren Panhellenen, bis sie Kosmopoliten wurden. Gerade weil die Griechen so sehr auf Scheidung und Streit, auf Abgrenzung und Gliederung, kurz auf Differenzierung ausgingen, weil sie so sehr im Partikularen lebten, mußte

um so tiefer in ihnen der Trieb zum Ganzen, zur Vereinheitlichung aufbrechen. Gerade weil das Leben dort immer mehr sich individualisierte, mußte schließlich aus dem Individuum der Anfang neuer Lebensumfassung hervorgehen und aus dem Kopf des Einzelnen ein Reich des Geistes sich auftun über der zerspaltenen Erde.

Kein äußeres, kein politisches Band einte ja die Griechen wie sonst die Völker der Erde. Und doch dieses Volk, das nie ein Reich gebildet, hatte eine geschlossene Kultur wie kaum ein orientalisches Volk unter dem Despotenszepter. So wars ein geistiges Band, das sich über der äußeren Zersplitterung ausspannte. Ja, eine tiefe Tragik waltet über der Bildung des Geistes. Waren nicht gerade auch die Inder, die von allen alten Völkern nächst den Griechen am meisten philosophisch gestimmten, am wenigsten politisch geeint [1]), und stand in Deutschland und Italien die Philosophie wie die Kunst und Poesie jemals höher als zu der Zeit, da sie Ersatz waren für die fehlende Staatseinheit? Da Deutschland keinen Staat mehr habe, müsse es sich als Gedankenstaat organisieren, sagte Hegel, und Schelling: „In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt." So erdichtet Homer dem Volke, für das er noch nicht einmal einen gemeinsamen Namen kennt, die nationale Einheit wie Dante den Italienern, und so bilden die Griechen ihren Geistesstaat in der Sprache aus, die allein sie einte. Sind sie doch recht eigentlich das sprechende Volk der Antike und darum das bewußteste. Denn aus Worten sprechen Begriffe, und die Begriffe sind allgemein. Der Begriff einigt all die Begreifenden, die sich in ihm verständigen, und er einigt zugleich all das Begriffene, das er umfaßt, das sich ihm subordiniert. Die Begriffe sind die geistigen Formen der Einheit und Unterordnung. Die

1) Vgl. Deussen a. a. O. I 1 ², S. 75.

Begriffe wurden die Satrapen Griechenlands, seine wahren Fürsten und Beamten. Das geistige Regiment ersetzte das physische, der λόγος die ἀρχή, die große Philosophie die kleine Politik.

Die ersten Denker wachsen noch als Staatsmänner und Volkshäupter empor, und sie werden Weltherrscher und Lebensordner in der Theorie, weil sie es in der Praxis nicht werden konnten und aus der Enge der kleinen Republiken ausatmen wollen in geistige Weiten; ja, Platons Wort von den Philosophen, die Könige werden müßten, ist das tiefste Schicksalswort von Hellas. Und ging er nicht selber zum Tyrannen, um seinen Idealstaat zu gründen, den er aus seinem Geiste aufbaute über aller Misère der Realstaaten? Und schrieben nicht zwei andere Sokratiker, Antisthenes und Xenophon Idealromane über den alten Kyros? Ach, sie wollten den Hochschwung der Weltherrschaft wenigstens im Geiste erleben und in der theoretischen Phantasie entfalten. Und Platons großer Schüler Aristoteles, der die Welt philosophisch einigt zu einem Reich, an dessen Spitze er Gott als Monarchen und Feldherrn stellt, dieser theoretische Weltreichsgründer wird der Lehrer des praktischen Weltreichsgründers Alexander. Und bald beginnen die Stoiker wie schon die Kyniker den Weisen als Herrscher, als König auszurufen. Und es blieb nicht dogmatische Fanfare; denn stoische Lehre erfüllte ja römische Staatsmänner vom Schlage der Scipionen; Seneca wird der Lehrer Neros, und in Mark Aurel steigt die Stoa selber auf den Thron des Imperators, und noch Kaiser Julian schreibt als griechischer Philosoph. Ja, zwischen Kyros und Rom schlummerte nicht der Herrschaftstrieb der Weltumfassung; er trat nur ins Geistige über als griechische Philosophie. Der Trieb der Weltbeherrschung minderte sich nicht beim Uebergang vom Orient nach Hellas, sondern mehrte sich, potenzierte sich, indem er sich individualisierte, doch gerade

dadurch hemmte er sich äußerlich, um sich innerlich um so reicher auszuleben.

Gewiß ist es wahr, daß die Griechen ihre Könige und Tyrannen vertrieben, weil jeder ein Tyrann sein wollte, wie schon Goethe so gut wie Nietzsche die „tyrannische Ader" im „Wesen des Hellenen" erkannte. Gewiß, die griechische Freiheit ist nur die griechische Vielherrschaft. Aber die Vielherrschaft führte eben zu Anderem noch als zur Freiheit und damit zur Aufhebung der äußeren Herrschaft; sie drängte den Herrschaftstrieb nach innen, zur Ausladung in der Theorie. Mochte draußen die Welt verteilt sein und hart im Raume Macht an Macht sich stoßen, drinnen war doch jeder König über die Welt, und jenes Gefühl des Kynikers, daß nur die Vorstellungskraft ihm eine eigene, freie Welt gibt [1]), lebte in jedem griechischen Denker. Und ist die Herrschaft drinnen leichter zu erringen als draußen? Selbstbeherrschung schwerer als Weltbeherrschung — ist der Sinn und der Stolz der griechischen Ethik, die eben auch auf Herrschaft ausgeht, nicht auf Demut. Und doch, so sehr „das Ziel" des griechischen Strebens die „Autarkie des Individuums" ist [2]) und „das Ideal der inneren Freiheit" [3]) dem griechischen Denker vorschwebt, er wollte doch in sich nicht nur sich selbst beherrschen, sondern auch die Welt, und die Unterwerfung der Welt im Geiste ist die Erkenntnis. Als der Grieche den Menschen auf den Thron der Welt setzte, ward er Begründer der Erkenntnis; denn der Mensch, der die Welt nicht außer sich zwingen konnte, mußte sie in sich bewältigen.

Uebertragung der Welt in den Menschen, des Makro-

---

1) Epictet diss. III 24, 67 f.

2) Wilamowitz, K. d. G. Staat u. Gesellsch. d. Gr. S. 29.

3) Zutreffend herausgearbeitet bei H. Gomperz, Die Lebensauffassung d. griech. Philosophen, doch als allein herrschendes Prinzip der griechischen Ethik nur durchführbar unter Zurückschiebung Platons und Aristoteles'.

kosmos in den Mikrokosmos ist alle Erkenntnis. Doch die Vielheit der Welt in die Einheit des Menschen, des Bewußtseins zu zwingen, erforderte einen Riesenkampf, und sein Niederschlag heißt griechische Philosophie. Wie kann die Einheit, die der Geist fordert, zugleich Vielheit sein, wie die Welt sie zeigt in Raum und Zeit? Aus diesem Widerspruch von Einheit und Vielheit ist unverkennbar die ganze griechische Philosophie entsprungen; denn für seine Lösung gabs keinen kürzeren Weg als ein Jahrtausend jenes geistigen Ringens, das eben Denken heißt und das eben in geistigem Trennen und Verbinden, in Vielheit- und Einheitbilden und deren Ausgleich besteht. Und gerade in Hellas mußte dieses Problem in ganzer Schärfe und Schwere aufbrechen und darum das Denken als Ausgleich nötig werden, weil gerade in Hellas die Welt so viel mehr Vielheit war als anderswo und der Geist um so mehr zur Einheit drängte. Das griechische Denken ist die wahre Ueberwindung der griechischen Natur. In ihren steinernen Ausprägungen mannigfaltigster Formen, die ein Leben in Spaltung und Gliederung nach sich zogen, das wieder selber den Blick für Differenzen ausbildete bis zur schärfsten Kritik und zu feinster Analyse, mußte diese Natur den Geist, der sie erfassen und beherrschen wollte, aufs höchste anspannen, daß er zur Ergänzung der Analyse die Synthese anstrebte und die Kritik rächte durch Systematik. Denn je plastischer die Gegensätze sich aufdrängten, desto lauter schrieen sie nach Vereinigung im Geiste, und je konkreter die Scheidung war, desto abstrakter mußte die Verbindung sein. Je mehr sich die Welt vereinzelte, desto mehr fühlte der Geist sich getrieben Allgemeines abzusetzen — wenn er ein Geist war. Denn gewiß, „Themistokles wäre in Seriphos nicht groß geworden, aber der Seriphier auch nicht groß in Athen". Gewiß, die hellenische Natur bot ihren Formenreichtum, ihre Fülle des Einzelnen — aber nicht dem stumpfen Blick, nein, nur dem Geist, der sie

verstand und dadurch überwand. Denn Unterschiede sieht nur, wer vergleicht, und wer vergleicht, denkt. Der Unterschied setzt sich nur ab am Gemeinsamen; das Besondere wird nur bewußt am Allgemeinen und umgekehrt; immer wieder behält ja Kant recht: Anschauungen rufen nach Begriffen und Begriffe nach Anschauungen. Und darum ward in Hellas das Schauen zum Denken und das Denken zum Schauen. Es galt da die Vielheit der Sinnesbilder zur Einheit des Geistes zu bringen; es galt als letzten Sinn der griechischen Kultur die Welt zu vermenschlichen wie den Menschen zu verweltlichen, d. h. aber im Grunde die Vielheit mit der Einheit auszugleichen.

Dies war das Problem von Hellas: jeder wollte Herrscher sein und möglichst Weltherrscher; nicht mehr der Despot, sondern der Mensch als Mensch wollte die Welt für sich, wollte sie auf sich einstellen, in sich zusammenfassen. Aber nur im Geiste kann jeder die Welt für sich haben. Was praktisch nur einem gehören kann, kann in der Theorie jeder sich zueignen. Und darum heißt es manum de tabula — dann wird das Greifen zum Begreifen. Der einzelne Grieche beherrschte die Welt nur dadurch, daß er praktisch von ihr zurücktrat und sie so überschaute. Das griechische Denken ist nur ein Ueberschauen, eine Erweiterung und Zusammenfassung des Schauens, das selber schon gleichsam ein erweitertes, zusammenfassendes Tasten, ein Uebergreifen ist. Der griechische Denker ist so nur der konsequente Grieche. Er ist der Mensch als Weltbeherrscher, der Mensch, der die Welt in sich zusammenfassen will und darum zur Konsequenz bringen, zu einem geschlossenen Bilde. Der griechische Denker ist erst der konsequente Grieche, weil er im tiefsten Grunde der Fortsetzer des bildenden Künstlers ist, der selber schon die Masse bewältigt und für den Blick des Einzelnen konfrontiert. Und der griechische Künstler ist selber nur Verklärer des griechischen Schauens, das sich an der griechischen Natur ausbildet. Der Orientale

gab sich der Empfindung des Einzelnen oder dem Gefühl der Masse hin; der Grieche stand vor einer artikulierten Natur, vor härteren, greifbaren Unterschieden. Im Greifen schon artikuliert sich das dumpfe Fühlen und Empfinden, und im Menschen gerade bildet ja der Grieche das artikulierende Lebewesen aus, als dessen Organ darum Anaxagoras die Hand preist, die meißelnde, die in den Fingern sich spezialisiert und doch im Greifen zugleich zusammenfaßt. Der griechische Künstler ist nun vor allem ein Künstler der Hand, aber doch der Hand nur für das Auge. Die Plastik will Greifbares in Schaubares verwandeln, und gegenüber dem Greifen bildet das Schauen, weil es eine breitere Mannigfaltigkeit umfaßt, die höhere Synthese. Das Auge ist der Herrscher und der Philosoph unter den Sinnen. Das Schauen ist schon ein Ueberschauen, das Optische schon ein Synoptisches. Dem Griechen wird das Schauen zur Lust und darum zur Kunst, nicht nur weil er den Sinn für die Unterschiede hat, die seine Natur ihm bietet, sondern gerade auch, weil er den Sinn für die Zusammenfassung hat, die sich das Auge im Bilde schafft als dem Komplex, gleichsam schon dem System der Eindrücke. Die griechische Kunst aber ist nur die höhere Synopsis, sie setzt das Streben und Leisten des griechischen Schauens fort, indem sie im Gegensatz zum Orient die volle malerische Perspektive [1]) ausbildet, die bildliche Zusammenfassung einer Sphäre. Darin liegt schon eine Vergeistigung des Sehens, eine Abstraktion vom Materiellen, eine Ersetzung der Greifbarkeit durch die Schaubarkeit, in die auch die dritte materiellste Dimension einbezogen wird.

Doch die griechische Kunst sucht mehr; sie sucht statt der zufälligen wechselnden Einzelbilder das Bild der Bilder, die Konzentration im Typus. Zeichnen ist Weglassen, sagt pointierend ein Führer moderner Kunst. So suchte der

1) Vgl. Pfuhl, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1911, S, 8, 13 ff. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2, 199.

Grieche in seiner Kunst eine Reinigung des Schauens um der Zusammenfassung willen, eine Reduktion auf das Wesentliche, eine Abstraktion für die Konzentration der Bildlichkeit, ein systematisches, gleichsam schon philosophisches Schauen. Aber auch die Mittel der Kunst können dem unersättlichen Schautrieb des Griechen nicht genügen. Er will weiter schauen als sein Auge, weiter noch die Bildlichkeit in sich zusammenfassen als die Kunst, auch als die klassischste, die am meisten typisiert. Er will die ganze Welt als Bild sich zuführen, die ganze Welt als seinen ὅρος umfassen, in seinen Horizont ziehen, und als die Weltanschauung im eigentlichsten Sinn, als die Weltverbildlichung, als die Einspannung der Welt auf den Blick des Menschen, als die Weltperspektive und darin als die höchste Kunst der Synopsis begründet er die Philosophie. Er will nicht wie der Orientale den Weltprozeß über sich hinwegrauschen lassen, er will die Welt von sich absetzen als sein Objekt, sie stillstellen als seinen Gegenstand, und dazu muß er den verwischenden Wechsel der Zeit aufheben, den Taumel des Werdens in die Ruhe des Bildes verwandeln [1]), ja alles zum Bilde machen, alles zu einem Bilde, alle Bilder der Welt von einst und jetzt, von nah und fern in ein Bild fassen, alles irgendwo irgendwann Schaubare konfrontieren vor der Einheit seines Bewußtseins. Und dazu muß er allem das Zugleichsein ermöglichen, alles miteinander verträglich machen, allen Widerspruch aufheben, und dazu muß er denken. Das Denkbare ist das Widerspruchslose. Das griechische Denken ist die kritische Reinigung der Welt von Widersprüchen, ist die klare Weltverbildlichung und d. h. Weltvergegenwärtigung. Schaubar ist nur das Gegenwärtige, und der Grieche zerstört als kritischer Denker den Sinnenschein, nicht weil dieser zuviel, sondern weil er zu wenig schauen läßt, weil er das Bild durch den Wechsel des Werdens trübt,

1) Vergleiche dazu die Naturformen, in denen der Grieche mythische Erregungen und Bewegungen erstarrt sieht (oben S. 68).

durch die Vergänglichkeit aufhebt. Der Grieche wird Philosoph, weil er die Reinheit des Schauens sucht, die ewige Gegenwart fordert, und er sucht und findet in all seinen Prinzipien, im einen Weltstoff und reinen Sein wie in Zahlen, Elementen, Urstoffen, Atomen, Begriffen, Ideen und Formen nur das ewig Gegenwärtige, die reinen Schaubarkeiten der Welt. Der Grieche ist unhistorisch nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke des Geistes. Er will sich alles vergegenwärtigen, alles zur Klarheit austragen und verwandelt darum das Nacheinander ins Nebeneinander, Geschichte in Bild wie Epos in Drama.

Doch wie nun im Drama die Figuren streiten, so die Gegensätze im Weltbild. Im Zugleichsein erst treten ja die Widersprüche hervor, die im Nacheinander friedlich sich aus dem Wege gehen. Weil er den Weltprozeß im Weltbild ins Zugleichsein verwandelt, wird ihm die Welt zum Agon und das Schauen zum kritischen Denken. Weil er alle Dinge auf eine Szene bringen, alle Bilder klar, d. h. bewußt machen und in der Einheit des Bewußtseins zusammenziehen will, kommt es für das höchste, einheitliche Weltbild zu einem heißen Wettstreit der Bilder, zu einem wahren Bildersturm, und dieser Bildersturm ist die Philosophie als die höchste Synopsis der Welt. Die griechische Philosophie steigt so großenteils in sich lösenden oder auch unlösbaren Antinomien auf aus dieser Gewalt der Konfrontierung, aus diesem Agon der Erscheinungen, aus dieser Not des „Zugleichseins". Das Viele müßte „zugleich" unendlich klein und unendlich groß sein, das Seiende „zugleich" Nichtseiendes sein, der Lügner „zugleich" die Wahrheit reden — so begründen ein Zenon, ein Gorgias, ein Eubulides ihre ungelösten Aporien. Simmias ist „zugleich" größer und kleiner, also muß er an der Größe wie der Kleinheit Anteil haben — so begründet Platon seine erlösende Ideenlehre. Alle Prinzipien der griechischen Philosophie sind Aufsaugungen des Werdens ins Zugleichsein, sind Verewigungen, die

unserer Auffassung vielfach zuwiderlaufen, ja unverständlich sind. In Anaxagoras' Homöomerien wie in Platons Ideen und Aristoteles' Formen sind alle Dinge oder alle Qualitäten, alle Spezies als Konstanten zum Zugleichsein und damit zu sichtlicher, übersichtlicher Klarheit gebracht und in Ordnung ausgelegt wie im Schaufenster.

Das griechische Denken ist die Vollendung des griechischen Schauens, ist das Weltschauen, das eben nur geistig möglich ist, ist die Weltkonfrontation im Einzelnen schon, d. h. im Geiste. Der Geist sucht möglichste Konzentration, weil er Einheit ist, die Welt aber widerstrebt ihr möglichst, weil sie Mannigfaltigkeit ist in Raum und Zeit. Und so ist die ganze griechische Philosophie ein Ringkampf zwischen Geist und Welt, zwischen Vernunft und Sinnen, zwischen Einheit und Vielheit, und dabei ist sie getrieben vom Satz des Widerspruchs, d. h. von der stets bohrenden Frage: wie kann eines „zugleich" vieles und vieles „zugleich" eines sein? Der Grieche wird zum Denker aus der Diskrepanz seines Geistes und seiner Welt, aus der Schärfung seines Bewußtseins, das schon als solches den Gegensatz spannt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Geist und Welt. Er wird zum Denker, weil sein Geist so herrisch Einheit forderte und seine Welt sich so plastisch zur Vielheit ausspannte, und in hartem Geisteskampf muß ihm die sichtbare Welt, die er so liebte, bluten unter dem Schlachtmesser der Abstraktion. Und der Eleat opferte die Welt und der Sophist die Erkenntnis, weil sie die Einheit nicht mit der Vielheit, die Vielheit nicht mit der Einheit auszugleichen vermochten. Ach, wie viel Geistesblut noch kostete es, bis bei Platon die Idee als Einheit über der Vielheit der Erscheinungen thronte oder bei Aristoteles ein Wesen in der Vielheit der Kategorien erstrahlte!

Der Orientale kannte nicht diese Geistesqual, die der Grieche nur loswerden konnte durch Philosophie. Der Orientale brauchte nicht so schwer mit dem Widerspruch

von Einheit und Vielheit zu ringen. Ihm fehlte ebenso der selbstbewußte Einheitsdrang des Einzelgeistes wie die plastische Vielheit der Welt. Geist und Welt standen ihm nicht gegeneinander, daß sie nur im kritischen Prozeß des Denkens miteinander auskamen, in logisch abgemessenen Schritten, bewacht vom Satz des Widerspruchs [1]). Nein, Geist und Welt flossen da leichter ineinander über im Empfinden und Fühlen; das Eine verschwamm ins Unendliche, das Unendliche verschmolz zum Einen, und der Widerspruch ertrank im Rausch des Werdens, versank im Taumel der Leidenschaft und löste sich im Traum der Phantasie. Für den spielenden, schwelgenden, schwärmenden Geist wird leicht alles zu Einem und Eines zu Allem. Er verrauscht ins Eine und versickert ins Einzelne und wirft sich ohne inneren Widerspruch von Einem ins Andere [2]).

Der hellenische Geist aber festigte sich selbst zum Cha-

---

1) Es fehlte dem Orientalen ein gewisser Sinn für die logische Antinomie (vgl. z. B. für die Aegypter Ed. Meyer a. a. O. 82, für die Babylonier H. Schneider a. a. O. 653). Sehr treffend zeigt Deussen, daß der Kampf des Xenophanes gegen die homerische Göttervielheit in Indien weder möglich gewesen wäre gegen die geschlossene Priestergilde, noch nötig, weil die Götter nicht wie bei den Griechen als plastische Persönlichkeiten gefestigt waren, sondern leicht in die Einheit eingingen wie viele Namen, nur von den Dichtern ersonnen, oder „wie die Kühe in den Stall" (a. a. O. 103 f., 106, 271). Vgl. auch über die nur nach Gauen geschiedenen, im Grunde wesensgleichen ägyptischen Götter Ed. Meyer a. a. O. S. 67 f.

2) W. Haas (Die Seele des Orients, 1916) zeigt mit feinsinniger Psychologie, wie die uns vielgestaltig wechselnd, undurchdringlich, ja unheimlich erscheinende Seele des Orientalen in sprunghaftem Wechsel aus einer Teilperson in die andere umschlägt, in jeder ihr ganzes Ich auslösend, so daß sie sich zu verschiedenen Religionen und Lehrsystemen bekennen kann. Vgl. dort auch über die orientalische Monotonie der unerschöpflichen Wiederholung und Massenhäufung, über die Macht der sozialen Bande (Familie, Kaste), über die konzentrative Spannung bald ins Heilige und Dynastische, bald in die geduldige Kleinarbeit des Kunstgewerbes nam. S. 12 f. 30 ff., 37—42.

rakter und meißelte die Welt aus dem Stein, und erst weil er die Bestimmtheit herausarbeitete, wird er ein erkennender. Auch der Orientale hatte die Erkenntnis, die er brauchte, aber es war eine spezielle, mathematische, astronomische, medizinische, keine universale und darum keine so problematische. Sein Geist stand nicht frei der ganzen Welt gegenüber, sondern blieb untertan in seinem Bezirk. Er rang nicht um die Weltherrschaft, die er in Despotenhänden wußte. Der Grieche aber wollte als Einzelner König sein über die Welt und konnte es nur, indem er sie geistig niederrang als Philosoph. Der Orientale beugte sich vor dem Universalen und wagte es nicht zu überschauen. Er beschied sich in seiner Provinz als numerierter Massenmensch und mied so den Konflikt der Einheit mit der Vielheit. Er milderte ihn schon dadurch, daß er in der Erkenntnis wesentlich mathematisch blieb, d. h. die Vielheit nur quantitativ und damit nur relativ faßte, sie herabsetzte zu bloßen demütigeren oder stolzeren Graden der Einheit. Der Grieche aber rang erst wirklich mit der Vielheit, weil er sie als wirkliche Vielheit nahm, plastisch herausgebildet aus dem Basrelief bloßer orientalischer Dekoration, gelöst von dem Einheitsgrunde als selbständige Qualitäten, gleichsam als freie Republik, deren Monarch er doch werden wollte, wenigstens im Geiste. Der Grieche war von Natur Analytiker und wollte zugleich Synthetiker sein; er sah die Welt in Spezifikation und suchte doch die Homogeneität, und erst in diesem Ringen und Ausgleich entgegengesetzter Tendenzen ward er Philosoph. Der Orientale entschlug sich dieser Arbeit, dieses Ringens von Einheit und Vielheit, von Geist und Welt, indem er die geistige Einheit einengte zur bloßen Spezialität und die reale Vielheit abplattete zur bloßen Quantität und so die ganze Erkenntnis mehr als Einzelwissen von Zahlen pflegte. In solcher Beschränktheit der Analyse wie der Synthese ward er unempfindlich gegenüber dem Widerspruch der Einheit und Vielheit.

Aber er hatte noch bequemere Mittel, sich diesen Widerspruch vom Halse zu schaffen. Wie das Eine zugleich Vieles darstellen kann? Nun, einfach als Symbol, und Leben, Kunst und Weisheit des Orientalen sind ganz durchzogen von Symbolik [1]), und darum von Rätsel, Deutung und Geheimnis, das von der Kenntnis der Zeichen das profanum volgus ausschließt [2]). Schon im Massenreich kann und muß der Orientale die pars pro toto nehmen und darin das Zeichen für die Sache; er erfindet Buchstaben, Münzen und die Uniform, die aus vielen eins macht; er ist gewohnt, Massen als stumme Einheiten zusammenzufassen und den Einzelnen als Vertreter der Masse anzusehen; er braucht den Beamten als Träger der Macht, er braucht das Chargengewand, das Kleid, das nach Carlyles Kleiderphilosophie erst die Leute macht, er braucht insgesamt die Repräsentation, kurz er versteht, daß etwas ein Anderes darstellt, als es ist. Das versteht der Grieche nicht oder doch immer weniger. Er sieht zu plastisch, um in einem Wesen so viel Anderes zu sehen, als es ist. Er sucht die Wahrheit eben als die Evidenz, die ihm wie Descartes klar und deutlich ist, d. h. „offen", „gegenwärtig" und „bestimmt". So will er wie in der Palästra alles nackt sehen und in seinen reinen Formen und Grenzen. Er sieht auch in Sokrates oder Kallias eben nur Sokrates oder Kallias und nicht so leicht auch den mystischen Träger eines Höheren. Und darum drängt er den Priester zurück und mißtraut dem Beamten. Er wählt ihn auf kurze Zeit, wählt eher mehrere, die sich kontrollieren, und überläßt die Wahl am liebsten dem Zufall des Loses. Er haßt die Macht und glaubt nicht an die Kraft, die ja das Eine ist, das Vieles beherrscht, und durch die sich der Orientale auch wieder so leicht den Widerspruch des Einen

1) Vgl. z. B. Ed. Meyer a. a. O. S. 111, 271, 273. Schneider a. a. O. 526 f. Deussen a. a. O. 107.

2) Vgl. für Indien Deussen a. a. O. I 2, 12 f., für Aegypten Ed. Meyer a. a. O. 225, 237, 271.

und Vielen löst [1]). Der Grieche aber will nicht in der unsichtbaren Kraft die mystische Macht des Geschehens verehren, er will vielmehr das Sein in seinen Grenzen schauen. Er meidet das Dynamische nicht minder wie das Symbolische, weil sie ins Unschaubare führen, ins Formlose.

Ein unsäglicher Drang zur Reinigung und Klärung aller Erscheinungen erfüllt das griechische Wesen. „Wie man Statuen säubert", so reinigen Platons Brüder im „Staat" die Begriffe des Gerechten und Ungerechten, und er bekundet im Philebus eine Freude an reinen Linien und Farben, die modernem Geschmack zu kahl erscheinen würden. Der Grieche hat eben den unauslöschlichen Trieb, jedes in seinem scharfen Umriß, jedes als das zu fassen, was es ist. Aber er hat außer dem Trieb der Sichtung und Sonderung auch den Trieb zur Beherrschung und Vereinheitlichung. Doch wie konnte das Viele zugleich Eins sein? Und das Eine zugleich Vieles? Das war das Problem, an dem das griechische Leben scheiterte, aber das griechische Denken emporstieg. Denn auch das Leben braucht Einheiten so gut wie Vielheiten, braucht Bindung und Zusammenschluß, braucht Staat und Gemeinschaft bei aller Selbständigkeit, und auf dem „Gegensatz des Besonderen und Allgemeinen" beruht nach Ranke „die ganze europäische Geschichte", die eben der Hellene im Aufspalten jenes Gegensatzes erweckt. Doch einen Ausgleich des Individuellen und Sozialen, wie er nach Gierke schon in der deutschen Markgenossenschaft angelegt ist, die zugleich nach außen Einheit, nach innen Vielheit ist, weiß der Grieche nicht zu pflegen; er faßt und schafft trotz

1) Vgl. zur dynamischen wie zur repräsentativen Subordination in der orientalischen Auffassung zwei Worte des Konfuzius: „Das Wesen des Herrschers ist der Wind, das Wesen des Geringen das Gras. Wenn der Wind über das Gras hinfährt, muß das Gras sich beugen." „Der Fürst sei Fürst, der Untertan sei Untertan, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn." Der Grieche aber bildete den freien Menschen aus.

aller Wünsche und Ansätze nicht den haltbaren Bundesstaat; er bildet in Wahrheit die innere Bindekraft sozialer Moral so wenig aus wie die äußere wirtschaftlicher Assoziation. Und doch hat auch der Grieche seinen Ausgleich von Einheit und Vielheit: es ist eben der Typus, der Einheit ist zugleich über und unter der Vielheit; denn er ist zugleich ein Allgemeines über dem Einzelnen und ein Besonderes unter den anderen Typen. Er bindet und scheidet zugleich. So ist der Typus die Mitte des Allgemeinen und Speziellen, des Einen und Vielen, die Mitte auch zwischen den Extremen des unendlich Großen und unendlich Kleinen. Er ist die Grenze gegenüber der Ausschweifung ins Absolute und zugleich der Halt gegenüber dem Versinken ins Relative und Einzelne. Er schließt sich ab gegen Ueberschreitungen ebenso wie gegen Uebergänge und damit ebenso gegen die Kraft wie gegen die Entwicklung. Er bleibt das eigentlich Unorientalische, das echt Hellenische, die ewige Mitte, das feste Maß.

Aber der Typus ist eben Maß und Mitte als ein Seiendes, Zuständliches, das ist, solange es ist. Er ist nicht so sehr wirksam durch Kraft und bildsam durch Entwicklung; er ist nicht schaffend, noch erschaffbar. Er ist ein Sein und keine Leistung, er ist Substanz und nicht Funktion. Er steht wohl da in voller Schönheit, aber er wirkt nicht zwingend; er wirkt nicht mit ganzer äußerer oder innerer, nicht mit despotischer, hierarchischer oder sozialer Kraft, er wirkt nur mit der edlen, aber zarten Kraft des Vorbilds, das gilt, solange es gilt. Dem Gott, dem Heros, dem Ahnherrn lebte man nach, bis der Glanz des Vorbilds verblich, bis die vielen Vorbilder sich gegenseitig diskreditiert hatten, bis der Nachlebende nur noch sich selber vorlebte. Die Staats- und Familiengemeinschaften lebten zunächst in der Vollkraft natürlicher Geschlossenheit, sozusagen blockhaft fort, bis sie in ständiger, gegenseitiger Reibung, Kreuzung und Spaltung ihre Glieder lösten und

freigaben und schließlich sich zersetzten ohne die Kraft bewußter Regeneration. So sonderbar es klingt, die Griechen erhielten sich nur durch ihre Pietät und gingen vielleicht zugrunde durch die Fülle ihrer Pietät, die sich eben in der Zersplitterung selbst aufhob. Ihre Götter wurden durch ihre Vielheit schon zu Halbgöttern herabgesetzt, und die religiösen Werte dadurch aus absoluten, superlativischen in komparativische und relative herabgezogen. In der Heroisierung, in der sich wohl das Hauptleben der griechischen Religion entfaltete, lag schon eine Vergöttlichung der Menschen und eine Vermenschlichung der Götter. Die Heroisierung ist eben die Typisierung, und der Typus steht zu seinem Nachbild nicht gebieterisch da als fremde oder gar furchtbare Majestät, als Autorität, sondern komparativisch als Gleiches zu Gleichem und darum leicht aufsteigend, aber auch leicht abgleitend in Geltung und Respekt. Im letzten Grunde kann man wohl überhaupt das Besondere der griechischen Kulturbildung dahin festlegen, daß sie sich nicht wie die orientalische und zumal moderne dynamisch oder mechanisch in der Differenz von Ursache und Wirkung, also durch generatio aequivoca, sondern durch generatio univoca, durch Absetzung von Gleichheiten, eben typenhaft entfaltete. Sind doch die griechischen Volksgötter laut Aristoteles nur „unvergängliche Menschen", laut Pindar mit den Menschen von einer Mutter Leben und Atem empfangend, sozusagen die Archetypen der Menschen, die Patriarchen, die Stammesheroen, die Personifikationen der besonderen Geschlechterverbände [1]), die Verkörperer der verschiedenen Lebensgemeinschaften, die zugleich Glaubensgemeinschaften waren, ihre Sanktion und Garantie. Und die Griechen erhielten sich, solange sie ihre Lebens-

1) Dieser gentilizische Zug, der die Volksmasse wurzelhaft, organisch gliedert, fehlt den Aegyptern, die nur äußerlich, verwaltungstechnisch, nach lokalem Schema geschieden werden. Vgl. Ed. Meyer a. a. O. S. 65.

gemeinschaft fanden in ihren Typen, solange sie an ihre Götter und Ideale glaubten, und sie glaubten an sie, solange sie sie schauten. Sie kamen nicht zum reinen Glauben als der „Gewißheit des, das man nicht siehet". Die griechische Religion, deren innerlichste Mysterien selbst zum Schauspiel werden, braucht und genießt wie keine andere die Epiphanie der Götter. Und die griechische Kunst ist nur ihr Ausdruck, ihre Steigerung, ihre künstlerische Fortsetzung und endlich ihr Erbe. Die griechische Plastik will nur die Götter als reine Typen sichtbar machen, und auch der deus ex machina ist keine Verlegenheitsauskunft, keine Abschweifung im griechischen Drama, sondern sein Höhepunkt, zu dem es emporwuchs, wie die Orestie in letzter Steigerung noch Götter auf die Bühne stellt.

So blühte das griechische Leben, solange es noch in Typen gebunden war und unter ihnen doch schon die Einzelnen regsam waren. Aber die Typen selber bedeuteten ja schon eine Differenzierung des Lebens, die nun ihren Gang fortsetzte von der Besonderung zur Vereinzelung, bis zur Auflösung der Typen. Aus der Scheidung, nicht aus der Sammlung kamen die Typen — denn auf die Scheidung hin geht die hellenische Entwicklung, und auf dem Wege vom orientalischen Absolutismus und Universalismus sind die hellenischen Typen die glückliche Mitte zwischen der Ganzheit und Einzelheit, zwischen der Einheit und Freiheit, da in ihnen die Scheidung schon klärend und befreiend, aber noch nicht zersetzend wirkte.

Wunderbar, wie hier das griechische Leben sich instinktiv gegen sich selber wehrte, gegen seine eigene bewußte Tendenz, gegen seine Bestimmung, deren Erfüllung allerdings sein Ende war, gegen die Freigabe des Einzelnen aus dem Typus, gegen die letzte Differenzierung, gegen die volle Manifestierung des Individuellen, in der das Allgemeine zusammenbrach. Noch beherrscht in klassischer Zeit der Staat das Leben des Bürgers, noch weist ihm die Familien-

tradition den Beruf, noch hat der Fortschritt der Freiheit nicht die Fesseln der Sklaverei gelöst. Noch bestimmt weitgehend die Ueberlieferung Stil, Stoff und Fabel in Kunst und Poesie, noch verhüllt der Typus als Maske das eigene Gesicht des Schauspielers, noch gilt das Selbstporträt als Sakrileg und die individuelle Aehnlichkeit selbst im Athletenbild wird sparsam zurückgehalten; noch läßt der Historiker seine Helden nicht ihre eigene Sprache sprechen, und der Tragiker Phrynichos wird bestraft, weil er einheimisches Leid dargestellt; noch spricht der Autor selber von sich in dritter Person oder etwa als „Sokrates" oder als irgend ein anderer Altmeister, unter dessen Namen und Aegide er sich nur als pietätvoller Nacheiferer herauswagt. Es bleibt im Griechen und gerade im klassischen eine tiefe Scham, sein Ich zu enthüllen. Es ist, als schrecke ihn die Ahnung eines Abgrunds zurück vor der letzten Entblößung, vor der vollen Aufdeckung des Individuellen. Es fehlt der griechischen Philosophie der Subjektivismus eines Fichte wie der Individualismus eines Stirner, es fehlt selbst der kartesische und schon augustinische Ausgang von der Selbstgewißheit des Ich, es fehlt wie der voluntarische Idealismus so auch der erkenntnistheoretische eines Berkeley oder Schopenhauer oder Schuppe, und selbst Protagoras spricht noch gehaltener vom „Menschen", und will ihm gegenüber die Realität der Welt nicht leugnen. Ja, die Griechen scheuen das letzte Wort des Individualismus zu sprechen, den letzten Schleier zu reißen vom Subjekt, aber nicht minder vom Objekt, und sie meiden es in seiner ganzen Eigenheit darzustellen. Es fehlt eben auch der moderne Naturalismus und Spezialismus, es fehlen die moderne Natur- und Geschichtstreue. Es fehlt der Sinn für die letzten spezifischen Unterschiede — das bloß Aehnliche wird nicht vom Gleichen gesondert, sondern fällt mit ihm zusammen als *ὅμοιον*, eben im Typus. Und gerade in dieser leise überschwebenden Macht des Typus, die Allge-

meines und Einzelnes, Philosophie und exakte Wissenschaft, Poesie und Geschichte, Phantasie und Wirklichkeit, Geist und Natur, insgesamt Subjektives und Objektives noch nicht ganz auseinanderriß, so sehr sie auch darauf hinstrebte, in dieser Halbheit gerade lag die klassische Harmonie, lag das Glück von Hellas, das vergänglich sein mußte, weil es den Strom der Zeit nicht bewältigen konnte, der Zeit, die der Grieche stillstellen wollte in der Konstanz des Typus, und die doch im Leben immer stärker hervorbrach in der Entfaltung und Spaltung, in der Variierung der Typen bis zur Lösung der Individualitäten.

Da nun war es der Fluch von Hellas, daß ihm neben der herrlichen Kraft der Gliederung die starke kausale und soziale Bindekraft fehlte als Kraft der Erhaltung, der Regenerierung. Es konnte nur meißeln, nicht weben; es bildete auch seine Geisteskultur wie aus dem Stein, der sich künstlerisch formen, aber nicht mehr binden ließ, wenn er zerfiel. Es hatte seine Festigkeit eben nur im Festen selber, im Typus, der sich aber lösen mußte in seiner eigenen Fortbildung, in seiner Gliederung und Differenzierung, wie er selber schon als Differenzierung entstanden war, als Gliederung sich aufgetan hatte gegenüber der absoluten Geschlossenheit orientalischen Lebens. Und so brachten die Griechen das Heil sich selbst zum Fluche. Das Ende ihrer Befreiung und Formung war die Zersetzung. Nur ein seliger Moment war ihnen vergönnt, solange der Individualismus, zu dessen Ausbildung sie berufen waren, noch nicht ins Extrem abstürzte, noch klassisch gehalten war im Typus. Nicht lange aber, so kam er im Leben zur Auflösung, und gerade darum stieg er auf als Ideal. Wie die griechische Kunst — und tiefer und dauernder noch — wollte die griechische Philosophie die geltenden Typen des Glaubens und Lebens fortsetzen und ersetzen, als sie dahin waren. Reiner noch schälte die Philosophie in ihren Prinzipien heraus, was den Griechen ihre Götter bedeuteten als „die Unsterb-

lichen", deren Glanz keine Dämmerung droht. Wenn Schelling es ahnungsvoll begreift: was in der Phantasie Götter waren, werden in der ewigen Erkenntnis Ideen, so ist zu sagen, daß die Götter selber schon das Ewige in sich tragen und damit den Keim der Ideen. Ja, der ganze Bildungsprozeß der griechischen Mythologie, in dem schon mit intellektuellem Sinn die wildwuchernden Lokalmythen zum olympischen Götterstaat bereinigt und geordnet wurden und im geistigen Agon als Kritik der Phantasie die schwächeren Götter zu Heroen absanken, setzt sich fort in der Philosophie. Wie die bloßen Lokalgötter vor den Nationalgöttern, so verblassen wieder die nationalen Gottheiten vor der Weltgottheit, deren Propheten die vielgewanderten, kosmisch schauenden ionischen oder eleatischen Denker werden. Auch jener Zug vom Chaos zum Kosmos, in dem des Zeus Ordnung siegt über wilde Titanen- und Gigantenkräfte, setzt sich immer reiner fort im pythagoreischen Betertanz der singenden Sterne um den Altar des Zeus, in der Weltvernunftordnung eines Heraklit oder Anaxagoras bis zu der so wohlgeordneten, zum göttlichen Feldherrn hinstrebenden Weltparade des Aristoteles. Der Kult mit seinen Apotheosen, mit seinen heiligen Bezirken, Symbolen, Attributen setzt sich geistiger fort nicht nur in den persönlichen Heroisierungen der Denkerhelden und in den „heiligen" Zahlen der Pythagoreer. Wie jeder Gottheit schon ihr besonderer ὅρος zusteht, so sucht die Sokratik solchen ὅρος für die Tugenden und Berufe, die ja als Lebenstypen gewissermaßen nur sachlich gewordene Götter sind. Der Streit der Heroinen Tugend und Sünde in der Prodikosfabel oder der Gegensatz der „himmlischen" und der „gemeinen" Liebesgöttin in Platons Symposion mag zeigen, wie aus dem Agon der Kulte griechische Ethik entspringt. Und findet nicht der ethische Wettstreit der Artemis und Aphrodite in Euripides' Hippolytos seine intellektuelle Fortsetzung im Streit der Kyniker und Kyrenaiker, der Stoiker

und Epikureer? Auch erkenntnistheoretisch ist der Wettstreit der Kulte vorbildlich. Wie manche Lokalgötter schließlich zu Dienern oder bloßen Attributen der substanzielleren Gottheiten herabgesetzt werden, so kommt der sophistische Streit zur Lösung im aristotelischen Kategoriensystem, das die als absolute, substantielle streitenden Begriffe zu Akzidentien und Relationen abschattet. Auch die Epiphanie der Götter wird selbst vom Materialisten Demokrit nicht geleugnet, sondern gerade materialistisch festgelegt, als Vision ausgebaut im Mosaik der Atome. Noch reiner aber findet ja diese Epiphanie der Götter ihre sachliche Fortsetzung in Platons Parusie der Ideen, in denen sich der Wahrheitsgehalt der griechischen Religion und Idealität überhaupt objektiviert hat.

Ja, ein Objektivierungsprozeß war die griechische Philosophie wie die griechische Kunst und darin schließlich ein Distanzieren vom Leben, ein Heraussetzen des Ideals. Als das Leben klein und schwach geworden, da suchte die Philosophie dem zerfallenden Volke ein geistiges Band zu geben und über allem Vielen die Einheit, über allem Einzelnen das Allgemeine zu retten. Sie schaute die alten verlorenen Götter neu in Platons Ideen, und im Gedankenbilde der griechischen Denker leben die griechischen Typen so leuchtend klar, so fest geprägt und unwandelbar, so zeitlos prangend fort, wie sie der Hellene ersehnte, doch im Leben vergebens zu verwirklichen strebte. Im griechischen Logos aber steigt der Vorbild suchende Heroensinn dieses Volkes über seine zeitliche Existenz empor und entladet sich ins Universale, Allmenschliche und verklärt sich zu jenem Humanismus, der von Anfang an der Sinn dieses wundersamen Volkes war, der Keim, der in ihm sich entfaltete. Wars denn nicht Wille und Leistung der griechischen Philosophie im letzten Grunde, daß sie die Welt durch den Menschen führte, den Makrokosmos im Mikrokosmos faßte und aus ihm vergeistigte? Der Mensch

ists, der in Hellas emporstrebt zur Weltumfassung, der Mensch, der zeitliche, der sich vom Himmel das Ewige erringen möchte, das Licht des Alls. So bleibt der Himmelsringer Prometheus, den Theophrast zum ersten Philosophen machte, doch das Urbild und der letzte Sinn von Hellas, wie seine größte Dichtung aus seinem wahrsten Leben die Tragödie, die den Helden, den Menschen, den Einzelnen hoch emporträgt, bis das übervolle, weltweite Leben ihm die Brust, die bis zur Hybris ausgespannte, sprengt und ausatmet im Triumphe der Idee, der allgemeinen, in der die Philosophie das ausspricht, was an Hellas ewiges Leben ist. So schelte man nicht die Griechen, daß sie ihr äußeres Leben vergeudeten, ihr geschichtliches Dasein eigensüchtig zerstörten. Die Schale des Lebens mußte zerbrechen, damit der geistige Kern hervortrete.

Aufstieg und Kreislauf der griechischen Philosophie.

Die griechische Philosophie ist eine Vergeistigung, Verklärung, Entzeitlichung des Weltlebens. Sie selber aber untersteht der Zeit, da sie sich entwickelt. Sie entwickelt sich als Vergeistigung, indem sie die Natur überwindet, aus der sie doch aufstieg. Und darum beginnt sie als Naturphilosophie [1]), und darum endet sie im Neuplatonismus mit der tiefsten Verachtung der Natur in der absoluten Herrschaft des Geistes. Der Weg von der Natur zum Geist führt durch den Menschen, der an beiden Anteil hat. Die Griechen entdeckten die Geisteswelt, weil sie den Menschen entdeckten. Die griechische Philosophie schreitet

1) Wie schon die Alten die Vorsokratiker als „Physiker" bezeichnen und deren Schriften früh schon meist den Titel π. φύσεως erhalten. Vgl. Zeller I 1 (ed. Nestle) S. 246, 1.

vorwärts als Verinnerlichung, indem sie ihren Horizont mehr und mehr verengert aus Kosmologie und Astronomie durch Geologie und Biologie zur Anthropologie der Sophisten, dieser Humanisten, die den Menschen zum Maß auch der Natur machen, den Menschen, den sie noch äußerlich verstehen und zu blendender Entfaltung treiben, der aber in Sokrates sich als geistig erkennt. Die Worte der rhetorischen Sophisten verinnerlichen sich zu den Begriffen des Sokrates, die sich nun aus dem Menschen wieder heraus zu Weltprinzipien erheben in den platonischen Ideen und den aristotelischen Formen. Nachdem so der Geist in der Erkenntnis zur Weltherrschaft gekommen, begründen Stoiker und Epikureer praktisch die Freiheit und Herrschaft des Geistes, der schließlich zu höchster Krönung gelangt als neuplatonischer Gottesgeist. Die griechische Philosophie steigt so gleichsam von unten nach oben: aus der Natur durch den Menschen zu Gott — dann haucht sie sich aus in die Glaubenswelt des Mittelalters.

Aus der Natur durch den Menschen zu Gott — und doch ists ein Gang, der sich im Grunde im Menschen selber vollzieht. Aus der Betrachtung der Natur kommt der Mensch durch die Selbsterkenntnis erst theoretisch, dann praktisch zu einer neuen Weltstellung. Aus Naturphilosophie durch Geistesphilosophie zur Lebensphilosophie, aus Physik durch Dialektik zu Ethik — die drei Gebiete, in die schon die Schulen des 4. Jahrhunderts die Philosophie einteilen, folgen sich deutlich in der Hegemonie. Vom Schauen durch Denken zum Wollen und gläubigen Fühlen, aus den Sinnen durch den Kopf ins Herz — dann hat die griechische Philosophie ihre Mission erfüllt, sie hat den Menschen umgebildet und entläßt ihn in eine neue Welt. Ja, die griechische Philosophie ist Sache der Menschheit; denn sie ist der gewaltigste Triumph des Menschen, sie ist recht eigentlich eine Vermenschlichung der Welt, und sie entwickelt sich als das Erlebnis eines Gesamtmenschen,

der vom Schüler der Welt durch innere Verselbständigung zum Herrn der Welt sich auswächst, der die Welt in sich einzieht, sie durchlebt und sie neu herauslebt. Liegt darin nicht der Lebensprozeß überhaupt? Und darum entfaltet sich das griechische Denken als organischer Prozeß in drei Stadien. Keimend steigt das Denken auf aus der Natur, kommt dann zur Blüte als Selbstentfaltung und schließlich als Frucht zur Anwendung. Zweifellos bedeutet die Mitte, die Geistesphilosophie des Sokrates, Platon und Aristoteles als höchste Reinheit und Selbständigkeit der Theorie den Höhepunkt der griechischen Philosophie, die vorher als bloße Naturphilosophie zu sehr von außen und nachher als Lebensphilosophie zu sehr nach außen lebt, vorher zu sehr auf Forschung, nachher zu sehr auf Anwendung geht, vorher zu sehr mit der Wissenschaft, nachher zu sehr mit Moral und Religion verschmilzt. Mochte Nietzsche in den Vorsokratikern und gleichzeitig Ed. v. Hartmann [1]) in den Neuplatonikern die höchste Leistung des griechischen Denkens erkennen wollen, dort ists der Optimist, der Morgenluft witternd an den Anfängern sich freut, und hier der Pessimist, der das tragische Ende des Helden verklärt; die Geschichte aber sieht in den Vorsokratikern eben nur Aufsteigende, die sich am großen Erkenntnisobjekt der Natur erst emporringen, und in den Nacharistotelikern nur große Epigonen, die nicht einen eigenen Logos zeugen, sondern den heraklitischen oder demokritischen, kynischen oder kyrenaischen, pythagoreischen und platonischen erneuern, steigern, weiterbilden und ins Leben hinausführen.

Der hellenische Logos wandert in ihnen wieder in die weitere Sphäre hinaus, aus der er von den Vorsokratikern zu den Attikern hineingewandert war. Der innere und äußere Gang der griechischen Philosophie, Gedanken und Denker zeigen hier eine merkwürdige Parallele. Es ist ein Gang

1) Und nach ihm Drews in seinem verdienstlichen Werk über Plotin.

von der Peripherie ins Zentrum und wieder vom Zentrum in die Peripherie. Das Zentrum, die Seele von Hellas ist Athen. In Athen wird die Philosophie am reinsten hellenisch und am reinsten geistig. In Athen konzentriert sich das griechische Leben zum Brennpunkt, verdichtet es sich, bis es erglüht als reiner Geist. Das innerste Leben von Hellas ist die attische Geistesphilosophie. In den Nacharistotelikern geht die Philosophie zugleich über die reine Geistigkeit und über das reine Hellas hinaus. Man hat sie mit Recht als „hellenistisch-römische Philosophie" abgesondert [1]). Dann aber darf man ebenso die vorsokratische Naturphilosophie nach den Geburtsstätten der Denker als Philosophie der Kolonien [2]) abgrenzen. Die Sophisten, zumal die jüngeren schlagen die Brücke; in ihnen beginnt das griechische Mutterland zu sprechen; in Sokrates erst erwacht Athen. So beginnt die griechische Philosophie in der Fernsphäre und endet in ihr. Milet ist das Prototyp Alexandriens. Und die Zeichen des Aufgangs und des Niedergangs gleichen sich. Die Nacharistoteliker erneuern vielfach die Vorsokratiker, und es konnte mehrfach geschehen, daß die Neueren bei einer literarischen Datierung in dem Jahrtausend griechischen Denkens gerade zwischen seinem Anfang und seinem Ende schwankten [3]). Die griechische

1) Windelband, Gesch. d. alten Philos. und v. Arnim, Europ. Philos. d. Altert. (Kultur d. Gegenw. I 5).

2) Oder wie v. Arnim sie spezifiziert „die Philosophie Ioniens und Westgriechenlands".

3) Man denke an die goldenen Sprüche des Pythagoras, die man vom 6. vor- ins 6. nachchristliche Jahrhundert warf, oder an die orphische Kosmologie, die Zeller tief in nachklassische Zeit wies, Neuere aber spätestens ins 6. Jahrhundert v. Chr. setzen, oder an die etwa gleichzeitig angesetzte Kosmologie des Pherekydes, die aber Dieterich (Abraxas 130 f.) als gnostische Fälschung ablehnen möchte. Gerade das wiedererwachte Interesse der Gnostiker an Pherekydes wie an Heraklit erhielt ihre Bücher bis ins 3. und 4. Jahrh. n. Chr. (Vgl. Diels, Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1897, S. 147).

Philosophie ist an ihrem Anfang und an ihrem Ende am wenigsten reines Denken, am meisten phantastisch, wie sie eben in beiden Zeiten äußerlich und innerlich dem Orient am nächsten kommt. Sie reicht vom persischen Weltreich bis zum byzantinischen, von einem Welthorizont zum andern und waltet dazwischen als hellenische Gliederung, Klärung, Durchgeistigung. Sie führt den Menschen, indem sie ihn durchlebt, vom sinnlich Universalen der Natur zum geistig Universalen Gottes, vom universalen Objekt zum universalen Subjekt. Sie denkt so am Anfang und am Ende am meisten total und einheitlich, sozusagen am meisten monarchisch, pantheistisch, mystisch. So weltweit die erste und die letzte griechische Philosophie, die ionische und die neuplatonische voneinander geschieden sind — sie bekennen doch beide am reinsten die Einheit des Weltprinzips, die ἀρχή, und wie das griechische Denken in der theosophischen Mystik der Neuplatoniker endet, so stieg es einst auf aus der theogonischen Mystik. Es erwachte morgendlich aus träumender Phantasie, in die es am Abend wieder versinkt, und lebte dazwischen sich aus von Orient zu Orient als der geistige Schöpfungstag Europas. Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten.

Damit aber ist schon eine mögliche Lösung angedeutet in der alten Streitfrage, ob die griechische Philosophie aus dem Orient stammt. Daß die orientalisierenden Ausläufer der hellenischen Spekulation sich gern in ihren orientalischen Ursprüngen spiegeln wollten, daß auch die Bibelgläubigen damals die griechische Weisheit gern aus der Bibel schöpfen ließen, ist ebenso begreiflich und ebensowenig maßgebend, wie daß die ägyptischen Priester vor einem Herodot als Lehrer von Hellas die ägyptischen Priester preisen. Den romantischen Orientalisierungsversuchen, die im 19. Jahrhundert Röth und Gladisch an der griechischen Philosophie vornahmen, hat Zeller so gründlich und so lange den Garaus

gemacht, bis sie heute in neuer Form wieder auftauchten[1]). Daß man heute ernsthafter wieder von orientalischen Einflüssen sprechen darf, ward durch zwei Momente begründet, die sich ergänzten. Reisen und Funde im Orient haben in den letzten Jahrzehnten viel ältere und weitere internationale Kulturbeziehungen aufgedeckt, als unsere dürre und starre Schulweisheit sich träumen ließ. Wenn so auf der einen Seite der Orient Terrain gewann und sich aufhellte, so entdeckte man auf der anderen Seite ein dunkleres Hellas unter all der Verstandesklarheit dieses Volkes, das man zu sehr nach dem unbewölkten Horizont seines Homer, nach den klaren Linien seiner Plastik, nach der kritischen Schärfe seiner Denker beurteilt hatte. Die Beachtung der griechischen Mystik namentlich durch Rohde und weiter die seit Usener breiter gepflegte Religionsvergleichung spann Fäden, die tief nach dem Orient hinüberreichten. Gewiß war Zellers Abscheidung, ja Isolierung des hellenischen Geistes vom phantastischen Orient methodisch ein wahrer Segen. Aber solche hygienisch nützliche Quarantäne kann nicht ewig dauern. Wohl galt es mit hellenischer Meißelkunst das Bild des hellenischen Geistes rein abzugrenzen aus fremden Schlacken, um es zu erkennen. Nun aber gilt es, das Erkannte wieder einzustellen in den größeren Rahmen der Weltkultur, in den es nun einmal gehört.

Dreifach bekennt die griechische Philosophie unwidersprechlich, daß sie unter Einwirkung des Orients entstand; sie bekennt es im Wann, im Wo und im Wie ihrer Entstehung. Sie entsteht gerade damals, als der Orient mit dem Griechentum in stärkste Berührung kommt, nach der merkantilen Oeffnung Aegyptens, in der Hochblüte des Lyderreichs, als Könige wie Amasis und Kroisos die Protektoren der Griechen spielen, bis der Perser über Ionien

1) Ueber solche zweifelhaften modernen Orientalisierungsversuche vgl. jetzt die von Nestle mit Lortzing besorgte Neuausgabe von Zeller I 1, S. 44 ff.

sein Szepter schwingt. Und sie entsteht gerade dort, wo eben das Griechentum dem Orient am nächsten kam, in den ionischen Kolonien Kleinasiens, die vor den Toren des Lyderreichs, des Vorlands Babyloniens gelegen, zugleich mit Aegypten regsten Verkehr pflegen. Und sie erwacht gerade in einer dem Orient verwandtesten Weise, mit noch halb mystischer Phantasie kosmische Einheit und Unendlichkeit suchend durch Mathematik und Astronomie, die Wissenschaften, die der Orient noch am ehesten pflegte. Kein Zweifel, die griechische Philosophie entsteht unter fremden Anregungen, erwacht gleichsam am Busen des Orients, der sich aber damit noch nicht als ihre Mutter, nur als ihre nährende Amme erweist. Die griechische Philosophie beginnt mit dem Orient, aber sie entwickelt sich gegen den Orient, bis sie am Ende wieder mit dem Orient verschmilzt. Die griechische Philosophie ist vielleicht das am meisten Griechische am Griechentum, sein selbständigstes Herausringen; sie ist eine gewaltige Emanzipation aus dem Orient; aber darin liegt gerade, daß sie am Anfang noch am ehesten im Banne des Orients steht. Sie entwickelt sich als ein fortschreitendes hellenisches Begrenzen aus der Unbegrenztheit des Orients. Damit ist der hellenischen Philosophie ihre Selbständigkeit gewahrt bei voller Anerkennung der Tatsache, daß ihre Entstehung örtlich, zeitlich und inhaltlich auf den Einfluß des Orients weist. Damit ist dem Orient gegeben, was des Orients ist, und doch die Leistung von Hellas um so höher gewertet.

Das Erwachen der Vernunft im Zeitalter der Leidenschaft.

a. Der mystische Geist und seine Klärung zum Logos.

Bei unserm Ausgehen von der griechischen Landesnatur lag stets das Bedenken nahe, warum dieser Boden nicht auch in den Jahrtausenden nachher philosophische Früchte gezeitigt hat. Es genügt nicht zu sagen, daß er durch mangelnde Kultur nicht ganz derselbe blieb und daß heute wiederum technische Erfindungen andere Ortsbedingungen schaffen, Naturschranken überwinden, eine beherrschende Kapitale begünstigen, die nicht mehr die alte partikulare Vielförmigkeit des Lebens aufkommen läßt. Wesentlicher ist, daß nicht jeder Boden zu jeder Zeit Früchte trägt, sondern daß zur Gunst des Orts auch eine Gunst der Zeit kommen muß. Gewiß, alle Gunst der Umstände, alle äußeren Einflüsse können einen Geist nicht schaffen, wohl aber erwecken, und da begreift sichs, daß der hellenische Geist erwacht, als der umgebende Orient in höchster Kulturblüte am meisten einwirkende Reize hergeben konnte. Das 6. Jahrhundert v. Chr., in dem die ersten griechischen Denker aufstehn, ist das lebensreichste Asiens, es ist das Jahrhundert seiner größten Reformatoren Buddha, Konfuzius, Kyros und vielleicht auch Zarathustra [1]). Man wäre versucht, an

1) Doch ist man neuerdings geneigt, nach einem Anhaltspunkt in einer assyrischen Inschrift ihn wesentlich früher anzusetzen. Ed.

Zeiten zu glauben, in denen der Himmel sich voll Liebe der Erde nähert, sie befruchtet, begnadet mit höherer Inspiration, wenn man nicht mit Kepler glauben will, daß die Erde ihre hohen Zeiten der Erregung habe bei gewissen Planetenstellungen, daß da, wie er meint, die Menschen leidenschaftlicher würden, die Redner sie leichter fortrissen, der kriegerische Mut schwelle — Wie mans erkläre, es ist, als ob damals ein heißerer Wind machtvoller durch die Seelen zieht in der ganzen alten Welt. Man braucht bei solchem Weltzusammenklang nicht sogleich an Wunder zu denken, aber man soll sich doch nicht einbilden, daß die wenigen Lebensstunden weniger großen Menschen, von denen allein wir wissen, daß die paar abgerissenen Fasern, die uns heute von jener Zeit in der Hand geblieben sind, den ganzen Lebenszusammenhang des größten Erdteils in seiner größten Zeit darstellen, nein, unter der Oberfläche alles Ueberlieferten waren da unzählige Fäden menschlicher Beziehungen gesponnen, waren da alles durchsickernde Einflüsse am Werk, die für uns nur in den Wirkungen als staunenswertes Zusammentreffen ans Licht treten. Jede Zeit hat so ihr unsichtbares und doch spürbares Fluidum, das auch entfernte Geister in gleiche Schwingungen reißt. Und das 6. Jahrhundert v. Chr. treibt in Asien schon durch die Zersetzung der zentralen babylonischen Kultur im Osten, Süden und Westen einen Reformdrang empor, einen allgemeinen Lebensaufschwung, als dessen fernste Ausläufer wir die Anfänger der griechischen Philosophie begreifen müssen. Das Leben aber schwingt zwischen Seele und Welt, und seine Steigerung läßt ebensowohl die Seele schwellen zum religiös-mystischen Gefühl wie den Weltsinn sich ausspannen zum Herrschaftswillen. In Reformationszeitaltern hebt sich der Atem des Lebens, aber zugleich als Einatmen wie als Ausatmen. So steigert sich das Leben zugleich

Meyer, Ztschr. f. vergleich. Sprachwiss. 42. Vgl. O. v. Wesendonk Neue Orient Bd. 5 Heft 7/8.

nach innen und außen und drängt zugleich in die Tiefe und in die Weite. Der Mystiker Laotse neben dem Staatspraktiker Konfuzius wie neben der Reformation die Renaissance und neben der Herzensmystik ein Kolumbus oder Kopernikus!

Und nun das Wunderbare! Gerade als der orientalische Lebensdrang nach beiden Richtungen am höchsten ausschwingt und am herrlichsten triumphiert, gerade als der Orient am orientalischsten wird, erwacht der griechische Geist, gerade als dort mytsische Phantasien und Herrschertrieb oder, in den seelischen Wurzeln gefaßt, gerade als dort Fühlen und Wollen himmelhoch ausschweifen, beginnt hier sich das Denken zu regen. Ja, noch wunderbarer! Als auch hier Fühlen und Wollen bis zum Phantastischen überfluten in Mystik, Lyrik und Tyrannis, im Zeitalter der *μανία*, in der orientalischsten, in der unhellenischsten Stunde von Hellas beginnt der *λόγος* zu sprechen. In seiner dunkelsten Epoche entzündet Hellas das Licht seiner Philosophie, damals, als es am tiefsten im Banne des Orients lag, als seine Weisen den Lyderhof zieren, als seine kleinen Dynasten die orientalischen Herrscher kopieren wie einst die deutschen Fürsten Ludwig XIV., als die ionischen Söldner und Händler von den Wundern Babylons und Aegyptens erzählen, als schließlich die erobernden Perser ganze Gemeinden zur Auswanderung treiben, als die Not der Bürgerkriege und der schwere soziale Druck das Volk zugleich der Tyrannis und der tröstenden Mystik in die Arme treiben, als die Elegiker am lautesten klagen und die Satiriker am bittersten spotten, als Bußprediger und Schwarmgeister die Lande durchziehen und der Glanz des olympischen Götterhofes überschäumt wird vom Toben der Bauernfeste, vom Einstürmen thrakisch wilder Bacchantik. Ja, in der Blüte der Mystik, Lyrik und Tyrannis entsteht die griechische Philosophie — ist sie nicht wahrlich in Griechenlands ungriechischster Stunde geboren?

„Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute", findet E. Rohde noch in seiner Rektoratsrede [1]). Jedenfalls geht die Mystik äußerlich und innerlich, in Form und Inhalt gegen die klassische griechische Lebenstendenz. Gibt sich die Mystik doch ausdrücklich als Geheimnis, wie es der heiligen und bisweilen auch hinterhaltigen Scheu des hierarchischen Orients und eher noch unserer Dämmer- und Zimmerluft ansteht, als der Klarheit und Freiheit des Hellenentums, das seine Tempel durch Säulengliederung dem Lichte öffnet, das seine Kämpfer nackt herausstellt, sein Leben auf die Straße trägt und plastisch zur vollen Schau bringt. Während der Inder sein höchstes Schriftwerk „Geheimnis" (Upanishad) nennt und darin beständig vor Mitteilung gewisser Lehren an Unberufene warnt [2]), öffnet der Grieche allen seine größten Mysterien, die er damit als solche aufhebt, und mit den Orientalen verglichen sickert seine mystische Literatur nur in Ansätzen und bringt es nicht zu klassischer Vollendung und Geltung. Am reichsten aber fließt sie eben unmittelbar vor und zugleich mit den Anfängen der griechischen Philosophie im 6. Jahrhundert als Orphik, und ihre reichste Quelle hat sie ja im Dionysoskult, in dem sich alles vereinigt, was der klassischen Richtung von Hellas mehr oder minder zuwiderläuft. Man nehme schon seine gröbsten Züge: ein Schwärmen im wirbelnden Tanz durch wilde Bergnatur, zur Nacht bei unstetem Fackelschein, die Weiber voran, unter tosendem Aufruhr und rasender Ueberspannung aller Gefühle, gesteigert durch Flöten- und Beckenklang, durch bacchische Trunkenheit, eine Vertierung des Menschen, daß er wütend das Opfer zerreißt, und zugleich seine Vergottung in schäumender Ekstase — ists nicht in jedem Zuge der reinste Ausdruck des Barbarentums, ist nicht dies alles, das doch in der Mystik auch literarisch niederschlug, das Gegenbild

1) Die Religion der Griechen S. 27.
2) Deussen a. a. O. 12 f.

hellenischen [1]) Menschlichkeit, Besonnenheit und Klarheit und so insgesamt das äußerste Widerspiel der Philosophie?

Man nehme die Mystik schon als Gegensatz zur Plastik, der tageshellen echt hellenischen Kunst, die klar scheidet und fest formt, während die Mystik verhüllt, vermischt und verwandelt. Und darum liebt sie die Nacht, die von der unklassischen Romantik geliebte, in deren Dunkel oder Flacker- und Dämmerschein die Gestalten verschwimmen, und darum liebt sie Musik, Tanz und Trunkenheit, in denen alle Formen wirbelnd sich wandeln. Und sie entreißt den Menschen seiner menschlichen Form, wirft ihm das Tierfell um, treibt ihn, hetzt ihn mit Hörnern auf dem Kopf und Schlangen in der Hand hinaus in die wildeste Natur, und während sie ihn zum Tier verwandelt, schwingt sie ihn zugleich in himmelhoher Ekstase zum Gotte empor. Doch während der dionysische Mensch zum Gotte wird, wird zugleich der Gott zum Opferstier, den die Menschen als Titanen zerreißen. Und wie ein Tier wird der Gott verschlungen und wie ein Mensch geboren in der Theogonie; der Mensch aber wird unsterblich wie ein Gott und wandelt sich zum Tier und aus dem Tier wieder zum Menschen in der Seelenwanderung, und wieder aus dem Menschen redet in der Prophetie der Gott. Theogonie, Seelenwanderung und Inspirationsromantik, deren Lehre die Geburtsstunde der Philosophie erfüllt, fließen unmittelbar aus der Mystik, die eben Gott, Mensch und Tier wie alle Formen ineinanderwandeln läßt.

Doch der Mensch kann sich zum Gotte und Tier nur wandeln nicht mit dem plastischen Leibe, sondern mit der schwärmenden Seele. Im Rausch der Gefühle möchte die Seele die Enge des Leibes sprengen, da fährt sie in die Welt hinaus, wirft sich allem Lebendigen an die Brust,

1) Ueber den heftigen Widerstand, dem deshalb dieser Kult in Hellas begegnete, vgl. Rohde, Psyche 328 ff.

fühlt sich eins werden mit allen Gestalten der Natur und über alle Grenzen von Zeit und Raum hinausgehoben zur göttlichen Vision. In der ἔκστασις wird die Seele ἔνθεος. Und darum bringt das Zeitalter der μανία Propheten und Asketen auf den Plan, voll Eifer die aufstrebende Seele zu reinigen, sie zu befreien vom Leibe als ihrer Befleckung, ihrer Fessel, ihrem Grabe. Und darum schilt und beklagt dieses ekstatische Zeitalter das leibliche Leben, das vergängliche, und peitscht die Seele in Todesschauer und Höllenangst und trägt sie empor zur göttlichen Seligkeit. Und der Orgiasmus ruft vor allem das Weib, das gefühlsmächtige, das „rasende", wie es die Ilias einmal nennt, wie es aber erst das nachhomerische Epos im Wahnsinn der Proitostöchter schildert, das Weib, das den Orpheus zerriß und zumeist den Dionysos umschwärmt, wohl zur Einführung seines Kultes drängte und zuerst seinem tanzwütigen Taumel in Massen erlag. Jetzt erst blühen all die Kulte der wandlungsreich und erregungsvoll schweifenden Göttinnen auf, der Demeter und Kore, der Artemis in vielerlei Gestalten, der thrakischen Bendis und Kotytto und der phrygischen Kybele und der schauervollen Hekate mit ihrem Hexenspuk von Empusen und Lamien samt Gorgo und Mormo und ihrer wilden Jagd von ruhelosen Seelen. Erinyen, Moiren, Harpyien spuken nun in der mystischen Literatur, und im nachhomerischen Epos jagen die Amazonen, die wilde Medea mordet und Pandora spendet alles Uebel. Das dämonisch gewordene Weib erhebt nun die Kassandrastimme; jetzt erst weissagen „rasenden Mundes" die Sibyllen, jetzt erst wird die delphische Pythia zur Egeria Griechenlands. Nun führen der hesiodische Frauenkatalog und die *Ναυπάκτια ἔπη* die Heroinen vor, Peisistratos läßt sich von einem als Athena gekleideten Weib auf den Thron führen, Pherekydes und noch Akusilaos reden von Kabiriden und Titaniden, von denen noch Hesiod nichts weiß. Alkman schon

dichtet für Frauenchöre, die da auch zu Eleusis tanzen und in Delphi Hymnen singen dem Dionysos [1]).

Rohde und vor ihm O. Müller haben wohl mit Recht im Ursprung des Dionysoskults gegenüber der Aeußerlichkeit des bloßen Winzerfestes den Orgiasmus der Seele betont. Doch der Wein ist nicht bloß symbolische Zutat und Erregungsmittel einer in sich bleibenden Seele; es ist vielmehr gerade das Wesen des Orgiasmus, daß die Seele „außer sich gerät", daß sie über sich hinausschwingt in Höheres und Weiteres, daß sie eintaucht in Gott und Natur. Hegel, dieser wahrhaft antike Geist unter den neueren Denkern, hat es nur idealistisch übersteigert, als er die Natur selber den ausgelassenen Geist, den bacchantischen Gott nannte. Im Orgiasmus fühlt sich die Seele im gleichen Rhythmus schwingen, fühlt sie sich eins werden mit der brünstigen, schwellenden, gährenden, aufschäumenden Natur. Es ist doch nicht Zufall, daß gerade die Vegetationsgötter Demeter und Dionysos Mysterien wecken, diese irdisch sich entfaltenden immanenten Götter, nicht die transzendenten Olympier. Der ewige Inhalt der Mystik bleibt die Einheit der Seele mit Gott und Natur. Es ist eine Ineinanderwandlung, und darum hebt die Mystik die Seele als die Wandelkraft hoch empor über den starren, begrenzten Leib, und darum feiert sie nur den weltdurchrauschenden Naturgott und nur die lebendige, die blühende und welkende Natur, weil beide allein als wandlungsfähig mit der schwingenden Seele zusammenschlagen können. „Alles verwandelt sich ihm, er selbst scheint sich verwandelt", so schildert Rohde den Zustand des Orgiasten.

Alle Mystik ist Wandlungslehre, und alle Wandlung ist mystisch, ist irrational; denn sie hebt die Identität auf und läßt sie in den Widerspruch umschlagen,

1) Vgl. noch über mystische Frauenfeste und Frauenprozessionen Robert, Hermes XX, Rohde, Hermes XXI, Psyche S. 343 usw.

zur Einheit der Gegensätze. Die mystischen Lehren sind Wunderlehren, weil sie Metamorphosen verkünden. In der Wandlung verschmelzen alle Formen, verschwimmen alle Grenzen — so zeigt es die ganze griechische Mystik. Man darf sich daher nicht wundern, daß diese ganze mystische Bewegung und ihr Inhalt so unklar bleiben, daß all die göttlichen oder dämonischen Gestalten der Mystik so schwer abzugrenzen sind, daß die Propheten jener Zeit, die Bakiden und Sibyllen oder ein Epimenides, Akusilaos, Aristeas, Hermotimos und wie sie noch heißen, so schwer datierbar, so sagenhaft schimmern wie durch dichte Schleier — die Unbestimmbarkeit ist ihr Wesen. Sie binden sich nicht an einen örtlichen Kult, sie schweifen wie Artemis, Demeter und Dionysos durch die Lande; als ewige Wanderer und ewige Verwandler erscheinen jene Propheten, heilend, reinigend, zaubernd und in der Ekstase häufig nach fernen Orten entrückt, und auch alle Grenzen der Zeit wie der Gestalt heben sich endlich auf in der Seelenwanderung. „Das Verfließen der Linien und Zusammenfallen der Gestalten", das Rohde für einige mystische Dämonen charakteristisch findet, gilt für alle bis zur „bewußten Göttermischung" selbst im orphischen Zeus.

So kommt die Mystik zur göttlichen Einheit, nicht zur monotheistischen, sondern zur pantheistischen, weil ihr die göttlichen Gestalten nicht nur untereinander, sondern zugleich mit der Natur zusammenfallen zu einem Gesamtleben, an dem auch der Mensch teil hat. Naturbeseelung und Seelenvergottung drängen ja zum Pantheismus. Was ist denn auch der Inhalt der mystischen Theogonien? Es ist nicht Mythologie, nicht Naturspekulation, nicht menschliche Urgeschichte, weil es alles in einem ist, und es ist alles in einem, weil da Gott, Natur, Mensch in einem Werdensprozeß erfaßt werden; Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie fallen darin zusammen. Die Götter werden zu Naturmächten, die Naturpotenzen

zu menschlichen Personen und die Menschen wieder zu Göttern in der Seelenwanderung. Denn das Wesen dieser Götter ist ja die Unsterblichkeit, wie das Wesen der Natur der Kreislauf des Werdens, die ewige Wiedergeburt. Und darum sprengt die Mystik die Pforten des Todes auch für den Menschen, läßt ihn auch lebend in den Schauer des Hades hinabsteigen und reißt ihn wieder in den Kreislauf der Seelenwanderung. Die Mystik kennt keinen Tod, weil sie keine Grenzen kennt, weil sie aus dem grenzenlosen Lebensgefühl stammt, das die Seele zur Unendlichkeit aufweitet, zum allumfassenden Leben, zur Einheit mit Gott und Natur. So ist der Pantheismus der Mystik ein Vitalismus. Selbst aus den dürftigen Resten der Theogonien des Pherekydes und des rhapsodischen „Orpheus" spricht dieser unendliche Lebensdrang [1]). Da ist Zeus der Zas, der Lebensgott, der sich in den Liebesgott verwandelt, und als solcher entspringt auch Phanes [2]) aus dem Weltei, und hier wie dort folgen Geburten auf Geburten von allerlei Wesen, die da schillern von Göttern bis zu Naturstoffen.

Alles kommt aber, wie eben das Leben kommt, durch Geburt, und so wird die Götterwelt zum Naturleben und dies göttlich-natürliche Weltwerden zur Familienge-

---

1) Auch Rohde, obgleich die Mystik noch etwas dünn und fremd, noch nicht elementar genug, noch wesentlich als subjektive Phantasie deutend, sieht (Psyche 424) den Zusammenhalt der orphischen Religion im Glauben an die unsterbliche Lebenskraft der Seele.

2) Trotz aller Differenzen sind Rohde und Gruppe (zuletzt Art. Phanes in Roschers Lex.) mit O. Kern (Berliner Diss. 1888, vgl. Hermes 23), Dümmler (Archiv f. Gesch. d. Philos. 1894) und Th. Gomperz einig, für die rhapsodische Theogonie eine altorphische Quelle im 6. Jahrhundert anzunehmen. Selbst wenn man sich dafür nicht mehr auf die Lesung „Phanes" auf dem Goldplättchen von Thurii berufen darf (Diels, Festschr. f. Gomperz 1902), kann doch Lortzings Verteidigung der Zellerschen Spätdatierung (Zeller I ^{6}, 136 ff.) diese nicht beweisen, sondern muß höchstens mit einem Fragezeichen enden.

schichte. Nicht umsonst ist der Verfasser der ersten Theogonie zugleich der Verfasser der bäurischen „Werke und Tage"; nicht umsonst steigen die mystischen Kulte aus Bauernfesten auf. Und liest man, wie bei Pherekydes (und ja auch in andern Theogonien) die Göttersippe mit ihren Feinden kämpft und die Götterburg gar prächtig aufgebaut und die Welthochzeit gar herrlich gerüstet wird und der himmlische Bräutigam gar gemütlich zur Erdenbraut spricht und das Weltgewand über die Welteiche breitet, so weiß man nicht, ob hier mehr eine Vergöttlichung der Natur geboten wird oder eine Anthropomorphisierung der Götterwelt oder eine kosmische Apotheose des menschlichen οἶκος, ja des ganzen Lebens der Patriarchalzeit. Es ist eben eine unlösbare Verschlingung von Götterwelt, Menschenwelt und Natur in der Einheit des Lebens.

Noch deutlicher und noch tiefer mystisch kommt diese Lebenseinheit in der orphischen Lehre heraus. „Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, Zeus ists, aus dem alles hervorging" [1]). „Ein Gott ist Zeus, Hades, Helios, Dionysos, ein Gott ist in allen" [2]). Zeus ist der Pan; aber „dieser Pan ist zugleich das Weltall und der Spielgenosse der Nymphen" [3]). Und dieser Weltgott wird nun als ein Menschenleib beschrieben, der den Weltsamen [4]) in sich trägt, dessen Glieder die Elemente sind — ist es nicht die volle Vereinheitlichung von Gott, Mensch und Natur? Aber eine Einheit eben nur in der Wandlung; denn Zeus hält die Weltelemente in sich verborgen, um sie wieder hervorzubringen. Er hat das Allwesen Phanes verschlungen oder das Herz des Zagreus, um sie wieder zu erzeugen. Titanenrache wars, die Zagreus zerriß, ein Frevel ists, wenn die göttliche Einheit in

1) Orph. frg. 46, 2 Abel. Diels, frg. 6.
2) Orph. frg. 7 Abel.
3) Dümmler, Kl. Schr. II 160.
4) Vgl. Orph. frg. 22 und auch Pherekydes frg. 7 D und dazu Diels Berliner Sitz.-Ber. 1897, S. 153.

der Vielheit der Welt zergeht. Es ist eben der Lebensprozeß, der so als beständige Zurücknahme der Vielheit in die Einheit und beständige Entladung der Einheit in die Vielheit gefaßt wird [1]). Aus diesem Lebensgefühl entsprang die Mystik, und darum ist ihr alles in Mischung und Wandlung. Man schelte darum auch nicht die Phantastik all der Mischfiguren bei Pherekydes und den Orphikern, nicht die geflügelte Eiche, den Schlangengott, den mannweiblichen Phanes, nicht den aus der Sage nun lauter hereinstürmenden Spuk der Kyklopen, Hekatoncheiren, Harpyien. Die Mischung der Wesen ist eben Prinzip dieser Phantasie. Mischkrug (κρατήρ) ist nicht umsonst ein in der Orphik beliebter Schriftentitel, und die „Theokrasie" ist wohl schon in der ältesten orphischen Theologie heimisch [2]), ist auch beim „Theologen" Epimenides gegeben und gab ja sogar dem Buch des Pherekydes den Namen.

Dieses Buch aber hieß auch „Pentemychos". Was soll es bedeuten, daß Pherekydes [3]) rätselnd von Winkeln, Gruben, Höhlen, Türen, Toren redet, daß ihm die Welt selber zur Höhle wird, vielleicht auch zum Kerker oder zur Kluft, jedenfalls zur „Fünf"- oder „Siebenschluft" [4])? Im Hintergrunde steht derselbe Gedanke, der in dieser theogonischen Literatur besonders das Chaos, die Nacht und

---

1) „Das Zusammenfließen und Auseinanderfließen als die Geschichte des Weltenlebens" — so bezeichnet Gruppe (Die griech. Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen S. 643) den Grundgedanken der rhapsodischen orphischen Theogonie, die er ins ausgehende 6. Jahrhundert weist. Auch Diels setzt ihre Urform in dieses Jahrhundert, die orphische eschatologische Mystik in noch ältere Zeit (Archiv f. Gesch. d. Philos. II 91).

2) Vgl. Lobeck, Agl. 614. Rohde a. a. O. 406, 1. Kern, De theogon. 92, Archiv II 393.

3) Diels frg. 6.

4) Dieser zweite Name mag ein Mißverständnis sein und auch der erste nicht von Pherekydes selbst herstammen (vgl. Zeller-Lortzing I 1^6, 108, 1), er ist jedenfalls im Inhalt gegeben.

die Zeit als Urwesen hervordrängt. Die Welt ist Wandlung aus dunkler Gärung — das wollen sie alle sagen. Mit einem Wort: die Welt ist Mysterium — und kann denn der Inhalt der Mystik anders lauten? Sie gibt ein Geheimnis, ein verhülltes und nun zu enthüllendes; sie lehrt das Dunkel, doch eben das fruchtbare Dunkel, das mit dem Aether auch das Leuchten, den Phanes hervorbringt, das Dunkel der Höhlen und Gruben, der Klüfte und Schlüfte, aus dem durch Türen und Tore die Welt ans Licht tritt. So lehrt sie insgesamt das Werden aus dem Dunkel und bekundet damit die gegebene Richtung für Zeitalter des Dämmerns und Gärens, die selber sind, was sie eben lehrt, Zeitalter der Geburt. So hat man bereits in der Schöpfungshöhle des Pherekydes und der orphischen Theogonie [1]) ein Bild des Mutterschoßes gefunden. Und so mußte Eros zur Urkraft werden für diese Dichtung, der die Welt aus „unendlichem" Chaos keimt in „nicht alterndem" Zeit. Sie fühlt die Wandelkraft der rastlosen Zeit, und so wird ihr Chronos zur treibenden Macht, zum wahren „Herakles"; denn alles ist ihr in Werden, Wandern und Wandlung.

In alledem aber läuft die Mystik der hellenischen Klassik durchaus entgegen. Der echte, klassische Geist von Hellas liebt eben nicht die Nacht, die romantisch geliebte, die alle Unterschiede verschleiert, sondern den klaren Tag. Statt des Chaos macht er den Kosmos zum Weltprinzip, und statt der Zeit verklärt er den Raum. Ists nicht bezeichnend, daß die Zeit, deren mystische Göttlichkeit man längst „unhellenisch" fand [2]), erst im Zeitalter der inneren Wandlung, der Bekehrung, erst bei Augustin wieder Gegenstand der Spekulation und heute im Gegenpol der Klassik von Bergson zum Weltprinzip erhoben ward? Der klassische Grieche sucht nicht die Einheit im Werden, sondern die

1) Lobeck, Aglaoph. 501.

2) Vgl. Curtius, Arch. Jahrb. 1894, 42, wie Feuerbach den Chronos ein „symbolisches Scheusal" nannte.

Verschiedenheit im Sein. Ihm ist die Welt nicht dumpfe Gärung und Wandlung, sondern plastische Ruhe und Vollendung. Er läßt nicht die Wesen im theogonischen Prozeß auseinander hervorgehen und mischt nicht ihre Gestalten, sondern er stellt sie in reinen Typen nebeneinander. Er läßt nicht Gott, Mensch und Natur in unlöslicher Verschlingung ihrer Sphären ineinanderleben bis zur Vertierung und zur Vergottung des Menschen, nein, er bildet gerade den Menschen als Menschen aus und reinigt ihn von allem Tierischen und stellt ihm die Natur vielmehr als Objekt der Schau gegenüber, ja zieht ihn von der keimenden, blühenden Natur ab zur steinernen Kunst und von den ἔργα des Landmanns und selbst eines Herakles zu den λόγοι des Bürgers und gar eines Sokrates, der sich bei Platon als Fremdling außerhalb der Stadtmauern zeigt, weil er von den Bäumen nicht so viel lerne wie von den Menschen. Noch weniger aber hebt der klassische Grieche den Menschen im ekstatischen Ueberschwang zum Gotte empor, sondern er warnt ihn beständig vor der Hybris, die der Götter Neid wecke. Ja, er verwirft überhaupt das Exzentrische in Mensch und Welt und sucht statt des Unendlichen das Maß und statt der μανία die σωφροσύνη. Tiefer auch als andern Völkern tritt ihm das nur in der Mystik hervorstrahlende Weib vor dem Manne in Schatten — wie das Gefühl vor der Vernunft. Er mißachtet auch nicht das irdische Leben und reißt nicht so eifrig die Seele vom Leib zur Askese, zur Prophetie und Magie, zur Entrückung und Wanderung, zu Höllenbuße und himmlischer Seligkeit.

Aber es ist nicht erst die Hochklassik, sondern gerade auch die „altgriechische" Frömmigkeit, die der Mystik widerstreitet [1]) und nicht der Verheißung folgt, die wir auf dem orphischen Goldtäfelchen lesen: ein Gott wirst du sein statt eines Sterblichen, sondern der Mahnung

1) Vgl. Rohde, Griech. Relig. S. 20, Psyche 350; Sam Wide, Einleit. in die Altertumswissensch.

Pindars: Strebe du nicht Zeus zu werden. Ja, gerade dort, wo das echte Griechentum in seinen Wurzeln zutage liegt, bei Homer bleibt die Mystik mit ihrem Einleben in die Wandlungen der Natur, mit ihrem Pantheismus, mit ihrer Orgiastik, Kathartik und Eschatologie am fernsten. Homer kennt kaum die Ackergötter, die Erdmutter, den Eros, er sieht kaum die Blumen, und die Ilias weiß wie die Tragödie nichts von Wetter und Jahreszeiten [1]). Die Dämonenwelt schweigt, Hekate bleibt ungenannt, und es gibt keine Gespenster. Der Totenkult ist zurückgedrängt, und die vom Leib gelöste Seele sinkt herab zum leeren, trüben Schatten. Kassandra ist noch nicht Priesterin, Delphi noch keine Macht, und statt der Inspiration gibt es nur Mantik ohne Ekstase als Erkenntnis auf Grund anschaulicher Zeichen. Vor allem hält sich Dionysos noch fern von den Olympiern im Hintergrunde.

Die Alten erzählen, daß der eben dem rein griechischen Ideal so widersprechende dionysische Kult unter Kämpfen „aus der Fremde und als ein Fremdes in Griechenland eingedrungen sei" (Rohde), daß Dionysos mit seinem Aufregungskult und selbst mit den daran geknüpften pessimistisch-asketischen Tendenzen aus Thrakien stamme, wo auch Orpheus seine Heimat habe. Nicht minder trieben asiatische Kulte zum Orgiasmus, zumal das verwandte phrygische Korybantentum. Gewiß bleibt hier viel Streitiges noch auszumachen [2]). Daß aber gar starke fremde Einflüsse im Zeitalter der griechischen Mystik wirkten, kann nur der Fachpartikularismus verkennen, der, wie man treffend sagte, mit Kleinstädterskepsis gegen den damals so hoch blühenden Völkerverkehr der Levante blind ist und Hellas geistig absperren will — damals gerade, als es außer

1) Vgl. v. Wilamowitz, Kult. d. Gegenw. I 8^3, S. 12, 18, 25.

2) Wie ja z. B. für Orpheus von Maaß in seiner so betitelten Monographie griechischer Ursprung zu erweisen gesucht wird. Vgl. noch Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. II 88 ff.

anerkannt fremden Kulten und Phantasiegestalten [1]) auch fremde Kunstformen übernahm, auch Maß und Gewicht, Sonnenuhr und Tierkreis und auch die Schrift und mit dem geistigen Ausdruck doch wohl auch geistigen Inhalt vom Orient empfing, damals als zugleich mit den Phöniziern die Griechen alle Meere durchzogen und überall in ein unentwirrbares Völkergemisch eintraten, als zumal durch das ethnisch kaum bestimmbare Karertum sich die Verbindung mit dem Orient stärkte, als das geistig erwachende Ionien erst Lydien, dem „Vorland babylonisch-assyrischer Kultur", dann Persien gehorchte, das es unter einen Kultureinfluß mit Aegypten und vielleicht mit Indien spannte. Daß nun die griechische Prophetenzeit auch für die Stimmen der Magier und Chaldäer ein Ohr hatte, denen man in Kleinasien begegnete, daß namentlich in der Erhebung des höchstens in der griechischen Poesie, aber nicht im griechischen Denken fortlebenden Chronos zum Urprinzip in den Theogonien des Pherekydes und der Orphiker der orientalische Zeitkult, speziell der iranische Zrvanismus sich spiegelt, daß auch weitere phantastische Motive dieser Theogonien (Ogenos, mannweibliche Gottheiten, Weltei, Weltgewand, Flügelbaum) orientalische Abhängigkeit zeigen, wird sich angesichts der neuerdings vorgelegten Tatsachen schwer bestreiten lassen [2]). Hört man zudem von Eude-

1) Man denke an Kybele, Bendis, Kabiren u. dgl. Zum orientalischen Ursprung der Mischwesen (Satyrn, Kentauren, Pegasus), auch der Titanen, vgl. z. B. Aeußerungen von E. Meyer, Gesch. d. Altert. II 788, Busolt, Griech. Gesch. II 332, Dümmler, Kl. Schr. II 155, 234 f., 283. Auch die (weibliche) Sphinx und Gorgo haben die Griechen von den Hethitern, wie Ed. Meyer in seiner Schrift über diese gezeigt hat. Vgl. noch über exotische Einflüsse in der Orgiastik, Orphik und sonstigen Mystik Rohde, Psyche S. 350. Wilamowitz a. a. O. 24, 27 f.

2) Vgl. vor allem O. Gruppes Arbeiten (die griech. Kulte und Mythen in ihren Bezieh. zu den oriental. Relig., Griech. Mythol. und Religionsgesch. Jahrb. f. d. klass. Philol. Spl. 17, Artikel Orpheus

mos [1]), wie entsprechend dem Zeitkult der Magier auch die Phönizier *πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται καὶ Πόθον καὶ ὁμίχλην*, so drängt sich unabweislich der Zusammenhang auf mit den griechischen Theogonien, die soviel mehr orientalisch als griechisch durch die so unplastischen Urwesen Chronos, Eros, Nyx und Chaos die Welt als zeitliche Wandlung aus Werdensdrang und dunkler Gärung erklären.

Kein Zweifel, daß im Zeitalter der Mystik das Griechentum in die ausschweifende Phantasie des Orients hineingerissen wurde. Aber auch die eifrigsten Verfechter fremdländischer Einflüsse erkennen an, daß gar manche mystischen Elemente, ekstatische Kulte und Zauberkünste, Lehren von der Seelenwanderung, von Chaos, Weltei, Weltbaum, Weltgewand, Urgötterkampf und mannweiblichen Gottheiten weiter auf der Erde verbreitet sind [2]) und so wohl aus allgemein menschlichem Grunde stammen müssen. Es gibt eine Volksphantasie, die Göttliches und Natur noch kindlich mit der Menschenseele in unmittelbarer Gemeinschaft

---

und Phanes in Roschers Mythol. Lexikon), Th. Gomperz Gr. D. I³ 76 ff., 426, 428 und die z. T. auf den Vorgang Cumonts sich berufenden umfangreichen Forschungen Rob. Eislers (Weltenmantel und Himmelszelt, 2 Bde. 1910), bei denen allerdings der Religionshistoriker urteilen mag, wie weit um einen richtigen Kern Aehnlichkeiten zu Uebereinstimmungen und diese zu Abhängigkeiten überspannt sind. Man hatte schon früher die Mithrasgrotte mit der Welthöhle des Pherekydes verglichen, dessen Name wie der seiner Insel orientalisch ist, dessen Fünfzahl auch den Philistern heilig ist, und den schon Aristoteles (Met. 1091 a) mit den Magiern zusammengestellt hatte.

1) Spengel, frg. p. 171 f.

2) Vgl. Th. Gomperz a. a. O. S. 34, 71 f., 100 ff., 428, 432. Rohde 316 ff., 381, 388 f., 427 u. ö. Dümmler, Kl. Schr. II 235, 238 f. Eisler a. a. O. 111, 580, 589, 605, 758. Vgl. auch Strunz, Naturbetrachtung und Naturerkenntnis im Altertum (1904) und „Die Natur als psychische Lebensmacht im antiken Phantasie- und Geistesleben", Ztschr. f. Naturwissensch. Bd. 76. Ueber die Urzeit und das Weltei bei den Indern vgl. Deussen, Gesch. d. Philos. I 1², S. 123, 133, 182, 210 ff.

fühlt, es gibt eine in jeder Menschenbrust angelegte Urmystik, an der auch der Grieche Anteil hat und die in der homerischen Zeit nur von der aufgeklärten Oberschicht überwunden oder überdeckt war [1]) und die wieder als Untergrund auch des hellenischen Geisteslebens hervortritt, ja bewußt erneuert wird, als die höfische Welt, aus der und zu der Homer sprach, abstarb und die sinkende äolisch-ionische Kultur in den Bann des Orients gerät, der die Mystik niemals überwand, sondern nur phantastisch ausbaute. Die griechischen Mystiker wußten, warum sie [2]) ihre Propheten, Orpheus, Musaios u. a. möglichst in alte Zeiten und ferne Länder hinausprojizierten; die Mystik des 6. Jahrhunderts war eben keine Urmystik, sondern bewußte Archaisierung, und Orientalisierung, mit einem Wort eine Romantik.

Nun aber zeigt sich, daß die Mystik noch ein Tieferes birgt, das doch dem Griechentum mehr entspricht als fast allen Völkern des Orients, und es wird deutlich, warum der hellenische Geist die Mystik als Durchgang brauchte und wie er auch die fremden Einflüsse seiner Richtung anpaßte. Mystik ist für die Religion Quelle und Mündung. In der Mystik fühlt die Menschenbrust in sich das Göttliche, fühlt der Einzelne sich emporgetragen; die Seele wird göttlich, der Gott wird seelisch. Indem die Mystik die Seele emporträgt, hebt sie zugleich deren Träger, den Menschen empor, und auch die Renaissance zeigt, wie nahe Mystik und Humanismus zusammengehen. In der Mystik humanisiert, ja individualisiert sich die Religion. In diesem Sinne war der Hellene gewiß mehr für die Mystik berufen als alle Aegypter, Babylonier und Perser. Doch der Individualismus macht nicht die Mystik, sondern erst die Aufweitung des indivi-

1) Vgl. über Seelenkult u. a. Mystik, die im Epos nur zurückgedrängt war, außer Rohdes Psyche Lobeck, Agl. I 300 ff. Gomperz a. a. O. 65. Diels, Berliner Sitzungsber. 1891, S. 390. Sibyllin. Bl. 42, 78.

2) Was schon Herodot durchschaute (II 53).

duellen Bewußtseins zum Allgefühl. Der Grieche kam so zur Mystik gerade, als sich sein eingeborener Individualismus mit dem orientalischen Universalismus kreuzte. Dazu mußte der Grieche für einige Zeit seinen klaren Blick preisgeben, gleichsam seinen Kopf untertauchen, sein individuelles Maß sprengen und sich mit thrakisch-phrygischem Orgiasmus in den kosmischen Horizont des Babyloniers hineinschwingen. Man hat die orphische Mystik bald mehr aus dem thrakischen Dionysoskult [1]), bald mehr aus der orientalischen Kosmogonie ableiten wollen. Ob nicht eben das Zusammentreffen jenes Hochschwungs der Seele, dessen der thrakische *θυμός* fähig ist, mit der Weltweite orientalischer Phantasie die griechische Orphik beflügelt hat?

Manches mochte sich schon in Kleinasien vorgebildet haben, wo der dem thrakischen verwandte orgiastische Naturkult der phrygischen Göttermutter sich mit der mithräischen Religion mischte, mit dem Magiertum berührte, das mit seinem babylonisch beeinflußten Zeitkult, seiner dualistischen Wertung der Weltmächte, seinem Reinheitsdrang auch so viele Elemente der Orphik mitbrachte. Aber darum ist die Orphik doch nicht international zusammengeholt; denn sie ruht wie alle Mystik auf Gefühlserlebnis, und Gefühle sind niemals eklektisch. Figuren und Begriffe mag man übertragen, Gefühle kann man nur erwecken durch Anregung und Ansteckung, und sie rauschen ein anderes Lied in jedem Menschenherzen. Reinigungszeremonien konnte es anderswo früher geben, aber noch ohne moralische Innerlichkeit [2]). Babylonische Astronomie konnte allenfalls der Orphik das Bewußtsein vom Weltkreislauf ausspannen [3]), der Magier mochte den Weltlauf

1) Auch in Gestalten wie Abaris, Aristeas, Zalmoxis ist ja die Mystik nordisch orientiert.

2) Vgl. Rohde, Psyche 359.

3) Vgl. Burnet, Die Anfänge d. griech. Philos.², S. 20. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt S. 737 f.

im Kult der „unendlichen Zeit" und im Wertgegensatz von Licht und Nacht durchfühlen; thrakisch-phrygische Naturkulte mochten mit Leidenschaft die Menschenseele hineinreißen in das Rauschen der Natur, in ihre Wandlungen und Wiedergeburten — aber all dies gab noch nicht das Andringen der Seele gegen den Druck des Schicksals, den schon Homer empfindet, gegen die Weltnotwendigkeit. Alle Erfassung des Weltkreislaufs, alles Erlebnis der Naturwandlung gab noch nicht die orphische Sehnsucht nach Erlösung aus diesem „Kreis der Notwendigkeit", nach Befreiung vom „Rad der Geburten". In der Orphik lebt eben nicht nur Macht, Rausch und Not der Wandlung, sondern schon der hellenische Drang, sie zu überwinden. Weltgefühl muß sich mit Selbstgefühl durchdringen zu jener tragischen Dissonanz des Gefühls, aus der erst das Denken entsteht — nicht nur bei Schopenhauer und nicht nur bei den Indern.

Ob nun die Inder irgendwie durch das persische Weltreich auf die Griechen wirken konnten[1]) oder nicht, ist nicht von gar großem Belang; sie mußten jedenfalls zu einer ähnlichen Gefühlslage kommen, aus der beiden das Denken entsprang — doch in entgegengesetzter Richtung. Denn während der Inder eher im All, im Unendlichen ertrinken will, will der Grieche aufsteigen zu den ewigen Göttern. Während der Inder den Strom des Werdens aufhebt

1) Vgl. für den indischen Ursprung der griechischen Seelenwanderungslehre seit L. v. Schröders Buch: Pythagoras und die Inder namentlich Th. Gomperz a. a. O. 102 ff., 433. Furtwängler, Die antiken Gemmen III 262 f. Eisler a. a. O. 502 und minder bestimmt Edv. Lehmann in Chantepies Lehrb. d. Religionsgesch. II 58. Vgl. dagegen jetzt in dem von Nestle mit Lortzing neubearbeiteten I. Bd. der Philos. d. Gr. Zellers den Zusatz S. 31, 2. Beachtenswert bleibt auch, daß die besten Kenner indischen Geisteslebens wie Max Müller, Weber, Oldenberg, Deussen wohl Parallelen, aber keine Abhängigkeitsbeziehungen der älteren griechischen Philosophie zur indischen anerkennen.

durch Verflüchtigung, hebt der Grieche ihn auf durch Formung und Festigung. Während die indische Mystik endet mit dem lebenverneinenden Sieg des Unendlichen, endet die griechische mit dem lebenbejahenden Sieg des Individuellen, und wenigstens Rohde[1]) weiß keine griechische Stelle, die für ein Aufgeben des Individualbewußtseins oder auch nur für Rückkehr in eine Allseele spricht. Alle wirklichen und möglichen Anregungen von Thrakien und Phrygien, von Babylonien und Persien, von Aegypten und Indien in Ehren, aber die griechische Mystik geht einen besonderen Weg. Sie erhebt sich über das Toben der Naturkulte, sie heilt echt griechisch „homöopathisch" den Orgiasmus durch den Orgiasmus, indem sie ihn entladet, ihn heraussetzt, darstellt als Mysterium, schließlich als Drama, bis er in Euripides' Bakchen so objektiviert ist wie in Shakespeare das dramatische Leben der Renaissance. Der Kultus wird Schauspiel, der Glaube Lehre. Das ekstatische Jauchzen der Mysten formt sich zum Wort, zum Vers, zum geistigen Inhalt. Die *μανία* klärt sich zum *λόγος*. Die Stimme der Pythia wird immer dichter umschlossen, immer breiter umfangen von der klugen Politik ihrer Priester, und jedem griechischen Propheten folgt der Schwarm der Deuter. Kurz, die griechische Mystik entfaltet sich zur Intellektualisierung und darum zur Philosophie, nicht aber zu einer Religion wie sonst im Orient.

Aber auch nicht einmal zu einer heiligen Philosophie, zu einer absoluten Lehre wie doch in Indien. Nein, die Mystik kommt in Hellas nicht autoritativ, beherrschend, nicht dogmatisch bindend, nicht orthodox zusammenfassend, sondern gerade absondernd in freien Konventikeln, im Aufblühen einzelner Orden (*θίασοι*), der wahren Vorläufer der Philosophenschulen. Die Orphik war und blieb Sekte[2]).

1) 423, 2.

2) Vgl. Sam Wide, Einleitung in die Geisteswissensch.; auch

Statt des einen Buddha oder Zoroaster steigen in Hellas viele Propheten auf, die sich dazu fast auflösen in eine unkanonische Fülle nachahmender Literatur, statt der einen Theogonie erscheinen viele und selbst die orphische [1]) noch in vielerlei, mindestens fünf sehr verschiedenen Gestalten. Gewiß spricht Aristoteles von den „Dogmen" des Orpheus; aber wenn er selbst je gelebt hat, ausgelebt jedenfalls hat sich Orpheus erst in den Orphikern, und Dogmen sind den Griechen schließlich Meinungen, wie Götterlehren ihnen Dichtungen sind. Gewiß war die Mystik für Hellas die Brücke zum Orient, gab sie die Stunde, da Hellas priesterlich werden konnte, führte sie es an die große Wende, da es eintauchen konnte in den religiösen Absolutismus des Orients — wenn es wollte. Weil aber in der Mystik eben Absolutes und Individuelles eins werden, bot sie nach der anderen Seite gerade die Brücke zu Hellas, ward für den Hellenen die Mystik gerade der Durchgang zur Individualisierung. Der Grieche brauchte die Mystik, weil eben in ihr unmittelbar das Absolute individualisiert, die Totalität von der Einzelseele erfaßt wird und so in ihr zuerst der Grieche welterfüllt ward.

Oder wie kommt sonst der kleine Mensch zur Weltumfassung in der Erkenntnis? Und wunderbarer noch, wie konnte der Hellene gerade mit der umfassendsten Erkenntnis, mit der Weltspekulation beginnen? Die Welt als Einheit und Unendlichkeit wird nicht erschaut und wird nicht errechnet, wird erst erlebt im Gefühl, dem zugleich einheitlichen und grenzenlos strömenden, das aufschwellen kann zum Allgefühl. Gewiß hat die Astronomie der Babylonier den griechischen Horizont aufgeweitet, aber sie konnte ihn gerade damit nicht abschließen zum Allbewußtsein, zum Gesamterlebnis einer Seele, die zur Welt Stellung nehmen

Wilamowitz a. a. O. S. 27. Gruppes versuchter Nachweis, daß sie sich viel mehr in *θίασοι* entfaltet, bildet hierzu keinen Gegensatz.

1) Vgl. Rohde a. a. O. S. 404.

will. Erst im Allgefühl der Mystik hatte der Mensch die Welt als Ganzes in sich genommen, war das Welterlebnis gegeben, das allein die Grundlage der Welterkenntnis sein konnte. Und das Gefühl ist weltfähig, weil es in der Einheit Unendlichkeit trägt. Im Gefühl schlägt dem Menschen unmittelbar die Welterfahrung zu jener Einheit zusammen, die er in der differenzierenden Erkenntnis nur mittelbar findet [1]).

Doch das Gefühl selber trägt schon den Keim der scheidenden Erkenntnis in sich. Ist es auch einheitlich, ja recht eigentlich die Offenbarung der Lebenseinheit und darum undifferenziert, so entfaltet es sich doch in steten Ansätzen zur Differenzierung. Denn es ist ja nicht

---

1) Vgl. Näheres zu alledem in meiner Schrift: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, zuerst 1903 als Basler Rektoratsprogramm, dann 1906 in Jena erschienen. Wenn ich hier S. 122 ff. Zellers rein negative Behandlung des mystischen Elements bei den Vorsokratikern charakterisiere, das er teils nicht gesehen, teils als störenden, fremden Zusatz, ja Widerspruch ablehnt, so will ich damit eher Zeller der Einseitigkeit zeihen als all die großen Begründer antiker Spekulation mit all den Inkohärenzen und Widersprüchen belasten, die sein Rationalismus (und begreiflicherweise umgekehrt auch z. T. der Irrationalismus Rohdes) ihnen zumutete. Wenn Lortzing in seiner Neuausgabe der Zellerschen Einleitung findet, daß zwar meine Charakteristik richtig ist, auch daß ich selber die orphischen Einflüsse nicht überschätze (S. 84), daß ich aber nicht einmal den Versuch einer Widerlegung der Zellerschen Auffassung gemacht hätte, so hat er (im Unterschied zu dem Fortsetzer der Neuausgabe S. 249) von dem ganzen Buche, das ohne Einzelpolemik mit „bewußter Einseitigkeit“ (p. IX) die Gegenauffassung begründet, nichts verstanden — was mir ganz begreiflich ist, da L. ernsthaft meint, daß Zellers Einseitigkeit wesentlich „am Stande der damaligen Forschung“ lag und daß „wir von dem Innenleben dieser alten Philosophen keinerlei Kenntnis haben“. Gerade gegenüber solcher äußerlichen Behandlung versucht jenes Buch die alten Lehren als Bekenntnisse von innen her zu ergreifen, wo sich manches im organischen Zusammenhang entfaltet, das für die Mosaikforschung Widerspruch bleibt.

starre, sondern lebendige Einheit und darum schillernd, ebbend, flutend, emportreibend, herabziehend wie das Meer als Untergrund des Lebens. In aller Einheit ist doch das Gefühl immer sich wandelnd, aus chaotisch gärendem Dunkel immer neu sich erzeugend — so hat die Mystik stets, am schönsten in Jakob Böhme schon, den theogonischen Prozeß gerade im Gefühl erlebt; denn wie es ist, so faßt es die Welt auf. Als Erfassung der Lebenseinheit umschlingt es die Welt selber als eine lebendige Einheit und darum als Person. Die Welt ins Gefühl gezogen heißt eben die Welt ins Persönliche genommen, ins Familiäre, in subjektive Anteilnahme, in menschliche Wertung, in Wonne und Leid, in Eros und Eris.

In seinem Gefühl, das er nur ausdeutet, erlebt schon der Myste das Zerreißen des Weltwesens durch die Titanen und das Wiedereinschlingen des Weltwesens in den Allgott. Denn das Gefühl fühlt sich selber bald in Spaltung zerrissen, bald wieder in Einigung beseligt. Himmelhochjauchzend, zu Tode betrübt schwingt das erregte Gefühl des Mysten ins Grenzenlose, Absolute, durchbricht es die Schranken des Menschlichen und Irdischen, fährt in Todesschauern zur Hölle und fliegt zu himmlischer Seligkeit, fühlt sich bald als Gott, bald als Titan und schaut alles glühend im Wandel zu Heil oder Unheil. Götter werden geboren und werden verschlungen, Dionysos, der Wiedergeborene schwärmt durch die Lande, und Demeter klagt, bis Persephone wiederkehrt. Und wie die Natur wächst und welkt, stirbt und wiedergeboren wird, so auch der Mensch. Und seine Seele wandelt sich in Befleckung und Reinigung, sinkt büßend in Tierleiber und hebt sich geweiht zu den Göttern empor. Denn alles, Gott, Mensch, Natur sind ja nur wechselnde, nur ineinander sich wandelnde Gestaltungen des einen unendlichen Lebensprozesses, den das hochgetriebene Gefühl erlebt, den die Seele im höchsten Schwunge durchfühlt vom Himmel bis hinab zur Hölle.

Der orphische Pantheismus, in dem diese Gesamtstimmung voll bewußt zum literarischen Austrag kommt, spricht erst im 6. Jahrhundert. Doch die neue mystische Bewegung bereitet sich vor schon seit dem Anfang des 7. Jahrhunderts, seit Hesiod, der im Sinne jener polaren Enttaltung der Seele zugleich universaler und persönlicher ist als Homer und deutlich bestrebt ist, den Blick vom Dorf zur Welt zu weiten und die Brücke zu schlagen von den Ur- und Allgöttern zum kleinen Menschenschicksal und harten Tagesleben. Nicht bunte Geschichten will er erzählen, sondern die eine Geschichte, wie alles ward, und darin zugleich „aussprechen, was das Herz ihm schwer macht“ [1]). Er nennt sich selbst, weil er sich fühlt, und er fühlt sich eben am Druck der Welt. Die Spannung zwischen Seele und Welt beginnt sich aufzutun, die eben Probleme weckt. Die Beziehung des Allgemeinen und Einzelnen, die in der Mystik erfühlt und in der Philosophie auseinandergesetzt wird, beginnt heraufzudämmern. Aus eigener Praxis spinnt er die ersten Fäden der Theorie in allgemeinen Sätzen, in Gnomen, aus persönlichem Erlebnis fabuliert er über die Natur, spekuliert er über die Welt. Der Bauer, der spekuliert, der Dörfler, der die Welt fühlt — damit war schon für Hellas die Prognose gegeben, daß es weder im Krähwinkel banausisch ward noch im Massenhorizont versank. Weil die Welt ihm Erlebnis wird, wird sie ihm Geschichte; weil er selber sich aus dunkler Enge ins hohe Weite durchringt, wird die Welt ihm Werden und Wandlung, Dämmerung und Mischung, Gären und Gebären, Kampf und Arbeit, und die Tugend wohnt ihm auf steiler Höhe. Wie eine Vorahnung der Kyniker und Stoiker folgt er dem eher epikurischen Homer. Einem Hesiod genügen sie nicht mehr, die thronenden Olympier, die seligen Lichtwesen, die Adelsgötter Homers. Ihm werden auch die Götter erst

1) Wilamowitz a. a. O. 24. Vgl. auch Misch, Gesch. d. Autobiogr. I 54 f.

geboren aus Nacht und Graus, gezeugt vom Chaos. Dem Bauer kommt alles aus der dunklen Tiefe, aus Samen und Wurzeln; auch Götter kommen von unten herauf, aus der breitbrüstigen Erde, mit der Triebkraft des Eros, und sie wachsen so aus dem Lande herauf, aus bodenständigen Kulten, aus Natur und Volk. Tiefe und Höhe, Nähe und Ferne des Lebens spannen sich so bei Hesiod und sonst im nachhomerischen Epos in ständigem Zusammenhang und Uebergang bis zu voller Mischung der Sphären und der Gestalten.

Auch der „epische Kyklos" führt laut Proklos von Urgöttern durch das Kampfgewühl der Titanen, der Kyklopen und Hunderthänder zur Menschenwelt. Und Menschen vergangener Geschlechter wandeln nun als Dämonen über die Erde oder werden als Halbgötter entrückt. Jüngere homerische Hymnen besingen auch die Halbgötter lieber als die alten Götter. Es ist eben das Zeitalter der Heroisierung, und die Himmelsleiter wird bei diesen Epikern gar viel begangen. Prometheus und Herakles ringen sich zum Olymp empor, während Götter zu all den Sterblichen herabsteigen, die der „Frauenkatalog" aufzählt. Und weiter belebt jetzt die Phantasie das dämonische Zwischenreich. Wenn der homerische Schild des Achill noch reinere idyllische Bilder des Menschenlebens trägt, so toben jetzt auf dem Schild des Herakles Kyklopen, Gorgonen und Schlangen. Mit Vorliebe beschwört nun das Epos den Spuk der Mischgestalten aus den heroischen Wundersagen des Herakles, Perseus und Kadmos. Und Medea zaubert, und Zeus wird für Europa zum Stier, und die Räuber des Dionysos werden Delphine. Die Tierfabel blüht und formt sich zum Froschmäusekrieg. So exzentrisch diese Phantastik der Wandlungen und Mischungen erscheint, sie ist ein Durchgang zum Weltverständnis. Sie zeigt ein ahnungsvolles Weltgefühl, ein erstes Durchdringen der Weltgestalten, ein gewiß noch naiv drängendes Einleben des Menschen

in Gott und Natur. Und dazu müssen die Sphären und Gestalten da draußen ihm in der Wandlung entgegenkommen und muß er selber aus seiner Natur herausschreiten. So wird er wilder und frömmer zugleich. Er fühlt den Dämon in seiner Brust und fühlt sich zugleich titanisch und prophetisch werden. Er strebt zum Himmel empor und möchte das Göttliche sich persönlich nahebringen und zu eigen machen. Dazu leiten die Homeriden ihm sein Geschlecht von den Göttern her, und ihre „Hymnen" preisen über alles den Gott seiner Stadt. Und wie der älteste dieser Hymnen in der Selbstnennung sein persönliches „Siegel" zur Schau trägt, so stellt Hesiod sich selber vor und fühlt sich — man sagte mit Recht wie ein Sektierer — von seinen Musen begnadet und erhebt seine böotische Stammesgottheit, die Mutter Erde und den in seiner Kreisstadt Thespiä verehrten Eros zu Weltgöttern, und so hebt auch Pherekydes seine heimischen Kulte oder doch das häusliche Leben [1]) ins Kosmische. Auch die Götter werden zugleich individueller und universeller, werden zugleich in den Menschen und in die Welt gezogen, und darum sind die Theogonien zugleich Genealogien und Kosmogonien.

Der Mensch ists, der da sein Gefühl zum Himmel erhebt und weitet in die Welt hinaus, der da Gott und Natur in seine Brust zieht, sie sich vertraut und zu eigen macht, indem er sie in sein Leben und damit in seinen Stammbaum aufnimmt. Der Sinn all dieser Theogonien und Kosmogonien, mit denen ja nach dem Vorbilde Hesiods „Genealogien" eines Pherekydes, Hekataios, Akusilaos zusammengehen, ist eine Familiarisierung des Weltbildes, und da nun einmal alle Erklärung Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen will, so liegt in all dieser noch so phantastischen Vermenschlichung der Welt doch der Keim einer Welterkenntnis. Die Welt wird zuerst erfaßt, indem sie erlebt wird. Sie wird zuerst erlebt, indem sie im Zusammenhang mit

1) Schön gedeutet von Diels, Berl. Sitzber. 1897.

der eigenen Lebensentwicklung als Geburt und Familie, eben genealogisch verstanden wird, und das patriarchalische Zeitalter kennt nur genealogische Ordnung und Differenzierung. Dabei treten Weib, Liebe und Geburt naturgemäß in dieser familiären und überhaupt gefühlsmäßigen Deutung der Welt stark hervor. Aber gefühlsmäßiger, subjektiver schwillt damals überhaupt der Ton der Literatur, und man fand längst, daß die nachhomerische Epik mit ihren erotischen, romantischen, religiösen Motiven bereits ins lyrisch-mystische Zeitalter hineinwächst. Die Homeriden singen nicht nur Hymnen, sondern wie eben das wertende Gefühl in Gegensätzen ausschlägt, tauchen sie das Leben in stärkere Farben und laden im Vorklang von Elegie und Iambus zum Weinen über den Helden wie zum Lachen über den Schalk, und sie lassen die Streiche des Hermes, der Kerkopen, des Margites und den Froschmäusekrieg spielen neben so viel Heroentragik, daß Aristoteles in der kleinen Ilias im Gegensatz zur großen homerischen nicht weniger als acht Tragödienstoffe findet. Wie auf die Tragödie das Satyrspiel, so folgt ihnen schon das Lachen auf den Ernst, mit dem zuerst Hesiod die Weltfärbung beginnt in jener Lebensverdüsterung, in der die Sonne Homers nicht mehr scheint. Und während der homerische Achill lieber ein Tagelöhner auf Erden sein will als ein König in der Unterwelt, wendet der arme Hesiod sich dem Jenseits zu und läßt die Besten selig werden. Alle fast ungriechische, aus breiten Aeckern und Sümpfen dumpf aufsteigende Schwere der böotischen Landschaft und Lebensstimmung, die auch Thebens Politik oft Hellas entfremdet, die selbst Pindar und Korinna so ernst färbt und einen Krates das Leben anschwärzen läßt, lastet auf der hesiodischen Welt, in der Chaos, Erde, Trieb, Graus und Nacht, fünf dunkle, schwere Mächte dem Lichten vorangehn und in der Tod und Streit, lügenhafte Reden und Betrug, verderbliches Alter und tränenreiche Schmerzen als wirksame

Gestalten wohnen. Und die Welt sinkt vom goldenen Geschlecht bis ins fünfte herab. So wertet und richtet hier das Gefühl und beginnt die Welt zu spalten in Stufen und Gegensätzen. So scheidet Hesiod die Zeitalter nach ihrem Wert; er scheidet den Weg der Tugend und den des Lasters; er scheidet die guten und die schlechten Tage, wie die guten und die schlechten Weiber. Er steht da als der erste griechische Antithetiker; aber urwüchsig antithetisch, in Gegensätzen wertend ist eben das Gefühl[1]).

Das Bedeutsame an Hesiod ist also nicht etwa nur die Ordnung der Folge, wie sie schon das Epos kennt, indem es Lieder zusammenfaßt. Hier hat wohl überhaupt das 8. Jahrhundert, das eigentlich homerische, das in Olympia zuerst die Griechen vereinigte, eine zusammenfassende, ordnende Kraft gezeigt. Dieser sammelnde Ordnungssinn verschärft sich an der Wende zum 7. Jahrhundert zur Freude am Aufzählen, die damals gerade durch die Verbreitung der Schrift hervorgerufen und gefördert wird, wie damals mit der ersten hesiodischen Theogonie wohl auch der Schiffskatalog und der Frauenkatalog aufgestellt wurden. Da die Schrift dabei den mnemotechnischen Wert des Verses ersetzen konnte, förderte sie zugleich das Vordringen der Prosa zumal in der aufzählenden periegetischen, genealogischen und theogonischen Literatur[2]). Doch die Schrift, zur Fixierung erfunden und im Orient reichlich ausgenützt zur Erhaltung und Stärkung der absoluten staatlichen und religiösen Tradition, schlägt für den hellenischen Individualismus zu einem Mittel des Fortschritts und der Freiheit aus. Im Gegensatz zur Schreiberbureaukratie des Orients verachtet der Hellene die Schrift, wie es Platons Phädrus für uns fast unverständlich bekennt, will er die Schrift statt als heiliges Dokument nur als persönliche Aeußerung

1) Vgl. hierüber Wundt, Grundr. d. Psychol. S. 99 ff.[4], auch meine Schriften Seele u. Welt S. 171 u. Ursp. d. Naturphilos. S. 79 f.

2) Vgl. Wendland, Anaxim. v. Lampsakos S. 81.

nehmen, nur als Schattenbild der lebendigen Rede, auch wieder als μίμησις, nicht als Zeichen; darum stellt er ja auch die tönenden Vokale in der Schrift dar, und darum will er Literatur hören und nicht lesen. Wohl brachten die offiziellen Chroniken Aegyptens und Babyloniens es auch fertig, ihre Königsgenealogien hinaufzubauen zu Götterherrschaft und Weltschöpfung [1]). Daß aber ein Bauer von Askra sich die Welt ausrundet, bleibt trotz aller verwerteten Traditionen und aus Kleinasien mitgebrachten Anregungen erstaunlich und verheißungsvoll. Denn eben in dieser persönlichen Erfassung des Weltprozesses liegt der Keim der Philosophie. Keine Weltchronik gibt Hesiod, sondern schon eine Weltauffassung, eine eigene Ueberzeugung von der Welt, die eben bei ihm nicht nur angeschaut und aufgezählt, sondern durch seinen Geist gegangen ist, gefühlsmäßig durchlebt und gewertet in Stufen und Gegensätzen, doch dabei als Welt, als Einheit des Seins noch nicht erfaßt, sondern nur eine Geschehensfolge in stark subjektiver Färbung. Und das 7. Jahrhundert kam darüber nicht hinaus; denn es steigerte eher den Subjektivismus und minderte die Kraft geistiger Synthese.

Doch diese Kraft stärkt sich wieder mit dem Beginn des 6. Jahrhunderts, das erst den mystischen Absolutismus zur Blüte bringt. Nun sprießen die Theogonien und Genealogien sichtbarer, geschlossener aus ihrem Stamm, aus einem Einheitsgefühl, das bei Pherekydes noch schwächer ist als in den orphischen Rhapsodien, aber doch stärker als bei Hesiod. Ich möchte darum eher jener Ueberlieferung trauen, die Pherekydes an den Anfang des 6. Jahrhunderts setzt, zu der es auch stimmt, daß Aristoteles ihn zwischen die dichterische und philosophische Spekulation einstellt und daß er als erster Prosaiker und Nebenbuhler des Thales bezeichnet wird. Denn man braucht ihn für die Ewigkeit seiner Urprinzipien so wenig bei Anaxi-

1) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums. I 2^2 320.

mander erst in die Schule zu schicken wie für seine Fünfzahl bei Philolaos oder wie die rhapsodische Orphik für die vier Elemente bei Empedokles — daß es in der Welt Land, Meer, Luft und feurige Gestirne [1]) gibt, sah man auch vor den jüngeren Naturphilosophen. Wie schon der epische Kyklos (laut Proklos) von Himmel und Erde ausgeht, so stellt nun Pherekydes Zeus und die Erdgöttin gegenüber, eigentlich die ätherische Höhe und die dunkle Tiefe; denn Chthonie hat (wie Diels und O. Kern betonen) auch unterirdische Beziehung. Selbst das absonderliche Bild der geflügelten Welteiche scheint mir nur das lebendige Distanzgefühl auszudrücken, daß die Welt wie der stärkste Baum in die Tiefe Wurzeln schlägt und zugleich wie mit Flügeln in die Höhe steigt [2]). Zwischen diesen beiden Spannungspolen des Raumes läßt Pherekydes die Zeit walten, wie er ausdrücklich den Chronos zwischen Zas und Chthonie nennt. Und des Chronos Erzeugnisse Feuer, Luft und Wasser bewegen sich zwischen Aether und Erde eben als die drei zeitlichen, weil wandelbaren Stoffe zwischen den ruhenden Sphären des Raumes, die fest und darum ewig sind. Aber auch die Zeit ist

---

1) Daß Philolaos noch gar nicht 5 Elemente kennt, ist jetzt durch Eva Sachs erwiesen (s. die Darstellung der Pythagoreer).

2) Daß Pherekydes beim Baum an die Wurzeln denkt, vermutet Diels auch im Hinblick auf verwandte Vorstellungen bei Hesiod und den Orphikern (Archiv f. Gesch. d. Ph. I 15). Dann aber kann das Bild von der Flügeleiche nicht von Anaximander angeregt sein (was schon Chiappelli, Ed. Meyer, Weil u. a. bezweifeln), da das Wurzeln gerade dem Freischweben seiner Erde widerspricht. Wenn für eine Abhängigkeit des Pherekydes von Anaximander (die auch bei Zeller I^6 114, 119 f. nach Diels behauptet wird) die wichtige Rolle des Okeanos und der Samenausfluß bei der Zeugung von Urwesen angeführt werden, so findet sich erstere ja schon bei Homer (oder nach Gruppe, Kulte und Mythen 617 f. in der altorphischen Quelle von Il. XIV 201, 241) und die im Grunde nur genealogische Ableitung der Urwesen ja schon bei Hesiod, die umgekehrt bei Anax. als Bild für seine schon strengere Ausscheidung der Weltgegensätze noch archaisch nachklingt.

„immerdar", weil ja alle Wandlung erst in der Zeit entsteht. Diese Elementarscheidungen zeigen doch statt Hesiods dunkler Folge ein klares und, wie der Titel „Fünfschluft" zeigt [1]), bewußtes Nebeneinander, erfaßt aus einem Gesamtblick, der die Welt ausmessen und ihre schaubaren Sphären entwickeln will aus den Spannungen des Raums und den Entfaltungen der Zeit. Von orientalischen Anregungen abgesehen wird die Zeit wohl am ehesten am Unterschied des sichtbar gegebenen Raumes bewußt. Darin wieder scheint mir Pherekydes primitiver als die rhapsodische Theogonie, die einheitlicher, spekulativer den Chronos allein voranstellt. Auch im Weltei, das noch die Theogonie des „Epimenides" kennt, und im göttlichen Weltleib wie im Zagreusmythos wird von der Orphik die Welt als organische Einheit wenigstens gefühlsmäßig erfaßt und damit die mystische Spekulation erst vollendet. Der Weltprozeß geht von Hesiod zu Pherekydes und schließlich zur Orphik den Weg vom Epos zur Novelle und Ballade, d. h. er wird immer lyrischer [2]). Bei der Geburtenfolge wird immer weniger die Folge, die schon die alten orientalischen Chroniken nach Generationen zählen, immer mehr die Geburt betont, die lebendige Gliederung, die persönliche Entfaltung, aus der die Scheidungen hervorgehn. Der Weltprozeß wird mit seinen Spaltungen lebendig empfunden; seine Anordnung bleibt die ursprünglichste des Lebens, die

1) Daß sich der Titel auf jene 5 Stoffe und Sphären bezieht, ist kaum zu bezweifeln (Vgl. Diels Berl. Sitzber. 1897 S. 152). Noch schärfer rationalisierend, bewußter Ordnung, Zusammenhang und Begründung suchend, zeigt sich der noch jüngere Akusilaos gegenüber seinem Vorbild Hesiod. Vgl. A. Kordt, de Acusilao, Basler Dissertat. 1903 S. 71 ff.

2) Der Urlyriker Goethe durchfühlt so die Welt, und wie sein „lebendiges Kleid der Gottheit" schon bei Pherekydes aufschimmert und durch die Phantasie der Jahrtausende weiter gewirkt wird, hat Marie Gothein, Archiv f. Religionswissensch. IX. 337 ff., schön gezeigt. Vgl. auch Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt, Kap. II.

patriarchalische, und so bleibt der Weltgang Geburtenfolge, und erst im wilden Sippenkampf wird der Welthaushalt nach Recht und Sitte (*δίκη* und *νόμος*) gegründet. Es ist eine rein menschlich durchfühlte Welt, in der doch schon der griechische Trieb aus dem Chaos zum Kosmos drängt.

Aber die Weltsphären kommen zur Scheidung, eben noch nicht als Elemente, sondern als Elementargötter, lebendig als Personen, die zeugen und geboren werden, lieben und kämpfen. Doch es sind allgemeine Personen und darin auf dem Wege zu Begriffen. Die griechischen Typen künden sich an, nur noch nicht objektiv abgeklärt, noch subjektiv quellend aus dem Gefühl, das in gesteigerter Lebendigkeit sich zur Phantasie ausspannt, der da Vorstellungen entsteigen. Der mystische Geist wird fruchtbar als mythischer Geist, und er ist als solcher der notwendige Uebergang zur Philosophie [1]). Was die theogonische Mystik gibt, sind ja nicht Anschauungen und noch nicht Begriffe, sondern Vorstellungen. Als geistige Mittelstufe zwischen Anschauung und Begriff ist die Vorstellung die notwendige Brücke zwischen beiden — so lehren nicht erst Kant, Reinhold und ihre spekulativen Nachfolger aus dem Erlebnis heraus. Und es ist auch nicht Willkür, wenn Kant für diese Brücke zwischen Anschauung und Begriff die Zeit in Anspruch nimmt, die Zeit, die Form des inneren Sinnes, der Subjektivität und darum die Lieb-

1) Und eben als solcher noch zu wenig gewürdigt. Vgl. Zielinski, Archiv f. Religionswissensch. IX 37: „Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist, praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln". Einen Versuch in solcher Richtung wollte eben meine Schrift über den „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik" bieten. Eine spekulative Würdigung der kosmogonischen Dichtung bringt jetzt Gilbert in der Einleitung seiner griech. Religionsphilosophie.

lingsform der Mystik, die Zeit, die auch von der theogonischen Mystik so tief erlebt und darum als Grundprinzip der Welt hervorgestellt ward, die Zeit endlich als die Form alles Werdens. Und darum ist es dieselbe Geistesstufe, in der Innerlichkeit, Vorstellung, Zeit und Werden sich fühlbar machen, und die sich mystisch, mythisch, chronologisch und genealogisch ausspricht. Es ist auch nicht Willkür, wenn Hegel zwischen die objektive Stufe der künstlerischen Anschauung und die subjektiv-objektive Stufe des philosophischen Begriffs die subjektive Stufe der religiösen Vorstellung einschiebt. Diese Folge hat sich eben an den Griechen bewährt. Denn der Hellene suchte die Objektivität, aber er suchte sie immer höher, von der Anschauung zum Begriff, von der Kunst zur Philosophie, von der Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit. Doch von der sinnlichen Klarheit zur geistigen Klarheit führte der Weg nur durch das dunkle Tor der Mystik. Die plastische Welt Homers mußte erst eingeschmolzen werden, die klaren Anschauungen mußten erst untertauchen ins Gefühl, um als Vorstellungen neu gezeugt sich abzuklären zu Begriffen. Die Philosophie forderte Verinnerlichung, sie forderte den Bruch mit der Sinnenwelt, sie forderte orphische Erhebung der Seele über die Leiblichkeit. Die Mystik mußte kommen; Nacht mußte es werden, damit das Auge des Geistes sich auftat und die Sterne der Ideen erschaute.

---

b. Der lyrische Geist und seine Formung zum Maß.

Die Mystik gibt die Welt dem Menschen in die Seele, sie trägt die Welt ins menschliche Erlebnis und dadurch zuerst ins menschliche Verständnis. Sie dichtet die Welt nicht im Sinne der Illusion, sondern der Spekulation, als Dichtung, die zugleich Wahrheit sein will — wie alle

ursprüngliche Dichtung und alle ursprüngliche Wahrheit. Sie setzt die Welt in Einklang mit der Seele; die Wirklichkeit wird ihr zum harmonischen Gefühl, das sich ja unmittelbar auslöst in Musik. Orpheus ist Sänger, und die ursprünglich musikalische Poesie, die Lyrik geht damals wunderbar zusammen mit den Anfängen der Kosmologie, die eben bei den Griechen nicht einheitlich dogmatisch, sondern aus der freien Phantasie der Individuen verkündet wird. Mystik und Lyrik, Gefühlsreligion und Gefühlspoesie schlagen in der Orphik zusammen. Wie die Mystik, die Religion der Seele, in Weltspekulation ausatmet, so kann auch die Lyrik, als die Poesie der Seele, die eben die Welt in sich nimmt, kosmisch werden und muß es in ihrer Steigerung, in der Schwellung der Seele zum unendlichen Allgefühl. Und der lyrische Geist erlebte damals seine höchste Steigerung in Hellas, die ebenso ungriechisch erscheint wie die Steigerung der Mystik. Lebt doch die Lyrik vom Kultus des Gefühls, für das sonst der Grieche kein Wort und keine Wertung hat. Und das lyrische Gefühl öffnet wieder dem sonst in Hellas so stummen Weib den Mund und ruft es zu seiner einzigen geistigen Leistung dort, in der es, wenn nicht in Korinna, Praxilla, Telesilla, doch in Sapphos herrlicher Kunst die Stimme des Mannes geradezu übertönt [1]). Und Sappho erweckt Schülerinnen, und Korinna wie Alkman und noch Pindar legen ihre Lieder Frauenchören in den Mund, und das Theognisbuch läßt Mädchen sprechen — während das darstellende Weib dem klassischen griechischen Drama fernbleibt. Doch für den Ursprung der Elegie, woher auch der Name komme, ist das rasende Weib [2]) gar bedeutsam, dessen Trauerklage auch Solon einschränken muß, gegen dessen Schelten Semonides einen jener Iamben schleudert, als deren Erfinderin wieder ein Weib genannt wird.

1) Wie hier Sappho „alle Männer schlägt", hat v. Wilamowitz in seinem nach ihr benannten Buche ausgeführt (S. 16).

2) Vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 405 f.

Mimnermos aber benennt ein Buch nach einer jener Flötenspielerinnen, die damals so sehr in Schätzung kamen.

Die Lyrik, die ja stets die erregende Kraft von Wein, Weib und Gesang feierte, kann der Welterhebung des Dionysos, Eros und Orpheus nicht ferngestanden haben. Sie erhebt nicht nur, wie Rohde betont, die Seele zur Lebenskraft, sie zieht in ihr Lebensgefühl auch Gott und Natur. Auf den wilden Kult des Dionysos deutet schon Alkman, und Kallimachos behandelt die Zagreusfabel. Ibykos läßt den Eros aus dem Chaos entstehen; Bakchylides schauert wie Simonides vor der Gewalt des Chronos und paart ihn mit der Nacht, deren Schönheit Alkman schildert. Das Gefühl für die Allgottheit oder doch für die Allmacht des Zeus und die Weltnotwendigkeit regt sich bei Archilochos wie bei Terpander, bei Semonides wie bei Bakchylides und Solon. Die Natur wacht auf in den Stimmungsbildern der Lyriker, zumal eines Alkaios [1]), in Sapphos Blumenfreude, in der Tierfabel, und Orpheus, den schon Stesichoros nennt, bezaubert Tiere, Bäume und Felsen. Orphische Lehre aber, auf die schon Ibykos anspielt, tönt ja am lautesten in Pindars Lyrik.

Die Weltresonanz der Orphik tönt düster; aber noch lauter und heftiger schelten die Lyriker das Leben, das doch der homerische Mensch allein gelten ließ und dessen Verklärung doch der Beruf des Hellenentums ward. Jammernd und jauchzend riß die Lyrik den Menschen über das hellenische Maß hinaus. Nicht nur Argos feierte ὑβριστικά für den Sieg der heldischen Sängerin Telesilla; schon der Name „Elegie" stammt von der Ausgelassenheit sowohl nach der antiken Etymologie wie nach der moderren, wobei v. Wilamowitz auf Archilochos verweist. Und gibts einen

1) Bergk, der überhaupt das Naturgefühl der Lyriker betont (Griech. Litgesch. II 109 f.), verweist auf frg. 34, 39, 45. Vgl. über das Verhältnis von Natursinn und Lyrik meine Schrift über den Urspr. d. Naturphilos. S. 38 ff.

größeren Gegensatz zur griechischen σωφροσύνη als diesen wildesten der Sänger? [1]) Als reinste Poesie der Subjektivität läuft die Lyrik der eigentlichen hellenischen Leistung, der Objektivierung des Geistes zuwider, entfaltet sie sich gerade in jener Selbstentblößung, in jenem Ichton, den der Autor der klassischen Zeit ebenso scheut wie Homer. Und dabei widerstreitet die Lyrik so sehr dem Oeffentlichkeitssinn des Hellenen, daß er sie in reinster, subjektiver Form gar nicht entfalten kann. Es fehlt das einsam gedichtete Lied, sagt Jakob Burckhardt, und wenn man die griechische Lyrik einteilte in Kultlieder, Preislieder, Kriegslieder und Gesellschaftslieder, so ergibt sich, daß der Dichter keinen Sang für sich selbst pflegte, sondern stets ihn an eine Adresse richtete. Bestaunte man doch Solons Elegien als „an sich selbst gerichtete", weil Elegie eben nicht reine Gefühlsäußerung, sondern Ansprache bedeutete [2])! Die griechische Lyrik ist eben schon das halbe Drama, ist nur ein Uebergang. Und hat nicht die Geschichte gesprochen? Der Grieche hat in der Lyrik nicht die klassische Höhe seines Epos und seines Dramas erreicht [3]). Oder beruht das Urteil nur auf dem Zufall, der von der Lyrik der Griechen uns weniger erhielt als von ihrer sonstigen Literatur? Aber liegt in diesem „Zufall" nicht selber ein Werturteil — und wenn nicht ein Werturteil der Geschichte, doch ein solches der Griechen, die eben in der Nichterhaltung ihre Geringschätzung der Lyrik, ihre unlyrische Natur bekunden? Die Lyrik zeigte sich als die vergänglichste Poesie der Griechen; sie hing an der Gelegenheit und an der Gesellschaft, die sie rief und genoß, und mußte mit ihr zerflattern.

Auf den Flügeln der Leidenschaft oder der leichten Stimmung entgleitet der lyrische Geist der in sich ruhenden

1) Vgl. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 9 ff.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Kult. d. Gew. I 8^3 S. 33.

3) Vgl. das einschränkende Werturteil über griechische Lyrik z. B. bei v. Wilamowitz a. a. O. S. 44, 49.

Plastik, zu der das Griechentum doch hinstrebt und zu der noch selbst ein Pindar sich in Gegensatz fühlt [1]). Dafür wirft sich die Lyrik den Künsten der Bewegung in die Arme, oder vielmehr sie entspringt ihrer Gemeinschaft; sie zieht aus Tanz und Marsch ihre wechselnden rhythmischen Formen; vor allem aber hängt sie an der unplastischen, subjektivsten der Künste, an der Musik, für deren Ausbildung die Griechen wohl mehr als für andere Schaffensgebiete fremde Einflüsse erfuhren [2]). Man hört den Orient in der „lydischen" und der „phrygischen" Tonart, im ältesten bekannten, im Linoslied, und die altorgiastische Totenklage und der ganze Aufschwung der griechischen Musik im 7. Jahrhundert kommt mit den asiatischen Kulten, mit dem vom Phryger Marsyas hergeleiteten Flötenspiel. Die griechische Lyrik wacht auf in Kleinasien vor den weitgeöffneten Toren des Lyder- und Phrygerreichs in deren Blütezeit [3]). Aus dieser Sphäre klangen zuerst die Instrumente des Olympos. Phrygische und lydische Musiker wie Alkman tragen dann die neue Kunst in die Griechenstädte, die auch die fremden Flötenspielerinnen bewundern, und bei Gelagen der Lyder hört Terpander zuerst den Barbitos. Nicht nur Archilochos schaut vergleichend auf Gyges: die Lyriker zeigen überhaupt deutliche Beziehung zum Orient. Alkaios' Bruder ficht im Dienste Nebukadnezars, und er selber abenteuert bis Aegypten, wo der Sappho ein Bruder lebt, während eine ihrer Schülerinnen nach Lydien heiratet. Hipponax' Verse strotzen von barbarischen Worten. Und weht nicht insgesamt ein Hafisgeist durch die griechische Lyrik?

1) Nem. 5 Anf. Hier trifft die griechische Lyrik sich wieder bezeichnenderweise mit der Romantik, in der E. Th. Hoffmann diesen Gegensatz von Musik und Plastik betont — der ruhigsten Kunst und der leidenschaftlichsten, die ja auch nach Beethoven „Feuer aus dem Geist schlagen soll".

2) Vgl. Christ-Schmid, Griech. Litgesch. S. 140.

3) Vgl. über orientalische Einflüsse auf die Elegie Immisch, Verhandl. d. 40. Philol.-Versamml. 381 ff.

Dennoch ist ja der lyrische Geist Hellas nicht fremd, sondern er kommt wie der mystische Geist als eine romantische Rückkehr zum Ursprünglichen und allgemein Menschlichen, zur Einheit der Poesie mit der Musik, zum Liede, das ja überall der Anfang der Literatur ist. Und in alledem zeigt sich der lyrische wie schon der mystische Geist als eine Reaktion gegen „Homer", der bereits aus Urliedern ein geistiges Ganze geschaffen, der statt der Leier den Stab ergriffen und den großen Fortschritt getan „vom Singen zum Sagen" [1]) und so insgesamt dem λόγος näher stand als die zumal von der phrygischen Flöte aufgeregte Elegie, die den Ursprung aus wilden Ekstasen der Urzeit nicht verleugnen kann [2]). Und die ganze Lyrik kam gleich der dionysischen Mystik wie ein Rausch, aus dem Orgiasmus, im Zeitalter der Musik, die damals das ganze Leben von Hellas durchklang und den Logos verschlang, um ihn neu zu gebären — gleich dem Dionysos des orphischen Mythus. Sie kam mit den ländlichen Kulten, mit der Hirtenkunst der Flöte, die im Gegensatz zur altgriechischen Kithara die Töne nicht rhythmisch abgrenzt, sondern schmelzen und schwelgen läßt und dabei den Mund verschließt. Und so versank erst das Wort im üppigen Tanz und Klang unter dem Spiel fremder Instrumente und fremder Meister, die für die Griechen nur stumm wirken konnten durch ihre Kunst und auf die ungeistigeren Spartaner und Böoter früher und tiefer wirkten als auf die Attiker. Bald aber siegte der hellenische Mensch über das Instrument; der rhythmisch geformte Klang siegte über Tanzeswirbel und Tönerausch, und über den Klang wuchs der Sang und über den Sang das Dichterwort, und über das schönste Wort stieg der Gedanke empor. Der xenophontische

1) v. Wilamowitz, Kult. d. Gew. I 8 S. 9 [3].

2) Ueber die orgiastisch prophetischen Anfänge der Elegie vgl. namentlich Dümmler, Kl. Schr. II 217 ff., 405 ff.

Sokrates stellt die „Reden" über das Spiel der Musiker [1]), der platonische Sokrates aber schaut von der Höhe eigener Gedanken auch auf geliehene Dichterworte herab wie auf gekauftes Flötenspiel [2]), das noch im Athen des 5. Jahrhunderts ausländischen Weibern zukam, und das schließlich Aristoteles [3]) als orgiastisch und ungeistig von der Jugendbildung ausschließen will. Und dennoch ist auch Sokrates für Platon ein Flötenspieler, und seine Kunst wirksamer als die des Phrygers Marsyas und ergreifender als der Korybantentanz [4]). Denn er vollendet sie, indem er sie geistig überwand.

Ja, jene ganze Barbarisierung der Seele, jenes Untertauchen des Logos im Traum der Musik, in der schwülen Schwärmernacht der Gefühle mußte kommen, wenn der Geist sein Auge höher aufschlagen sollte. Scheinbar wohl führt der Gang von dem schon so sachlich ruhigen Epos zu der wild in die Saiten schlagenden Lyrik weitab von der Philosophie, die ja im griechischen Westen zunächst die Formen des Epos fortspinnt, während sie im griechischen Osten sogleich zur Prosa übergeht. Dennoch liegt jener Uebergang in der Richtung des hellenischen Berufs und auf dem Wege zur Philosophie. Einmal schon negativ, als Kontrast wirkte die Lyrik ja intellektualisierend; denn sie forderte als Ergänzung die Prosa. Wohl kann das Epos als Gesamtausdruck einfacheren geistigen Lebens genügen und noch all seine Ueberlieferung tragen. Die Lyrik aber, die in kürzeren Formen dem Gefühlsausdruck dient, drängt das Schwergewicht sachlicher Gegebenheiten, den großen oder bunten Stoff, der sich im subjektiven Leben nicht aufsaugen läßt, aus sich heraus als Erzählung, und so entwickeln sich gerade in der Blüte der griechischen Lyrik und gerade in ihrer östlichen Heimat zugleich Fabel und Chronik, die

1) Symp. III 2. 2) Protag. 347.
3) Pol. VIII 6. 4) Symp. 215.

vom wesentlich stofflich interessierten, fabuliersüchtigen und traditionseifrigen Orient weit früher und stärker als von den Griechen und als alle Lyrik gepflegt wurden.

Ungebunden strömen die „Geschichten" des Orients ein in Ionien, wo aber die *ἱστορία* bald als Forschung verstanden wird und wo die griechische Prosa entsteht, die doch den Reiz der Form nicht entbehren mag. Will nicht sogar der sterbende Aufklärer Sokrates die Fabeln Aesops in Verse bringen? Der Grieche sucht nun einmal durch eigene Forschung und Formung der stofflichen Fülle des Orients Herr zu werden. Hier aber eröffnet sich auch ein positiver Intellektualwert der Lyrik und darin ihr hellenischer Charakter. Denn mehr als das Epos überwindet eben die Lyrik den Stoff und damit den Orient. Sie kann soviel formreicher sein als das Epos, weil sie soviel stoffärmer ist. Ihren Reichtum an Formen aber zieht sie aus der Lebensfülle des Subjekts, das sie vom Objekt entlastet und im Bekenntnis befreit. Der Gang vom Epos zur Lyrik wird zugleich ein Uebergang von der Tradition zur Selbständigkeit, von den Erinnerungen der Vorzeit, die der Epiker ausgestaltet, zum eigenen Erleben und Urteilen. Mags ein Gefühlsurteil sein, das der Lyriker ausspricht, das Gefühl ist der erste Richter, und die Klage der Elegie und der iambische Spott sind die ersten Formen der Kritik, aus der alle Philosophie entspringt. Mag der tiefe Pessimismus jener Lyriker ungriechisch erscheinen, es gab eine Stunde, da er für Hellas notwendig war, weil erst in ihm das Subjekt sich ablöst vom Objekt, weil erst in der Klage die Seele sich aufringt aus dem Umfangensein im Banne der Welt, weil, wie schon Fichte lehrte, erst durch den „Anstoß" das Bewußtsein erwacht und zur hellenischen Objektivierung das Subjekt die Welt von sich absetzen muß, weil alles Klären ein Bestimmen, alles Bestimmen ein Scheiden fordert und alles Scheiden wehetut und die selige

Einheit des Gefühls zerreißt, und endlich weil erst aus der Klage die Frage erwacht: warum das alles?

Die Vertreibung aus dem Paradiese führt zur Erkenntnis; der Melancholiker grübelt. Düster schwillt die schmerzaufwühlende Lyrik, ja im Grunde ist aller Pessimismus ein Lyrismus, und schon in der Orphik zeigt sich der lyrische Pessimismus spekulativ. Denn der Weltschmerz ist der Anfang jener Weltüberwindung, die in der Erkenntnis liegt. Steht doch in ihm die Welt zum erstenmal als Ganzes gegenüber der aufbegehrenden Seele. Gerade der Seelenaufschwung der Orphik wie der orgiastische Thrakermut beklagen dieses Leben [1]). Denn nicht Alter und Schwäche weinen in diesem Pessimismus, sondern die junge Kraft, der ihr Heim und Feld zu eng geworden, schreit auf im erwachenden Selbstgefühl, im Uebermaß aller Leidenschaft gärend, begehrend und anstürmend gegen den Druck der Welt. Der Pessimismus ist der Kampf gegen die Welt, und wie er sich gerade in den lautesten Kriegsjahren des 19. Jahrhunderts entlud, so blühte auch in Hellas die pessimistische Lyrik in jenem Jünglingszeitalter, das Jakob Burckhardt das Zeitalter der Agonistik nennen [2]) durfte. Und Kampfeskraft füllt auch diese Lyrik von den Kriegsliedern des Kallinos und Tyrtaios bis zu den Siegesliedern Pindars. Und Archilochos und Alkaios, der Verfasser von *στασιωτικά*, streiten zugleich mit Leier und Schwert. Und Tyrtaios wird auch als siegreicher Feldherr gepriesen. Bakchylides fühlt sich als Athletenenkel, und der adlige Pindar will nicht nur als Bruder eines Faustkämpfers, sondern allgemein als gleichwertiger Genosse des Siegers gelten. Aller Kampfesdrang der Zeit aber schlägt geistig nieder als Leidenschaft der Kritik. Die Lyrik blüht mit und in der Agonistik,

1) Vgl. Rohde, Psyche S. 326.

2) S. nähere Belege über das Jugendliche, Dichterische und Kriegerische des Pessimismus in meinen „Philosophenwegen" S. 203 f.; auch „Nietzsche u. Romantik" S. 260, 267, 277.

weil in beiden der griechische Individualismus zur Entfaltung kommt.

In dieser lyrischen Betonung des Eigengefühls aber klingt schon der Eudämonismus der griechischen Ethik herauf, dessen negativer Ausdruck nur der Pessimismus ist. Denn Glück und Leid sind ja die Grundwertungen des eigenen Lebensgefühls, das eben die Lyrik ausspricht. Und gerade die griechische Lyrik quillt aus einem individuellen Lebensdrang, aus einer Glückssehnsucht, wie sie so heiß, so himmelstürmend wohl kaum eine Zeit oder ein Volk der Erde fühlte. ὄλβιος sein und ὄλβιος heißen will der griechische Mensch zur lyrischen Zeit, und darum alles Klagen und alles Preisen der Lyrik. Und worauf zielt all ihre Klage und ihre Sehnsucht? Sie hört nicht auf, die Unbeständigkeit des Schicksals, die Unsicherheit der Lebensgüter, die Unzuverlässigkeit der Menschen, die Vergänglichkeit der Lebensblüte zu beklagen; sie möchte eben unsterblich machen und werden gleich den seligen Göttern; sie möchte sozusagen ihren Lebensrausch ins Ewige stillstellen, festlegen, objektivieren: so streckt sie wie der Plastik schon der Erkenntnis die Arme entgegen.

Doch das Glücksgefühl ist schließlich individuell, und darum streiten auch die Lebensideale. Denn der Grieche trägt seine Sehnsucht nicht wie der Deutsche in die Einsamkeit und hält sein Glück nicht in der stillen Brust, sondern holt es aus dem Wettkampf und trägt es leuchtend zum Triumph. Denn es gilt den Sieg, und wie die griechischen Stämme und Städte, Helden und Athleten streiten auch die Dichter, die sie besingen, und auch die Lieder streiten und die sie vortragen beim Symposion. Sie streiten zumal um das Menschenglück, und in den Kroisosgeschichten bei Herodot hallen die Debatten nach über das Beste für den Menschen. Im Wetteifer wenden die Lieder sich einander zu, werden raffinierter und pointierter, die elegische Form ladet zu antithetischer Zuspitzung, die

literarische Kritik erwacht [1]), und die bewußt und scharf gewordene lyrische Agonistik schlägt aus in den philosophischen Disput. So führt ein gerader Weg von der Lyrik zu Platon, in dessen Symposion die lyrische Lebenslust ebenso vergeistigt austönt wie der lyrische Pessimismus in der Elegie seines Phaidon. Und der Phaidon beginnt mit der Lehre, wie Lust und Leid gar wundersam ineinander klingen, und das Symposion schließt mit der Lehre, daß Tragik und Komik aus einer Seele quellen. Wenn man darum den Ursprung der griechischen Lyrik bald in der Trauerklage, bald in der Festesfreude, bald in der Kriegsprophetie finden wollte, so lassen diese Wurzeltriebe sich nicht völlig scheiden. Die Griechen zeigten eben, wie bacchantisches Jauchzen sich zur Tragödie gestalten, tragischer Jammer in Satyrlachen umschlagen, Uebermut wie Jammer zum Kampfe treiben, Kampf zur Siegesfreude führen kann, die wieder in Wettkämpfen sich entladet. Das gesteigerte Lebensgefühl insgesamt schwingt sich aus in Lust und Leid, in sich selber wechselnd und streitend und zum Streite stachelnd. Schon in Kallinos und Archilochos schlägt ja die griechische Lyrik den Kämpferton an zugleich mit elegischem Ernst wie mit jambischem Spott. Und die Elegie tönt auch beim Symposion, und aus dem Iambenstil wächst auch die Tragödie. Ob Leid, ob Lust oder Kampf, ob Totenklage oder Brautständchen, Weihechor oder Trinklied, Kriegsmahnung oder Siegeshymnus, die Lyrik wuchs aus allen Höhepunkten des Lebens, und sie erblühte damals, weil das Leben damals in Hellas sich erhöhte wie nie und nirgends zuvor.

Das Leben schäumte hervor in seiner Farbenfülle und durchbrach das feste epische Versmaß durch den wechseln-

1) Wie etwa Mimnermos von Solon kritisiert wird, Stesichoros nicht nur die Mythen, sondern schließlich sich selber korrigiert. Simonides feiert 56 Siege und streitet mit Pindar (Wilamowitz, Sappho u. Sim. S. 147) und mit Lasos von Hermione, und diesen Lyriker machte man sogar zum Erfinder der Eristik.

den Reichtum lyrischer Formen, mit dem sie dem Sang und Tanz und Marsch ebenso folgte wie den Stimmen des Marktes und all den wechselnden Lauten des Tageslebens und nicht zuletzt dem wechselnden Schlag des eigenen Herzens. Und so durchbrach das gesteigerte Leben den hohen Gang der langen Erzählung mit dem Geflatter leichter Lieder bis zum spitzen Epigramm und Skolion, und durchbrach zugleich im Gegensatz zu dem königlich geschlossenen und erhabenen Epos die Schranken von Stand, Beruf und Geschlecht, löste auch den Hörern die Zunge, ließ statt der Rhapsodenzunft die adligen Herren selber singen, aber auch den Bastard Archilochos und den Sklaven Alkman und den Bettler Hipponax, rief mit den wirkenden Männern auch die Frauen auf und ließ mit den Staatslenkern auch den Koch und den Zimmermann zu Worte kommen und lebte in der Lyrik sich aus bis zum derbsten Schrei der Natur und zum leichtesten Spiel der Laune. War die homerische Epik ein Sammelbecken, in das der Geist alle nationalen Erinnerungen ergoß, so ist die griechische Lyrik echte Gelegenheitspoesie, in der etwa der Besteller des Liedes seine Stadt, seine Ahnen, seinen Sieg gefeiert haben will oder der Dichter sich losreißend von aller Tradition zu seiner Zeit spricht und in seinem Liede sein Leid singt und seine Lust aus seinem Haß und seiner Liebe. So ist mehr oder minder alles an diesen Sängen individuell geworden: das Wer und Was, das Wann und Wie?, und die geschlossene Masse des unpersönlichen Epos ist aufgelöst in die Fülle der Dichter, der Formen, der Lieder, der Stimmungen und Anlässe und Hörerkreise. Kein Zweifel, in der griechischen Lyrik offenbart, ja vollzieht sich ein Auflösungsprozeß des griechischen Wesens, doch einer, der nicht Zersetzung, sondern Verjüngung brachte. Oder mußte die Schale des Allgemeinen nicht bersten, wenn das Einzelne mit junger Kraft hervorbrechen sollte? Und mußte die Knospe, die geschlossene, nicht sich spalten zur Blüte?

Ja, die Geister s c h e i d e n s i c h im lyrischen Zeitalter, und mit dem 7. Jahrhundert zieht die Agonistik auch in die Literatur. Mag man die Fabel von Thamyris' Wettstreit mit den Musen, die Dichtung vom Kampfe Homers und Hesiods, die zweifelhafte Stelle, in der sich Hesiod selber nennt als Sieger im Wettstreit, bei Seite lassen, aber für 676 steht ein solcher z. B. in der Kitharodie zu Sparta sicher. Der agonistische Geist drängt das Epos zur Lyrik, drängt es kürzer, mannigfaltiger, leidenschaftlicher, persönlicher zu werden. Und mit den Geistern scheiden sich die F o r m e n , Prosa und Poesie, Melik und eigentliche Lyrik, Chorlied und Monodie Elegie neben Iambus, Kitharodie neben Aulodie, nicht zu reden von den verschiedenen Tonarten. Aber in den Formen scheiden sich eben auch die G e i s t e r. Denn jene Formen kommen aus der Tiefe des Lebens, und in ihren größten Unterschieden spannt sich der Gegensatz des dionysischen und des apollinischen Geistes und zuletzt der Gegensatz i o n i s c h e r und i t a l i s c h e r Philosophie. Oder ist es Zufall, daß die Pythagoreer und die dorisierenden Sokratiker die Flöte hassen und die lydische und die ionische Tonart? Und daß der griechische Osten im Gegensatz zur gehaltenen Chorlyrik des Westens und des Mutterlandes nur das Einzellied und mit Vorliebe den kritischen Iambus pflegte? Deutlich zeigt sich das griechische Leben im Osten früher individualisiert, gelöster, weicher, lockerer, kritischer. Das politisch so abschreckende, stürmische, schwärmende, schwelgende Leben der kleinasiatischen Griechenstädte erweckt eine erzpersönliche Literatur, die noch musikalischer austönt in der idyllischen Abgeschlossenheit der Inseln, und die wie das Meer bald aufrauscht zum hohen Wogengang in Archilochos' rasenden Stürmen der Leidenschaft oder in Alkaios' und Sapphos weicherem Wellenspiel, bald im ionischen Lied plätschert von der Lebenslust eines Anakreon und schließlich hohnlachend aufspritzt im Spott eines Hipponax oder Timokreon.

Gewiß lag Zersetzung in alledem, wie auch den kleinasiatischen Joniern kein großer Gesetzgeber aufstieg. Doch regt sich und steigert sich eben in dieser Lyrik eine Privatisierung des Lebensgefühls und damit eine Befreiung, eine Verselbständigung des Urteils, ohne die eine Philosophie nicht entstehen konnte —, die eben im griechischen Osten entstand unter jenen Männern des Geistes, die wie keine andern sich lösten von Zeit und Volk [1]).

Doch die Philosophie entstand noch nicht unmittelbar aus dem lyrischen Individualismus und mit der Agonistik, mit der Scheidung und Lösung der Geister und der Formen, kurz mit dem Sieg des Einzelnen über das Allgemeine, den das 7. Jahrhundert brachte; denn sie braucht gerade den Sieg des Allgemeinen über das Einzelne. Und doch wirkt auch hier die Lyrik vorbereitend, die selber nicht so grob aus dem Individualismus allein zu verstehen ist. Der nur sich selbst lebt, singt nicht, sondern erst der über sich selbst hinauslebt in Liebe, Leid und Sehnsucht, erst der überströmende, welterfüllte, der den Himmel an sich ziehen möchte und sich mit dem glühenden Herzen einlebt in Gott, Mensch und Natur. Und hier läuft die griechische Lyrik mit der griechischen Mystik, teilweise mit ihr zusammenfließend, nur ohne ihren Zug aufs Eine und Ganze. Gewiß, die griechische Lyrik erhebt mit ihren Hymnen die einzelnen Götter und die einzelnen Menschen, aber sie erhebt sie eben in allgemeiner Betrachtung zu allgemeiner Bedeutung, und auch von der Sappho durfte man sagen, daß sie in ihrer persönlichen Liebe ewige Sehnsucht künde. Selbst in unsern dürftigen Fragmenten finden sich bei ihr zumal, aber auch bei Alkman, Alkaios, Solon und Bakchylides Stellen genug, die da zeigen, wie warm diese Dichter auch die Natur durchfühlen von der sanften Mondnacht und des Taygetos Bergwäldern bis zum schimmernden Apfel und zur webenden Spinne. Schäferpoesie und Tierfabel spielen

1) Vgl. auch Dümmler, Kl. Schr. II 167.

bei Stesichoros, und eines Orpheus wie eines Arion Leier sollte ja wilde Geschöpfe bezaubern und bezähmen; die Dichter vergleichen auch sich selber öfter mit allerlei Vögeln wie Semonides die Frauentypen mit verschiedenen Tiergattungen.

Ja, diese Lyriker durchleben die wechselnde Fülle der Gestalten in Natur und Menschenwelt, und fast alle sind fahrende Sänger, Auswanderer, Flüchtlinge, Verbannte. Hellas' bewegteste Zeit im wildesten Sturm der Parteikämpfe mit all ihrem Leid und Haß, ihrem Hohn und Spott tönt bei ihnen aus und tönt aus in lauterster Harmonie. Darin liegt das Verheißungsvolle der griechischen Lyrik, daß in ihr alle Zerreißung des griechischen Lebens schmerzlich gefühlt und grell offenbart, ja gesteigert zum Ausdruck kommt und doch in der singenden Seele zum Einklang geführt wird. Ein tiefer Bruch geht damals durch dieses griechische Leben, das seine homerische Geschlossenheit verloren und seine klassische Harmonie noch nicht gefunden. Noch gelten zwar die alten Ideale, aber sie wanken; noch preisen die Sänger den tapferen Krieger und die Athletenkraft. Noch gilt einem Alkaios, Theognis, Pindar der Adel so viel und auch der Reichtum wie einer Sappho die Schönheit, doch schon fordert sie darüber hinaus den Musensinn, und wie Bakchylides hebt sie über den Reichtum die Tugend. Selbst das Theognisbuch warnt vor reichen Heiraten, und schon Archilochos verachtet des Gyges Schätze und scheidet das Gute vom Schönen; aber er tröstet sich allerdings auch leicht über den Verlust des Schildes, da er doch das Leben gerettet, und auch ein Alkaios wirft den Schild weg auf der Flucht, und Anakreon belächelt seine Rolle als Krieger. Dazu sendet die soziale Tiefe, die Homer schweigen hieß, jetzt ihre Dichterstimmen herauf und läßt den Thersitesgeist aufsteigen. Der Bettler Hipponax rächt sich mit seinen Hinkversen an den Plastikern, die seine Häßlichkeit karikierten, und der verwachsene Sklave Aesop bezaubert und

belehrt mit seinen Fabeln. Aus allen Menschlichkeiten ringt sich dabei eine geistigere Schönheit in der Lyrik empor, nachdem der Goldglanz der epischen Zeit verblich, eine innerlichere Harmonie wird erstrebt, nachdem die äußere zersprungen, und sie wird erreicht allerdings erst als musikalisch-poetische Gefühlsharmonie, die aber eine Gedankenharmonie vorbildet, in der die Welt bewußt werden sollte als Einheit von Gegensätzen.

Doch die Lyrik selber ist ja nicht nackter Ausbruch des Gefühls, sondern seine Zähmung und Ordnung im Ausdruck. Von allen Winden wildesten Lebens rauschen die Saiten griechischer Lyrik. Wir treiben mit eingezogenen Segeln aus dem malischen Meer durch die dunkle Nacht, und die Welle droht das Schiff zu verschlingen, heißt es ja im Theognisbuch 671 ff. Ja, in einem brausenden Meer von Gefühlen schaukeln diese Lieder. Doch der Sänger steht darin wie der griechische Steuermann und lenkt die kühne Fahrt; nicht umsonst begleitet Flötenspiel oft die griechischen Schiffer: der feste Ruderschlag der Rhythmen führt sicher auch durch die schäumende Flut. Es ist nicht mehr das leichte Rudern der epischen Verse in der glatteren See unter dem blauen Himmel Homers, nein, fester führen muß der Meister der Iamben und Trochäen das Steuer und schärfer wenden. Mag die Steigerung der Leidenschaft in der griechischen Lyrik noch so ungriechisch erscheinen, diese Lyrik selber ist schon die erste Bewältigung der Leidenschaft, kommt schon als griechische Formung, als Sieg des Maßes über das Uebermaß [1]). Das „Metron" macht die griechische Poesie und die griechische Ethik. Der ganze Geist des Griechentums liegt schon in seiner Metrik, die so scharf scheidet und so streng bindet, die eben wieder Typen schafft,

1) wie nach Wilamowitz Sappho u. Sim. S. 11 Archilochos in jeder Hinsicht gegen die σωφροσύνη verstößt, „nur nicht in seiner Kunst".

frei und bunt und doch fest und maßvoll, und die quellende Lebensfülle durch Formen und Normen klärt.

Nicht umsonst auch wird eine alte Liedform Nomos genannt, und wenn es heißt, daß die Spartaner den Gesetzen des Musikers Terpander treu blieben, so ist damit wahrlich mehr als ihr musikalischer Geschmack bezeichnet. Ist es nicht wunderbar, wie Sparta gerade zur Zeit seiner ersten Größe sich ganz von Musik überströmen läßt? All jene Terpander, Tyrtaios, Thaletas, Alkman, Polymnestos, die als Musiker nach Lakedämon zogen, waren keine Rattenfänger, die dort die Jugend betäubten, sondern Erzieher des Staates zur Hegemonie über Hellas. Und all jene Chöre, die sie einübten, waren noch mehr als frommer Gemeindegesang oder anfeuernder Militärmarsch oder erhebendes Vaterlandslied, waren all' dies zusammen, waren einer Zeit und einem Volk, denen Glaube, Staat, Kunst und Lehre noch in einem Atem zusammenlebten, wie Schleiermachers Religion die heilige Musik, die alles durchklingt, und sie brachten die ganze Bürgerkraft zum Aufschwung im vollen Gemeinschaftsgefühl, sie brachten das ganze Leben, das weibliche eingeschlossen, zu Einklang und Ordnung[1]), wie die alten Gesetze rhythmisch abgefaßt im Sington vorgetragen wurden. Ist doch die Musik das einzige instinktive Mittel nicht nur der leiblichen Bewegung, sondern auch dem Gemütsleben Form zu geben, und darum war es ihre Kultivierung, die als religiöse Weihe das minder intellektuelle als militaristische Sparta durchdrang[2]). Doch auch der höheren

1) So soll ja nicht nur Terpander, auch Thaletas, der kretische Dichter, Musiker und zugleich Gesetzgeber auf Delphis Geheiß nach Sparta berufen sein, um die zerrüttete Bürgerschaft durch fromme Gesänge zu Eintracht und Disziplin zu bringen, wie auch Tyrtaios als Musiker, Staatsmann und Feldherr zugleich den Spartanern zum Retter ward. Vgl. über seine Marschlieder, die den Schritt regelten und festigten und die Stimmung erhöhten, Aristoxenos bei Athen. XIV 630 F. (Plut.) Inst. Lac. 16.

2) Vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 221, Busolt I² 598, 600.

Rationalisierung kam die griechische Musik entgegen: gewiß bacchantisch entstanden bekehrte sie sich immer mehr von Dionysos zu Apoll. Denn diese griechische Musik kommt nicht als Berauschung, sondern als Beruhigung, als Mäßigung, Stilisierung des Lebens — wie alle griechische Kunst im Gegensatz zur modernen. Um die ganze Kluft der Zeiten zu ermessen, denke man sich einen modernen Liebhaber, den die Geliebte durch ihre Musik nicht etwa in seiner Leidenschaft bestärken, sondern von ihr heilen will, wie mans von Hypatia erzählt, oder denke man sich einen modernen Redner, den ein Flötenspieler hinter der Tribüne nicht etwa stört, sondern in der Abmessung und Betonung der Rede lenken soll, wie Demosthenes sich solchen Helfer bestellt habe. Und beherrscht nicht musikalischer Rhythmus und Akzentgebung noch bis in die Spätzeit die griechische Prosa, die kein *ἄτεχνον*, keine Formlosigkeit kennt? [1]) Wie Sappho *συστήματα* dichtet, so liegt eine deutliche „Systematik" überhaupt schon in der griechischen Metrik und eine geheime Weisheit in der ganzen griechischen Musik. Ja, diese Musiker waren die Vorläufer der Sophisten [2]) als Lehrer Griechenlands, waren auch die Sophisten Spartas — die Alten wußten es, mag es Platon im Protagoras noch so lächelnd vorbringen, er, der doch sonst so eifrig dorisierend, am besten zeigt, wie das Heil des Staates an der musischen Erziehung hängt und gerade ja an der Wahrung des rechten Musikstils, an jener alles durchwaltenden Formung, die das antike Leben so viel harmonischer macht als das moderne, dem jetzt erst die innere Lebensbedeutung der Rhythmik wieder aufzudämmern beginnt.

Allerdings, die attische Klassik kommt als eine Ernüch-

1) Wilamowitz a. a. O. 35. Norden, Antike Kunstprosa, S. 48. P. Von der Mühll, 46. Jahrb. schweiz. Gymnas. S. 18.

2) Als solchen charakterisiert v. Wilamowitz namentlich Simonides mit seiner mehr dem Witz als der Phantasie entspringenden Gedankenlyrik (Sappho u. Sim. S. 140 ff., 180 f.).

terung aus der musikalischen Romantik. Nicht erst Sokrates brauchte von Nietzsche als der Antimusiker gebrandmarkt zu werden, schon Themistokles sprach sich gegen die Lyrik aus, die ja überhaupt mit der attischen Aristie im 5. Jahrhundert verfällt, wie man damals auch an der ethischen Wirkung der Musik zu zweifeln wagt, die dem 7. und 6. Jahrhundert doch so heilig gewesen. An den attischen Symposien wird das Singen unmodern, und das Flötenspiel taugte schließlich bei den Sokratikern für jene Armseligen, die sich nicht zu unterhalten wissen [1]). Aber die fortschreitende intellektuelle Ueberwindung des musikalischen *πάθος* liegt überhaupt in der Entwicklung der griechischen Lyrik. Die Elegie, die der Hellene wie den Iambus bezeichnend genug nicht einmal zur eigentlichen musikalischen Lyrik, sondern zu den Sprechversen (*ἔπη*) zählt, vergißt oder verdeckt immer mehr ihren Ursprung aus den Schwüngen der wilden Leidenschaft [2]) und schäumt sich und klärt sich mehr und mehr ab bis zur Predigt der *σωφροσύνη*. Schon in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, in Phokylides, Theognis, Simonides wird ja die Dichtung immer gnomischer und epigrammatischer, und damit siegen Wort und Gedanke immer stärker über Ton und Rhythmus, immer mehr erbt der Intellekt vom Gefühl, und diese Intellektualisierung der hellenischen Seele vollendet sich in Athen.

Und doch hatte im 6. Jahrhundert auch Athen seine Sangeszeit, und der größte attische Gesetzgeber, ja der wahre Begründer des attischen Staates war zugleich der Begründer der attischen Lyrik. Das *μέτρον*, das Solon dem Staat zugrunde legte, lebte in seinen Versen. Mit seinen Liedern rechtfertigte er seine Gesetzgebung, predigte er *εὐνομία*, erzog er sein Volk, das seinen Kindern diese Lieder einprägte wie die Spartaner die tyrtäischen. Ja, die attische wie die spartanische Größe war von Musik getragen,

1) Plat. Prot. 347. Xen. symp. VI 5.
2) Vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 414 f.

ruhte auf jener Harmonie, jenem Chorgeist, der dem instinktiv künstlerischen Hellenen den Staatsgeist und Nationalsinn veranschaulichte, erklang ihm im Gesang, Tanz, Marsch, im kraftvollen Takt und Tritt des tragischen Chores und im Rhythmus des alten Vaterlandsliedes, das Aristophanes gegen den sokratischen Rationalismus ausspielt [1]). Aber schon Solon bereitet den sokratischen Sieg der ratio vor, ja die nüchtern reife μεσότης der aristotelischen Ethik, wenn er aus dem Schaukeln der Gefühle und der Parteien immer das μέσον sucht, mit Phokylides den Mittelstand und den Mittelweg preist und gegen alles Uebermaß einschreitet, gegen Herrschaft und Habsucht, gegen Luxus und Ausschweifung wie gegen Aberglauben, Ekstase und die Wildheit der Trauerklagen.

Doch man versteht diese große Werdezeit nicht, wenn man in ihr nur Nüchternheit gegen Schwärmerei, Vernunft gegen Leidenschaft stellt und sie nicht gerade im μέσον vereinigt, ja wenn man damals nicht überhaupt das Leben aus den verschiedenen Geistessphären, Temperamenten und Stilen zusammenklingen läßt. Es war ja die Zeit, die den Gegensatz des ionischen und des dorischen Geistes ausbildete und sie zugleich fruchtbar verschmolz. Ionische Meister haben Sparta zum Klingen gebracht und seine harte Kraft erweicht und geadelt. Auch sonst belebt die bewegliche subjektive Stimmung dieser Ionier die Geschlossenheit des dorischen Chors und erhält selber wieder durch ihn erst Ernst, Gewicht und Festigkeit. In wunderbarer Verschlingung des individuellen und des sozialen Geistes künden Alkman, Ibykos, Pindar ihre eigenen Gefühle im Chor; der bisher dorisch erzogene attische Geist wird durch Solon zugleich ionisiert, und die Mischung ionischer Freiheit und Lebendigkeit mit dorischer Stilkraft wirkte seitdem die Zaubergröße Athens. Individuelle

1) Wolken V. 967, vgl. dazu Dio Chrysost. XIII § 19 Arnim.

Leidenschaft mischt sich mit allgemeiner Vernunft in der attischen Seele, wie schon in Solon, der als Vater der Soliloquien [1]) „an sich selbst" schreibt, die *μανία* der Salamiselegie sich vereinigt mit der Klarheit der Gesetzgebung, die er nach seinem eigenen Bekenntnis wieder nur durchsetzen konnte, indem er „Gewalt mit Recht zusammenfügte" [2]).

Und doch ist die volle Verschmelzung der Lebensrichtungen nur ein Uebergang, und die Entwicklung geht von einer zur andern fortschreitend insgesamt als ein Abschäumungsprozeß der Seele. Der lyrische Strom rauscht im 7. Jahrhundert von Archilochos zu Sappho sicherlich echter, ursprünglicher, naturmächtiger aus der persönlichen Leidenschaft hervorquellend, während er im 6. Jahrhundert mehr chorisch geformt und gefestigt, mehr gnomisch abgeklärt, mehr wieder episch gefüllt und gesättigt wird. In alledem steigt wieder das Allgemeine und Objektive empor über das individuelle Gefühl. Das 6. Jahrhundert stellt den schon zahlreicheren, schließlich gewerbsmäßigen Chorlyrikern feste städtische Sängerzünfte zur Verfügung. So sehr auch die ionischen Meister ihre eigenen Gefühle den Chören in den Mund legen, die Lyrik erhält durch die Massenstimme eine mehr schematische Form, die sich einüben läßt, ein breiteres Bewußtsein, ein überindividuelles, objektives Interesse, das wieder nach sachlichem Inhalt ruft. Ibykos und Bakchylides, Korinna und Pindar lassen so über dem einzelnen Anlaß die höhere Bedeutung aufglänzen, flechten als Prunkstücke Mythen in ihre Festchöre, und gar bei Stesichoros gemahnten der starke epische Einschlag und der unpersönliche Ton geradezu an Homer, dessen Nachahmung die Alten auch bei Solon bemerkten und dessen rhapsodischen Vortrag er wohl einführte. Aber das Epos selber ward ja bis ans Ende des 6. Jahrhunderts eifrig gepflegt von den jetzt so benannten „Homeriden".

1) Misch, Gesch. d. Autobiogr. I 57.
2) Fr. 36, 14.

Auch die Elegie des 6. Jahrhunderts liebt wie damals die Orphik in allem lyrischen Ton die Erzählung, die jetzt zugleich als Fabel blüht in einem „Zeitalter der Novelle" und als Logographie, Genealogie und Kosmologie sich auftut und zwar in prosaischer Form, in der sich das Uebergewicht des stofflichen Interesses ja erst recht bekundet. Der stärkere Allgemeinsinn treibt endlich die Lyrik auch aus sich selbst heraus zur Didaktik, und der Zug zur Gnomik, schon in Solon so kräftig, kommt bei Phokylides, Theognis, Demodikos und dem geradezu sophistisch dialektischen Simonides immer schärfer heraus und doch bei allen zugleich als Bekenntnis aus eigener Erfahrung. So erfüllt sich die Lyrik im 6. Jahrhundert insgesamt mit dem Objektiven und Allgemeinen, indem sie chorisch, episch und didaktisch wird, und sie bleibt doch Lyrik und durchdringt das erneuerte Objektive und Allgemeine mit dem aus dem 7. Jahrhundert geerbten subjektiven Geist.

---

c. Der tyrannische Geist und seine Ueberwindung im Gesetz.

Doch jede Schwingung des Volksgeistes und zumal des hellenischen damals zieht durch alle Lebensgebiete, und so gewinnt jene Erfüllung des Persönlichen mit dem Allgemeinen und zugleich Durchdringung des Allgemeinen mit dem Persönlichen auch politische Gestalt in der sozialen Individualität des Tyrannen oder Gesetzgebers, des politischen Chormeisters, der gleichsam der Masse den Takt schlägt [1]). Ist doch überhaupt die Literatur auch ein Buch der Geschichte, in dem man den Wechsel sozialer Strukturen aus dem Wechsel literarischer Formen ablesen kann. Denn jede Dichtungs-

1) Der Staatsmann als *χοροδιδάσκαλος* rationalisiert z. B. Xen. Mem. III 4.

gattung ist Ausdruck und Stärkung einer andern Gesellschaftsschichtung. Die reine Lyrik bleibt intim und gedeiht eher in der Absonderung, darum im Individualismus des 7. Jahrhunderts. Oder ist nicht das Lied selber ein sich Abschließendes wie ein Heim, eine Burg, eine Insel? Auch die griechische Lyrik blüht idyllisch im engeren Kreis von *νῆσος* und *οἶκος*, in der hellenischen Ritterzeit. Zwischen dem höfischen Epos und dem mit der städtischen Demokratie aufsteigenden Drama lebt sich der Geist der Aristokratie in der Lyrik aus. Sind doch ihre Meister damals selber zumeist von vornehmer Abkunft und wie ein Alkaios, Theognis und Pindar lauteste Verfechter des Adels und des ritterlichen Ideals, auch als schon Tyrannis oder gar Demokratie ihren Einzug gehalten. Selbst der Plebejer Hipponax eifert noch wie Alkaios gegen den heimischen Tyrannen, und Elegie und Skolion ertönen am lautesten und am längsten bei den Symposien der tyrannenfeindlichen Junker. Als Gesellschaftslied und zumal als Gelagelied offenbart die griechische Lyrik ihre aristokratische Wurzel. Darum eben wird sie von einem Themistokles gehaßt, aber von einem Kritias erneuert. Doch die Lyrik selber demokratisiert sich, teils indem sie zumal im Iambus bis Hipponax immer mehr vom Dialekt, vom Volkston, vom ländlichen Festtanz annimmt, teils indem sie mehr und mehr chorisch wird und so die Allgemeinheit als Sängerschar und noch mehr als Publikum heranzieht. Und auch die Chorlyrik greift ja mit Stesichoros ins Volksleben, was man geradezu mit dem Sturz der sizilischen Aristokratie in Verbindung brachte, und im Mutterland wird der Bauernreigen zum dithyrambischen Chor geformt. Doch mit alledem führt die Lyrik nur auf den Weg zur Demokratie, die sie nun einmal nicht zur letzten Aussprache bringen kann.

Ueberschaut man die geistige wie die soziale Entwicklung vom 8. bis 5. Jahrhundert, die man wie alle Lebensentwicklung sich leider nur im groben Schema klarmachen

kann, so geht sie nicht einfach in gerader Linie, sondern eher in einem Wechsel von Ballung und Lösung. Das 8. Jahrhundert schließt königlich die Fülle der Lieder zum monumentalen Epos zusammen, das 7. Jahrhundert löst wieder den höfisch-epischen Allgemeingeist wie in den Wettstreit der adligen Kämpfer, der Stämme und Parteien, so in den Wettstreit der Dichter, der Formen und Lieder, das 6. aber sammelt wieder und nun bewußter, künstlicher die Lieder wie die Orakelsprüche und sammelt die Mysten zur Gemeinde und die Sänger zum Chor, aus dem endlich das 5. Jahrhundert wieder lösend die dramatischen Personen holt. Der Chor aber bedarf der Leitung durch den einen Führer und ist darum erst Vorbereitung auf die Demokratie — wie eben auch die Tyrannis. Und beide gehen tatsächlich zusammen. Es hat seinen tiefen Sinn, daß die Tyrannen in Athen wie in Korinth und Sikyon den dionysischen Chor organisieren, aus dem das Drama entsteht. Nicht zufällig sind es die Chorlyriker Simonides, Bakchylides, Ibykos, Pindar, die sich — im Gegensatz zu den monodischen Dichtern (außer dem charakterlosen Anakreon) — so gern an die Tyrannenhöfe schmiegen, und Hipparch soll Simonides „stets um sich gehabt haben". Peisistratos hat wahrscheinlich die großen Dionysien gestiftet, und seine Söhne und Erben der Tyrannis übernahmen selbst die Ordnung des Panathenäenfestzugs. Phalaris gar soll seine Tyrannis als Leiter der Bauten im tempelreichen Akragas gewonnen haben.

Die Kunst- und Kultpflege der Tyrannen war doch wohl mehr als eine künstliche Sanktion der Gewalt oder gar eine heuchlerische Ablenkung des politischen Interesses. Denn das Mäcenatentum liegt im Wesen der Tyrannis, die so wenig bloß politisch zu verstehen ist wie die griechische Lyrik bloß ästhetisch oder die Mystik bloß religiös. Die Tyrannis ist ja zunächst eine Restauration des Königtums, und so erneuert sie auch das höfische Epos, dem Periander

in Korinth eine Nachblüte schafft, während die Peisistratiden in Athen erst den rhapsodischen Vortrag des ganzen Homer organisieren. Kommt doch die Tyrannis überhaupt als Reaktion gegen alle Sonderungen und Parteiungen des 7. Jahrhunderts aus dem wiedererwachten Einheits- und Ordnungssinn, der eben auch geistig konzentriert, auch geistig die absolute Formung sucht und darum religiös niederschlägt. Wie die Pietät den Rest der Monarchie im Titel des *βασιλεύς* als sakralen Oberhaupts erhielt, der in Athen wie in Ephesos die jetzt aufblühenden Mysterien leitet, so sucht auch die Tyrannis mit dem Thron den Altar wieder aufzubauen. „Wohl selten hat ein Herrscher auf religiösem Gebiet so viel Neues und Dauerndes geschaffen wie er und seine Söhne", sagt Ed. Meyer von Peisistratos, der das Panathenäenfest, wenn auch vielleicht nicht begründete, doch mit vielen andern Festen, Bauten und Opfern förderte, auch den großen Tempel des Zeus anlegte, den erst Antiochus Epiphanes und Hadrian vollenden. Ja, die Luft des vorrömischen Imperialismus umweht die kleine griechische Tyrannis, die wie Mystik und Musik vom Orient genährt ist, wohl aus der verführerischen Nähe des lydischen Hofes aufstieg, sich zuletzt wie Hippias samt seinem Propheten Onomakritos in den Schutz des Persers begibt oder sich wie Polykrates auf die Freundschaft des Aegypterkönigs stützt und insgesamt die priesterlich geweihte Despotie des Orients ähnlich kopiert wie die kleinen deutschen Höfe einst Ludwig XIV. [1]). Und haben nicht die

1) Wird doch sogar Perianders Neffe und Nachfolger mit dem ägyptischen Königsnamen Psammetich benannt. Es ist auch nicht Zufall, daß im griechischen Mutterland die Tyrannis zuerst in Korinth erscheint, wo ja am meisten Handelsbeziehungen mit dem Orient bestanden. Man hat bereits bemerkt (Busolt a. a. O. I 634[2]), daß die Kypselossage in Korinth dem Kyrosroman entspricht. Auch das lydische Königtum zeigt sich in seinem niedrigen, gewaltsamen Ursprung als Vorbild der Tyrannis, der es auch entspricht, wenn Gyges Sanktion seiner Herrschaft in Delphi gesucht haben soll.

Perser in den unterworfenen Griechenstädten Tyrannen eingesetzt?

Gleich der Mystik und der Musik erscheint so die Tyrannis als eine Selbstentfremdung, als eine Barbarisierung von Hellas, aber wie Mystik und Musik zeigt sie sich zugleich als notwendiger Durchgang für Hellas, das eben auch hier das Barbarische nach seiner eigenen Entwicklung formt. Denn die Tyrannis ist ja keine reine, patriarchalisch gewachsene, sondern eine künstliche Despotie. Das Königtum ist in der Tyrannis rationalisiert, individualisiert, demokratisiert, kurz eben hellenisiert. Der Tyrann stützt sich nicht mehr auf Tradition und Familienrecht, sondern auf die eigene Persönlichkeit und auf die Masse, die er zugleich befreit, indem er sie bindet. Aristoteles sagt es klar: die Tyrannen waren zumeist Demagogen. Theagenes von Megara fängt den Reichen die Herden von der Weide ab, Peisistratos sammelt die bedrückten attischen Bauern und führt sie zur Empörung. Es hat so seinen Grund im Wesen der Tyrannis, daß Periander von Korinth wie Kleisthenes von Sikyon und die Peisistratiden die Bauernkulte pflegen und den dionysischen Reigen als dithyrambischen Chor ausbilden, wie Peisistratos auch die Satyrn in die städtischen Dionysien einführt. Die Tyrannis selber bricht herein als ein Dionysosfest, als ein Rausch der Erlösung aus schwerem Leiden, und er selber, der Tyrann ist der Reigenführer, ist der Dionysos, der mit dem Bauernschwarm in die Stadt einbricht. Er selber ist der aus der Naturkraft zu göttlicher Machthöhe emporgestiegene Mensch, und die Einheit, die er dem Staate gibt, ruht zuletzt auf jener

---

Archilochos spricht zuerst von der Macht eines „Tyrannen", die er ablehnt wie die Schätze des Lyderkönigs. Seit Böckh u. a. kennt man „Tyrann" als ein lydisches Wort, so daß die „Tyrannis" wieder derselben Sphäre entstammen würde wie die orgiastische Mystik und Musik. Ueber die orientalische Beziehung der „Tyrannis" vgl. noch Ed. Meyer a. a. O. II 614 f.

mystischen Einheit von Gott, Mensch und Natur, die damals die Zeit bis in den Volksgrund hinein fühlte. Die von der Mystik gefühlte und gelehrte Lebensmetamorphose ist im Tyrannen politisch veranschaulicht, wie etwa im Kypselosroman der gottbehütete Wunderaufstieg des Tyrannen aus Leiden und Niedrigkeit zum Herrscher und Erlöser erzählt ist.

Die Tyrannis selber fühlt ihre Wurzel und läßt sich mehr oder minder gläubig vom mystischen Rausch und Naturkult umduften und fördert alle hingebende Frömmigkeit und gründet Tempel und Feste und stützt sich auf die delphische Prophetie, die auch nicht minder den dionysischen Kult begünstigte, und hält sich selber Theologen und Wahrsager [1]). Es ist wohl der am meisten hierarchische, orientalische Augenblick im Leben von Hellas, als am Peisistratidenhof Onomakritos mit andern Orphikern [2]) wirkt, Orakelsprüche sammelt, als er mit andern Orphikern aus der Mystik System macht, eine griechische Theologie begründen will und die „Lehren des Orpheus" darstellt in einem Naturepos. Das Naturgefühl regt sich ja auch sonst stark im

1) die selbst am Hof des Polykrates nicht fehlen (Herodot III 132). Die Erzählung von der Entstehung der korinthischen Tyrannis ist bei Herodot ganz von Sprüchen des delphischen Orakels durchzogen, das auch die sikyonische Tyrannis stützt und Kylons Versuch zur Tyrannis erst ermuntern muß. Busolt spricht geradezu von der Orakelfabrik im Interesse der Tyrannis (II 212), und Ed. Meyer schildert die Peisistratiden „der neuen mystischen Frömmigkeit ganz ergeben", zumal Hipparch, der ja auch den neuernden dionysischen Dithyrambiker Lasos von Hermione begünstigt. Aber auch Hippias übertraf alle Menschen an genauer Kenntnis der Orakelsprüche (Herodot V 93, vgl. noch V 90, VII 6). Und schon Peisistratos selber, der sich ja von „Athena" in Prozession als Tyrann einführen ließ, wurde dann nicht umsonst als Prophet Bakis verspottet. Ueber diese prinzipielle Sacralpolitik der Tyrannen, die mit ihrer Bauernpolitik zusammengeht und ihre Wellen schlägt bis zur römischen Ursibylle, vgl. Diels Berl. Sitz.Ber. 1891, S. 395 ff.

2) Vgl. Rohde a. a. O. S. 400 f.

jüngeren Epos (wie bei Eumelos), das zudem bald von der mehr kultischen Chorlyrik beeinflußt wird, die selber in Stesichoros bukolisch wird. Und der Natursinn streift namentlich in den damals beliebten Tiervergleichen wieder ins Politische [1]). Naturkraft, zumal im Dionysosrausch durchzieht damals Leben und Literatur, und Naturkraft ists, die in der Tyrannis aufschäumt — so urwüchsig wie in der Lyrik und der Mystik, die gleich ihr aus der Leidenschaft quellen. Oder was gibt es Urwüchsigeres als die Gewalt, als das wilde Vordrängen zur Führung der Horde?

Wenn aber irgend eine politische Gestalt, so ist für das Griechentum der Tyrann der Erzfeind, in dessen Vernichtung es seinen stärksten politischen Drang betätigt. Denn mit seiner Gewaltherrschaft gilt er als das Urbild der Hybris, als das Gegenbild zu Maß, Vernunft und Freiheit, kurz zu allem echt hellenischen Wesen. Und doch kam gerade der Tyrann als ein Befreier des Volks von aristokratischem Druck, als ein Mäßiger der Parteileidenschaft, der Ruhe und Frieden dem Staat schenkte, als ein vernunftvoller Ordner, der ihn in Samos wie in Milet, in Sikyon wie in Korinth zur höchsten Machtfülle und Kulturblüte brachte, und ward nicht auch Peisistratos Herrschaft von vielen als goldenes Zeitalter gepriesen? [2]) Und die Tyrannis kam doch auch als die erste volle Lebensentfaltung einer Persönlichkeit, als ein größter Triumph des Individuums, der aber vergänglich sein mußte, nicht weil er unhellenisch war, sondern weil er so sehr hellenisch war, daß alle daran teilnehmen wollten, weil alle Tyrannen sein wollten. Ja, der Tyrann wuchs aus der Seele des griechischen Volks so gut

1) So warnt z. B. eine äsopische Tierfabel die Samier vor Demagogen; Stesichoros dichtet seine Fabel vom Pferd gegen den Tyrannen Phalaris, Solon schilt die Athener einzeln Fuchs, auf der Pnyx aber Schafherde, und Thrasybul berät Periander mit dem bekannten Aehrengleichnis.

2) Aristot. Rep. Ath. 16, 7.

wie Orphik und Chorlyrik und mit ihnen zur selben Zeit aus demselben Grundtrieb, aus dem dionysischen Drang, das Viele von einem Geiste durchrauschen zu lassen. Mystik, Lyrik und Tyrannis sind der religiöse, poetische und politische Ausdruck des Subjektivismus. Sie alle sind geboren aus dem Individualismus des 7. Jahrhunderts [1]), aber sie wachsen alle in jenen Allgeist des 6. Jahrhunderts hinein, dessen Hauptträger sie werden. Der Mystiker, der Lyriker und selbst der Tyrann suchen ja nicht nur sich selbst und auch nicht nur die Welt in ihrer Fülle und Masse, sie suchen vielmehr die Fülle in sich zusammenzufassen und so das Viele mit dem Einen, das Eine mit dem Vielen zu durchdringen. Sie fühlen das Ganze der Welt, des Lebens, des Staates in sich. Die Welt wird als ein Wesen durchfühlt vom Orphiker, das Leben harmonisiert sich im Lyriker, und der Staat bin ich, spricht der Tyrann. In ihnen allen zeigt sich der Mensch, der individuelle, ins Universale ausgeweitet, zeigt sich der Einzelne erfüllt vom Allgemeinen.

Doch der Einzelne kann das Allgemeine nur geistig sich zueignen und in sich zur Einheit bringen. Wenn der Tyrann nachher die lebendige Einheit praktisch erzwingt, die er erstrebt und plant und die der Lyriker nur fühlt und singt, der Mystiker nur lehrt und darstellt, so ist eben der Tyrann zugleich der Verwirklicher der mystisch-lyrischen Phantasie, der Vollender des Subjektivismus, dem Lyriker und Mystiker parallel gehend wie Napoleon seinem Bewunderer Goethe oder Hegel, der ihn Weltseele benannte. Mystik, Lyrik und Tyrannis führen Welt, Leben und Staat durch den Geist eines Menschen; sie bedeuten eine Vermenschlichung und darin eine Verinnerlichung, Durchgeistigung von Welt, Leben und Staat und so eine

1) Lyriker sind es (Archilochos, Alkaios, Semonides), bei denen uns zuerst das Wort „Tyrann" begegnet. Die Tyrannengeschichten sind alle stark subjektiv gefärbt bis zu dichterischer Phantastik und religiös beleuchtet.

Vertiefung der ganzen griechischen Kultur, eine Hinführung zur Philosophie, die nur noch strenger geistig das Eine im Vielen und das Viele im Einen faßt. So bedeutet auch die Tyrannis eine notwendige Stufe in der Entwicklung des griechischen Geistes, und die Förderung geistiger Kultur dient ihr nicht nachträglich erst als Schmuck oder Sanktion, sondern quillt aus ihrem Wesen und ist in ihrem Ursprung gegeben. Abgeschnitten von allen tragenden Banden gewinnt der Tyrann den Staat zuletzt nur durch sich selbst und das heißt durch den Geist; denn selbst die Mittel der Gewalt kann er ja nur durch Klugheit gewinnen. Und nicht so sehr weil sie auf Gewalt, als weil sie auf Geist ruht, ist die Tyrannis vergänglich; denn Gewalt läßt sich leichter vererben als Geist. Aber auch die Gewalt, mit der sie aus dionysischer Naturkraft hervorbricht, schäumt ab, wie Mystik und Lyrik abschäumen, und klärt sich, vergeistigt sich zur Kulturpflege.

Mystik, Lyrik, Tyrannis keimen, wachsen und welken so in einem gemeinsamen Lebensprozeß. Alle vom orgiastischen Aufschwung emporgetragen, klären sie alle sich ab und überwinden sich selbst, indem sie sich rationalisieren. Die Mystik wandelt sich aus Schwärmerei in Lehre, die Lyrik aus Musik in Rede, die Tyrannis aus Gewalt in Paktieren und Ueberreden. Aristoteles wenigstens leitet Pol. V, 5 das Sinken der Tyrannis geradezu aus dem Aufblühen der Rhetorik her, kraft deren nun die Volksführer nicht mehr durch Gewalt, sondern durch die Macht der Rede aufsteigen. So münden und sterben sie alle, Mystik, Lyrik und Tyrannis im Logos. So wird man sie auch nicht verstehen, wenn man sie nicht zusammen versteht, als Kinder einer Zeit und eines Geistes, als Kinder der Leidenschaft, als exzentrisch gewordene Religion, Poesie und Politik, als Grenzüberschreitungen des Selbstgefühls, das sich aufweitet zur lyrischen Weltwertung, zur tyrannischen Alleinherrschaft, zur mystischen Göttlichkeit.

Und ward nicht heute wieder ihre geistige Einheit durch die Erscheinung Nietzsches bezeugt, der in einem glühenden Atem den dionysischen, lyrischen und tyrannischen Geist erneuerte und der sich darum in jenem griechischen Mittelalter am meisten zu Hause fühlte und in ihm das ganze Griechentum verstehen und erfassen wollte?

Aber das Griechentum bleibt verkannt, wenn man seinen höchsten Ausdruck in Mystik, Lyrik und Tyrannis findet, die nun einmal in Geheimnis, Schwärmerei und Gewaltherrschaft gegen den klassischen Beruf des Hellenentums gehen, gegen Klarheit, Maß und Freiheit. Und daß sie nicht das Wesen von Hellas geben, erwies sich ja auch darin, daß sie gerade in der stärksten Berührung mit dem Orient aufkamen, in der Zeit und der Sphäre seines größten Einflusses, in seiner höchsten Herrschaftsblüte, als unter seiner nachweisbaren Anregung Hellas selber von Dynamik und Phantastik überschwoll und so äußerlich und innerlich dem despotisch-hieratischen Geist des Orients am nächsten kam. Wir müssen nun einmal die große Paradoxie ganz auskosten, daß in Mystik, Lyrik und Tyrannis drei Hochgestalten der Leidenschaft die Wiege der Philosophie umstanden, daß so gerade, als der Grieche am meisten sich selbst entfremdet war, er im wahren Sinne zu sich selbst kam, daß gerade, als er am wildesten träumte und taumelte, er zur Vernunft sich aufrichtete und insgesamt gerade aus dem Zeitalter der *μανία* der hellenische *λόγος* aufstieg, gerade aus der Hochglut der Romantik die hellenische Klassik geboren ward. Ja, nur aus seinem Gegensatz kann der Hellene begriffen, kann seine Leistung gewürdigt werden; denn nur durch den Gegensatz empfing der griechische Geist den Stachel der Selbstbesinnung, empfing er seine Aufgabe; nur an der Macht des Unbegrenzten, nur am Uebermaß konnte der Trieb der Maßsetzung, nur am Ueberschäumen der Lebensfülle konnte die Kunst der Formung sich entfalten.

Doch der Ueberwindungsstoff war nicht nur materiell zugeschoben, der Gegensatz nicht nur von außen gegeben, das Barbarentum nicht nur die dunkle Folie, von der sich das reine Hellenentum gar leicht und selbstgefällig abhob. Nein, alle wahre Ueberwindung geschieht innerlich, ist immer nur Selbstüberwindung. Der Hellene mußte selber barbarisch werden, um sein Hellenentum erst zu erringen, um sich zum Geiste zu bilden und das heißt ja zum inneren Sieger. „Barbarisch" werden aber konnte der Hellene, weil er es selber ja einst gewesen, weil er ja damit nur in seine eigene Urzeit, in seinen allmenschlichen Lebensgrund hinabtauchte, den er mit dem wilden Thraker wie mit dem frommen Babylonier gemein hatte. Ja, Mystik, Lyrik und Tyrannis kamen damals als romantische Erneuerungen; denn alle ursprüngliche Religion ist mystisch, alle ursprüngliche Poesie lyrisch, alle ursprüngliche Politik tyrannisch. Und ihnen allen ist der Ursprung aus dem Naturuntergrund damals deutlich auf die Stirn geschrieben. Sie kommen alle damals aus der Ländlichkeit, die Mystik aus den Bauernkulten, die Lyrik aus der bukolischen Flötenmusik und aus dem Naturgefühl der Inselidylle, die Tyrannis aus der Empörung des Landvolks. Doch eben weil sie als Erneuerungen des natürlichen Lebensgrundes eine schon geformte Kultur durchbrechen, können sie nur als aufwühlende Mächte, als Orgiasmen, sozusagen nur vulkanisch heraufkommen (wie der seelenverwandte Nietzsche).

So hat der machtgepeitschte, schwärmende Orient damals Hellas nicht fremd überflutet, sondern mit all seinen Reizen nur die hellenische Seele angestoßen, bis sie nun selber zu gären und zu schäumen begann. Denn gerade dem Griechen ist nichts Menschliches fremd, ist er doch gerade der menschlichste Mensch, der Mensch im vollen Sinne, im guten und schlimmen, und so wallte nur noch heißer in ihm die Leidenschaft auf, der ewige Untergrund alles

Guten wie alles Bösen. So wenig man hellenischen Sinn und hellenische Leistung nur aus der Leidenschaft verstehen kann, so wenig kann man sie ohne die Leidenschaft verstehen, ohne das beständige Drohen und Drängen der Hybris. So hatte auch Hellas sein Zeitalter der Ausschweifung, seine Entladung in Dynamik und Phantastik, da es schwelgte in Liebe und Haß, in Allgefühl und Machtrausch. Da kamen nun Mystik, Lyrik und Tyrannis als ekstatische, exzentrische Entfaltungen im Gegensatz zu Vernunft, Maß und Freiheit, als erneuerte Naturentfaltungen im Gegensatz zu den reinen Kulturentfaltungen Philosophie, Drama und Polis.

Man soll hier den Gegensatz in aller Schärfe betonen; aber man soll auch die Uebergänge nicht vergessen, nicht die Typen einfach als schlimme und gute, niedere und hohe fremd und damit unerklärt gegenüberstellen, sondern man soll die Natur auch als Untergrund der Kultur erfassen und so die Mystik als Keim der Philosophie wie die Lyrik als Quelle des Dramas und die Tyrannis als Vorbereitung der Polis erkennen. Und man soll erkennen, daß sich der Umschlag als echte organische Entwicklung vollzieht, und das heißt als Entfaltung, als Spaltung der Einheit zur Vielheit, indem sich aus dem Einklang des Chores die dramatischen Figuren herauslösen, wie aus der göttlichen „Alleinheit" der Mystik die philosophischen Begriffe sich herausschälen und aus der tyrannischen Einherrschaft die demokratische Vielherrschaft hervorbricht. Und endlich soll man erkennen, daß dieser Individualisierungsprozeß, der aus der Lyrik, Mystik und Tyrannis herausführt, in ihnen selber schon angelegt ist; denn Lyrik heißt schon im Gegensatz zum Epos individuelle Poesie, Mystik heißt schon im Gegensatz zur alten Orthodoxie individuelle Religion und Tyrannis schon im Gegensatz zum patriarchalischen Königtum individuelle Herrschaft.

Sie sind insgesamt Entfaltungen aus persönlichem

Leben statt aus allgemeinen Gegebenheiten. Indem sie aber Poesie, Religion, Politik ins Individuum legen, verinnerlichen sie diese Lebensgebiete und vereinigen sie im Lebensprozeß der hellenischen Seele. Denn es ist im Grunde ein Seelenprozeß, in dem sich die griechische Entwicklung vollzieht, ein Umschlag von Leidenschaft in Vernunft. In der Lyrik schwillt das Gefühl, das sich in der Mystik zum Allgefühl weitet und in der Tyrannis zum mächtigen Wollen ausschlägt. Und gerade aus diesen Steigerungen des Fühlens und Wollens steigt das Denken auf — ein gewaltiges Rätsel, das sich vielleicht gerade dadurch löst, daß man es noch erweitert, indem man in Leidenschaft und Vernunft nur den seelisch, ethisch vertieften Grundgegensatz von Stoff und Form wiedererkennt, der die ganze griechische Kultur erfüllt. Dann gewinnen die Gegensätze miteinander Fühlung in einem Ueberwindungsprozeß, und die Zähmung der Leidenschaft durch die Vernunft bringt nur zu innerlichstem Austrag, was alle griechische Kultur ist: Formung des Stoffs, mit einem Wort: Maß oder Begrenzung. Dann aber erscheint die Leidenschaft nicht mehr bloß als der böse Feind, dann wird sie offenbar als das Unbegrenzte, das erst bis zu all den Superlativen dieser Epoche aufschwellen muß, damit sich die Begrenzung an ihm entfalte. Dann ist die Leidenschaft der Inhalt, der Gegenstand, den die Vernunft braucht, indem sie ihn formt. Dann offenbart sich auch das Denken eben als die große und bloße Formkraft des Geistes — doch auch die höchste Form ist leer ohne den Inhalt. Und darum kam das große Denken immer nur aus dem großen Leben, und darum muß das Denken immer wieder in den Jungbrunnen des Lebens eintauchen, um nicht als Scholastik in der bloßen Form zu erstarren. Und darum kam die griechische Philosophie, als das griechische Leben aus dem Naturuntergrund aufgewühlt sich verjüngte, sich himmelhoch steigerte und die Seele auftrieb zur Glut, und darum kam sie aus der Leiden-

schaft. Denn die Leidenschaft ist ja die Renaissance der Seele, ist die natürliche Steigerung seelischen Lebens, sein Gären, Erglühen und Aufschwellen, und darum wuchs nun die griechische Philosophie organisch wie die aristotelische Form aus dem Stoff als ein Reifwerden der Seele, als eine Abklärung der Leidenschaft.

Ja, ein dämonisches Zeitalter ists, das da durch Mystik, Lyrik und Tyrannis die Griechenseele bis in den Naturgrund aufwühlt, in der Mystik Titanen heraufzerrt und Propheten in den Himmel sendet, in der Lyrik Athleten und Schlachtensieger zu Heroen emporjubelt und als Tyrannis selber heroisch-titanisch nach der Krone greift [1]). Und damals, als der griechische Horizont am meisten von der olympischen Klarheit Homers verloren hatte, am dichtesten umzogen war von dunkelsten Wolken mystischer Phantasie, am schwersten geladen von schwüler Leidenschaft und stürmischer Gewalt, damals gerade beginnt die Sonne der Philosophie aufzuglänzen. Doch sie erscheint nicht in blitzartiger Erleuchtung, sondern sie kämpft sich heraus erst im Dämmerlicht der Entwicklung. Auch die werdende Philosophie hält noch den dunklen Untergrund fest, dem Mystik, Lyrik und Tyrannis entstiegen: schon darum beginnt sie als Naturphilosophie. Und sie steigt nicht neben ihnen auf als ein ganz Neues und Fremdes, sondern aus ihnen oder vielmehr aus der Einheit des Geistes, dessen Kinder sie alle sind. Vergessen wir nur allen unsern modernen und zumal deutschen Berufsspezialismus, wenn wir das Werden der griechischen Philosophie verstehen wollen! Der Denker steht ja nicht fertig im Hintergrund da, nur noch auf sein Stichwort wartend, sondern er bildet sich erst, er ringt sich heraus aus der Einheit mit dem Propheten, Poeten und Politiker, die noch lange in

1) Es war gerade Onomakritos, des Peisistratos „Hoftheologe", der die Titanen in den dionysischen Kult und Mythus einführte (Pausan. VIII 37, 5).

ihm fortleben, noch lange in ihm mitsprechen. Die Philosophie windet sich erst allmählich aus der Umklammerung von Glaube, Dichtung und Staatsleben heraus, die im Orient alles Denken verschlangen, die aber auch in Hellas noch lange mit ihm in einem Haushalt der Seele wohnen. Doch wie sie der Philosophie noch lange nachhängen, so leben sie ihr auch schon lange vor — eben als Mystik, Lyrik, Tyrannis. Noch einmal sei es gesagt: sie kommen als Barbarisierungen und führen zu Hellenisierungen, sie kommen als Durchbrechungen gegebener Formen und führen zu neuen, höheren Formungen. Sie drängen aus der Natur hervor und lenken in die Kultur. Sie schäumen aus dem Unbegrenzten und entfalten sich als Begrenzungen. Sie quellen aus der Leidenschaft und münden in die Vernunft. Sie sind eben nicht äußerlich als Gebiete zu verstehen, sondern innerlich als Prozesse, als lebendige Entwicklungen, sie sind nicht als feste Berufe gegeben, sondern sie kommen als Ueberwindungen, als Selbstüberwindungen wie alles Leben.

So bringen sie schon ihren Ueberwinder mit und tragen ihre Grenze schon in sich: die Mystik, die geheimnisvoll dunkle, den erhellenden, offenbarenden *λόγος*, die Lyrik, die frei schwärmende, das bindende *μέτρον* und selbst die Tyrannis, die wilde, gesetzlose, den ordnenden *νόμος*. Oder hat Heraklit nicht recht, daß „Gesetz auch einem einzigen gehorchen" heiße? Und ist es nicht bezeichnend, daß die Gesetzgebung in Hellas stets einem Einzelnen übertragen oder zugeschrieben wird und daß das Zeitalter der Gesetzgeber so genau zusammenfällt mit dem Zeitalter der Tyrannen? Darum ist es unmöglich, zwischen beiden einen so scharfen Gegensatz aufzuspannen. Sind doch beide aus dem Bedürfnis nach dem Staatsretter heraufgekommen in jener dionysisch erregten Zeit, deren Stimmung Theognis malt: „Die Stadt ist schwanger; ich fürchte, sie wird einen Mann gebären, der unsern Frevel richtet". Der Tyrann ist schließlich durch die vox populi gerufen wie der Gesetz-

geber, und wenn er nicht als Tyrann gekommen wäre, so hätte man ihn als Gesetzgeber geholt. Staatsordner als Diktatoren sind ja beide, und der Tyrann oft mit mehr Erfolg als der Gesetzgeber. Und vereinigt nicht der „Aisymnet" Pittakos gesetzgebende und tyrannische Gewalt? Selbst zwischen Solon und Peisistratos besteht ja so wenig ein Gegensatz, daß auch der Gesetzgeber die Gewalt nicht entbehren zu können bekennt [1]), während der Tyrann die solonischen Gesetze möglichst unangetastet läßt, so daß sein Regiment für das Volk eine „politische Bildungsschule war, in der es sich in die solonischen Ordnungen einleben konnte" (Pöhlmann) [2]). Mag auch der Ursprung der tyrannischen Herrschaft Demagogie und Usurpation sein, diese Herrschaft selber ist meist gemäßigt und zielt auf Ordnung [3]). Periander, dieser antike Machiavell, der zuerst die Grundsätze der Tyrannis niedergelegt haben soll, wirkte doch selber als Sozialpolitiker und Sittenzensor, und selbst ein Hipparch schmückt die Landstraßen mit hochmoralischen Sprüchen. Drakons Gesetzgebung dagegen trieft von Blut, und noch Charondas bedroht jeden Vorschlag zur Gesetzesänderung mit Todesstrafe.

Gewiß sah man einmal das Merkmal des „Tyrannen" im Gegensatz zum *νόμος*. Aber der Begriff des Nomos hatte sich gerade so verschoben wie der des Tyrannen. Der alte Nomos war einfach der Brauch, und noch an die Namen der älteren „Gesetzgeber", die Zaleukos und Drakon knüpft sich nur die Kodifikation des Gewohnheitsrechts, dem allerdings der Tyrann widerspricht, doch nicht minder ja der

1) Vgl. oben S. 201.

2) Solons Freiheitsaufruf gegen den Tyrannen ist wohl Volkslegende (vgl. Busolt II 314). Man mutete eher ihm selber, der laut Aristoteles die Stadt noch voller Wirren verließ, die Aufrichtung einer Tyrannis zu, und Peisistratos bezeugte ihm alle Rücksicht und Achtung.

3) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 261, 611, 621 f. Busolt a. a. O. I² 630, 640, 656, 663, II 330 ff.

wahre, schöpferische Gesetzgeber als Staatsreformer. Solons Gesetze [1]) sind dann so illegitim wie Peisistratos' Herrschaft. Mit der Umschaltung des Nomos aus der überlieferten Sitte ins eigentliche, neu zu gebende „Gesetz" verliert so der Tyrann sein negatives Kennzeichen, und die selber neuerungssüchtige Philosophie schiebt darum den Begriff aus dem Politischen ins Moralische und richtet damit viel mehr den schlechten König als den guten Tyrannen, auf den ein Platon hofft und den auch Aristoteles in der Annäherung ans Königtum anerkennt [2]). Der Reformdrang jener Zeit rief nach dem Tyrannen wie nach dem Gesetz. Sie vertreten die beiden ursprünglich feindlichen Prinzipien, deren Ausgleich aber gerade die Zeit charakterisiert: der Tyrann das revolutionäre Individuum, der Nomos die allgemeine Tradition. Nun aber wird eben der Tyrann zum Staatsordner, indem er sich mit Allgemeingeist erfüllt, und gleichzeitig wird der Nomos Neuerer, indem er durch das gesetzgebende Individuum geschaffen wird. Das Individuum muß ins Allgemeine, das Allgemeine ins Individuum eingehen, damit die neue geistigere Ordnung entsteht, neugezeugt aus dem Individuum im Sinne der Allgemeinheit. Dazu gehört aber die Durchbrechung der Tradition, des alten Nomos, der nur vererbt, nicht geschaffen ist. Der Tyrann ist das erste Individuum, das die Familientradition und damit den Gentilstaat zerbricht und aus den *οἶκοι* die *πόλις* schafft, indem er das Volk vom Lande hereinholt und so den Staat verallgemeinert, ihn zur Einheit bringt gerade durch die individuelle Spitze.

Das Staatsgefühl wird damals erst hervorge-

---

1) Die übrigens wie die Drakons nicht einmal *νόμοι*, sondern *θεσμοί* heißen. Dem Epos fehlt ja überhaupt noch der *νόμος*.

2) Pol. V 11. Auch die Orthagoriden von Sikyon läßt er gelten, weil sie *πολλὰ τοῖς νόμοις ἐδούλευον* (ib. 12. 1315 b). Und gar ein Pheidon schillert ja bei Herodot, Ephoros und Aristoteles zwischen einem Tyrannen und König.

bracht [1]). Zunächst wird es in Solon lebendig, nach Aristoteles' Urteil dem einzigen Politiker, der für das Wohl des Ganzen lebte und der auch von den Bürgern forderte, sich als Glieder eines einzigen Körpers zu fühlen. Und nun erinnere man sich, daß zur selben Zeit auch das Weltgefühl erwachte und die orphische Mystik auch die Naturerscheinungen als Glieder eines einzigen Weltwesens zu betrachten lehrte. Ja, es war die Zeit, da alles Leben in Welt und Staat zur Einheit drängte, zu möglichst konkreter, lebendiger Einheit und darum zur Einheit der Person. In jenem Absolutismus, in den jedes jugendliche Gefühl so leicht ausströmt, jubelt man nun dem Einen zu und streckt ihm die Hände entgegen, dem einen Weltgott oder dem einen Heros, Propheten und Retter, der da nottut, heiße er nun Orpheus der Sänger oder Epimenides der „Staatsreiniger" oder Solon der Gesetzgeber oder Peisistratos der Tyrann. Auf neue Lebenseinigung durch die Persönlichkeit geht der Sinn und Wille der Zeit. Und wie in der Mystik damals Dionysos mit Zeus, der Gott der persönlichen Leidenschaft mit dem Gotte der Ordnung verschmolz, so erwuchsen damals aus einem Staatstriebe der Gesetzgeber und der Tyrann. Doch es ist mehr als Vergleich; denn der Einheitsdrang, der damals in den einzelnen Lebensgebieten aufschwillt, läßt sie auch in einem Gesamtgeist zusammenschlagen, aus dem erst die Philosophie geboren wird.

Mag so der Nomos in der Politik sein Heimatsfeld haben — indem er sich dort verjüngt und vergeistigt, gewinnt er schließlich auch die Kraft, als Naturgesetz in den

1) Wo die reichsbildende Tyrannis fehlt, fehlt auch das Staatsgefühl — so in Elis, Böotien, Thessalien, Arkadien, wo keine Capitale aufkam im agrarischen Feudalismus, der namentlich, wie Beloch findet (Griech. Gesch. I 279 f.), in Thessalien jeden geistigen Aufschwung lähmte. Korinth dagegen, das lange tyrannisch regierte, konnte sogar ein Kolonialreich zusammenhalten.

Himmel zu steigen, und schon die orphische Mystik hebt ihn zur Weltbedeutung, und wieder die ältesten Hymnen wurden „Nomoi" genannt, während zugleich die alten Gesetze in rhythmischem Kantus rezitiert wurden [1]). Mag ferner das *μέτρον* so laut in der Lyrik schlagen, noch kräftiger sucht es ja der Staatsordner, nicht nur indem er maßvoll regiert und ausgleicht [2]), sondern indem er Volksklassen, Münzeinheiten, Maße, Gewichte, Entfernungen usw. abgrenzt [3]). Mag endlich die Mystik sich zum *λόγος* formen, auch die Politik wird rhetorisch und die Lyrik wird gnomisch, und man pflegt Wort und Gedanke, je mehr sich der Geistesinhalt neben der Musik herausbildet [4]). Es ist das Zeitalter der Spruchweisheit; also die Weisheit kommt aus dem Spruch, d. h. aus der Versdichtung, aber auch aus der Religion — denn es blühen die Orakelverse — und auch aus der Herrschaft; denn der Spruch spricht gebieterisch, und so vereinigt er alle drei Funktionen: der Spruch ist ein *λόγος*, der in der Form des *μέτρον* einen *νόμος* ausspricht. Die Politik wird poetisch, die Poesie prophetisch. Wer will hier noch scheiden? Dichterworte fliegen durch das Land wie Herrscherrufe und Himmelsboten. Delphis Sprüche, die heute noch hochpoetisch anmuten (nach Wilamowitz' Urteil), walten wie Könige damals über Hellas' Politik. Auch die Tyrannen lassen von Götterstimmen sich berufen und weihen, und der Peisistratide Hipparch sammelt Orakelverse und wird selber zum Spruchdichter. Dichter aber rufen das Volk zum Streite und kämpfen mit Leier und Schwert. Telesilla, die Priesterin

---

1) Arist. probl. 19, 28.

2) wie etwa die Orthagoriden nach Aristoteles *μετρίως* herrschten oder Solon das *μέσον* sucht und alles Uebermaß bekämpft.

3) wie es ja Solon und den Peisistratiden, für die Peloponnesier Pheidon von Argos zugeschrieben wird.

4) Pindar spricht von *λόγιοι* im Gegensatz zu *ἀοιδοί* P 1, 94, N 6, 47.

wird als Dichterin Führerin im siegreichen Kampf. Tyrtaios' Verse gewinnen Schlachten, und Solons Elegie erobert Salamis. Und soll man ihn, den auch sonst orakelfrommen, mit der *μανία* dieser Elegie als Propheten oder als Dichter ansprechen oder als Politiker, der zugleich die „Mutter Erde" fühlt, die er von Schuldsteinen befreien möchte? „Volksreden in Versen" hat man seine Elegien genannt, und der Gesetzgeber Solon wird Lyriker wie der Lyriker Semonides Kolonieführer. Oder kam auch Solon aus der Lyrik zur Praxis?

Jedenfalls spricht damals in all den Neugründungen, Gesetzgebungen, Weissagungen und Mahnsprüchen ein Geist, der ebenso auf die Zukunft gerichtet ist wie das epische Zeitalter auf die Vergangenheit und die im 7. Jahrhundert noch überwiegende reine Lyrik auf die gefühlte Gegenwart. Im 6. Jahrhundert aber will alles neu werden in Hellas, und aus dem Gefühl erwacht der Wille. Es ist für Hellas eine Jünglingszeit, wie ähnlich der junge Goethe seine Generation als die der „Fordernden" erlebte. Es ist das Konfirmations- und Reformationszeitalter von Hellas und darum voll religiöser Weihestimmung. Es ist die Zeit, da das Innenleben lauter zu sprechen beginnt, und darum ist es ein Neuwerden aus dem Geiste, aus der Persönlichkeit. Die im 7. Jahrhundert so parteiisch, kämpferisch, kritisch erwachten Individualitäten erfüllen sich nun mit Allgemeingeist. Ein Zeitalter der Erzieher bricht an, und das heißt der Neuordner aus dem Geiste. Und Erzieher sind sie alle: Gesetzgeber, Tyrannen, Kolonieführer wie Chorführer, Propheten und Spruchdichter.

Persönlichkeiten sind es, die kraft ihres Geistes das Allgemeine lenken. Die Allgemeinkraft des Geistes aber ist die Vernunft. Und darum ists Weisheit, die aus all den Sprüchen quillt, von denen der Zeitgeist ganz durchtränkt ist und seine Signatur erhält. Und darum sind die eigentlichen Erfüller dieses Zeitgeistes die sieben Weisen.

Die werdende Vernunft von Hellas stellt sich in diesen Vollmenschen dar, in denen sich zum erstenmal jene Kreuzung des Individuellen und Universalen vollzieht, aus der die Größe von Hellas hervorwächst — und in ihr die Möglichkeit der Philosophie. Eigenmenschen voll Allgemeingeist, weltweite Persönlichkeiten sind es, und in ihrem Nimbus intellektualisiert sich der alte Heroenkult, wenn da so echt hellenisch wie im Andrang und Wetteifer der Individuen die Namen der „sieben Weisen" vielfach variieren und als Repräsentanten der Einzelstaaten ihre Lokalgrößen wie geistige Patriarchen hervortreten, in denen vielleicht der Herrschersinn eines Kyros, weit über die Kleinstaatssphäre hinausdrängend, weil er praktisch sich nicht entladen kann, nach innen schlägt als weiser Ordnungssinn. Der wilde, heiße Lebensdrang des Zeitalters der *μανία* setzt sich in ihnen ab zu den ersten plastischen Individualitäten des Geistes. Und weil sich so der Zeitgeist in ihnen kristallisiert, sind seine Legenden über sie kaum minder lehrreich wie seine sicheren Daten. Die im Fühlen und Wollen aufgeschäumte Volksseele klärt sich in diesen Häuptern zum Denken. Die politischen, poetischen und religiösen Ekstasen, Tyrannis, Lyrik und Mystik mäßigen, reinigen und ernüchtern sich in ihnen zur Weisheit.

Allerdings, die Weisheit ist in ihnen sozusagen noch mehr Attribut als Substanz. Sie sind noch nicht eigentlich Theoretiker, sondern einsichtsvolle Praktiker und vor allem Politiker[1]). Doch die politische Praxis theoretisiert sich eben in ihnen, indem sie aus tyrannischer Gewalt zu Recht und Gesetz[2]), aus parteiischer Zerrissenheit zu Einheit und Ordnung strebt. Erhebung des Bürger-

1) wie man in der Antike oft und scharf betont (Dikäarch b. Diog. Laert. I 40, Plut. Sol. 3 u. ö.), so scharf und so früh, daß schon Platon widerspricht (Hipp. mai. 281).

2) Vgl. Aristoteles in dem von Bywater Journal of Philol. VII 13, 66 besprochenen Fragment und Dikäarch a. a. O.

geistes über Herrschermacht und Parteileidenschaft ist deutlich die Grundrichtung, die aus ihren sichersten Worten und Taten spricht und in den Erzählungen nachklingt, deren Motive wohl noch bis ins 6. Jahrhundert zurückreichen [1]). Da sitzen sie bei den Herrschern zu Gast, — die Tradition schwankt zwischen Kroisos und den Tyrannen Periander und Kypselos —, zu kluger Unterhaltung und Beratung, um die Macht zu vergeistigen. Und die Macht, die ihnen selber in der Heimat übertragen ist, üben sie aus nicht um der Macht, sondern um der Mäßigung willen. Solon und Pittakos sind die von ihren Mitbürgern zur Versöhnung der Parteien berufenen Gesetzgeber, und sie legen ihr Amt nieder, nachdem ihre Aufgabe erfüllt ist. Cheilon gilt als der edle Ephor, der die Königsmacht beschränkte, und Bias als das Ideal des Richters. Bias und Thales endlich suchen durch politische Einigung das zerrissene und bedrohte Ionien zu retten — doch sie kämpfen vergebens gegen den Partikularismus der Städte, und dieses Versagen der Praxis ist eine lehrreichste Tatsache für die Weisen wie

1) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. II 715. Philol. 48, 268. Das hindert natürlich nicht, daß die Folgezeit reichlich die Siebenweisentradition wandelte und erweiterte. So ist die von P. Von der Mühll treffend als älter erwiesene Anacharsisfigur (Festschr. f. Blümner 1914, S. 425 ff.) doch von R. Heinze in ihrer kynischen Verwertung erkannt (Philol. 50, 458 ff., vgl. auch Prächter, Archiv f. Gesch. d. Philos. XI 513 ff.) und von mir in ein — eben erst in der Sokratik dialogisches — altkynisches Siebenweisensymposion eingestellt worden, das ich ausführlich (s. Sokr. II, Register) mit hundertfachen Spuren, zumal Parallelen zwischen Siebenweisendikten und sokratisch-kynischen belegte, die Mikolajezek in einer leichtfertig entstellenden Kritik (Bresl. philol. Abhandl. IX 1) völlig ignoriert, während er S. 38 selber schließlich die Hauptsache anerkennen muß: daß wohl schon Ephoros sein Siebenweisensymposion aus altkynischer Quelle schöpft (vgl. meinen Aufsatz, Festschr. f. M. Heinze, S. 82). Ein nachträgliches Beispiel: Wenn Zeller sich wundert, daß Bias die Wirklichkeit der Bewegung verfechte, die doch zu seiner Zeit niemand bezweifelte, so stimmt auch dies zu seiner altkynischen Rolle (vgl. Antisth. frg. S. 35, 4. Winck. Diog. Laert. VI 39).

für die Griechen überhaupt; denn sie zeigt, daß die Einheit den reichsunfähigen Griechen nur geistig kommen konnte; sie zeigt das erste Erwachen des Idealstaatsgedankens, das erste Ueberschießen des planenden Geistes über die Wirklichkeit, den ersten Bruch zwischen Theorie und Praxis und damit die erste Verselbständigung der Theorie. Und blieb nicht auch Solons Politik halb in der Idealität hängen, über dem realen Staat, den er noch in Wirren zurückließ und der sich bald einem Peisistratos in die Arme warf? Ja, die Zeit war für Tyrannen. Doch selbst der Tyrann, wenn er auch aus der Gewalt herkam, suchte doch als Einiger und Ordner des Staates eine Vergeistigung der Politik und ist so halb der Genosse der Weisen, halb ihre Folie. Darum schwankt die Tradition, ob sie den klassischen Tyrann Periander zu den Weisen zählen soll [1]) oder nicht. Bei diesem Dichtermäzen hat man auch den Gnomenreichtum angemerkt, der ihm in seinen Aeußerungen bei Herodot zugeschrieben wird. Aber auch sonst stehen ja die 7 Weisen ebenso sehr als Gnomiker wie als weise Politiker im Gedächtnis der Nachwelt [2]). Dichtung wie Politik mündet bei ihnen in Weisheit. Aus dem lyrischen Zeitalter kommen sie her; lyrische Fragmente gehören noch zu ihren sicheren Spuren [3]). Aber der Rausch der Lyriker ernüchtert sich eben zur scharfen Gnomik. Gar kluger Witz mußte auch in Kleobul geleuchtet haben, daß man ihm das verstellbare Midasepigramm und allerlei Rätselspiele zuschrieb. Am reinsten aber zeigt der klassische Lyriker Solon, wie sich die griechische Seele damals zur Vernunft abklärte, wie sie aus dem Wogen lyrischer Gefühle wie politischer Parteien

1) wie einige selbst Peisistratos unter ihnen aufführen.

2) S. die Apophthegmen der sieben Weisen Stob. III 1, 172. Hense.

3) Zur Berührung der Lyriker mit den Weisen vgl. Von der Mühll a. a. O. 428 f. Noch Simonides nimmt ja Worte des Pittakos und des Kleobul auf (Platon Prot. 331 C. Diog. Laert. I 90).

das Gleichgewicht im μέσον als μέτρον suchte. Das Maß fordern diese Weisen eben für den sich selbst übersteigernden Subjektivismus der lyrisch-tyrannischen Epoche, der sie entstammen. Und darum sind „Nichts zu viel" und „Erkenne dich selbst" (dein Maß) die beiden innerlich zusammenfallenden Hauptforderungen all der Spruchweisheit, deren klassische Träger ja die Weisen sind.

Jene beiden Sprüche aber prangten ja auch am delphischen Heiligtum, und die religiöse Beziehung macht sich in der Siebenweisentradition ebenso geltend wie die politische, und die dichterische Mystik tritt hier namentlich in der starken Verknüpfung ihrer Legenden mit dem delphischen Orakel hervor, das da vielfach dieselben Sprüche verkündet, das Myson für den besonnensten Mann erklärt [1]), das den Weisesten mit dem Dreifuß oder Becher zu ehren fordert und das schließlich den Preis selber empfängt. Dazu kommen noch andere mystische und damit verbunden exotische Beziehungen in den Sagenmotiven, in der schon frühen Verbindung der Weisen mit dem Lyderkönig Kroisos [2]), dem phrygischen Fabler Aesop und dem Skythen Anacharsis, ferner in der dem Orient und in Hellas gerade Apoll heiligen Siebenzahl, die nach dem Vorbild der sieben weisen Heliossöhne für die Weisen beansprucht wird [3]). Dabei entstammt die Mehrzahl der (schließlich unter 22) meistgenannten Namen Kleinasien [4]), entspre-

1) Schon nach Hipponax frg. 45.

2) Bias und Pittakos wird auch Beziehung zum Aegypterkönig Amasis zugeschrieben (Plut. conv. 2, de garrul. 7); ebenso erscheint Solon als höfischer Beamter noch in Aegypten und Cypern.

3) Vgl. Pindar, Olymp. VII, Preller, Griech. Mythol. I 155. Hirzel, Dialog II 133, Diels' Festschr. f. Gomperz 1902, S. 9 ff. Roscher, Philol. 60, S. 91, 360 ff. Sächs. Ges. d. Wiss. XXI 4. Vgl. noch, was von Rohde, Griech. Roman 382, 1^2 und Eisler a. a. O. 730 ff. an orientalischen Fabelparallelen angeführt wird.

4) S. die Namen Diog. Laert. I 40 ff. Neben dem Athener Solon, dem Spartaner Cheilon, dem Korinther Periander treten die Klein-

chend der Kulturüberlegenheit Ioniens im 6. Jahrhundert, das damals dem Einfluß und schließlich der Herrschaft des Orients unterstand. Aber wenn die Macht des Orients auch damals Hellas überschattet, der griechische Geist beginnt doch schon den Orient zu erhellen, und Herrscher des Ostens lassen sich von griechischen Orakeln und Weisen beraten. In der engen Verknüpfung der Siebenweisentradition mit Delphi aber soll man nicht bloß eine Mystifizierung der Weisheit, sondern noch mehr eine Intellektualisierung der Mystik erkennen, eine Reinigung aus dem Dionysischen ins Apollinische — und ist dies nicht insgesamt der Beruf des hellenischen Geistes? Apoll ists, mit dem in allen Legenden die Väter hellenischer Weisheit, nicht bloß die sieben Weisen, auch noch Pythagoras, ja selbst noch Sokrates und Platon in naher Beziehung, ja Gemeinschaft erscheinen. Apoll, ursprünglich wohl selber ekstatisch und nach manchen (wie v. Wilamowitz) sogar exotisch, hat erst sich selber und dann seinen wilderen Bruder hellenisch geklärt und gereinigt, und am Tor seines delphischen Tempels hat das schwärmende Zeitalter ausgeschäumt, und plastisch geprägt prangen da die Worte der Weisen.

So brauchte Hellas die Mystik wie die Lyrik und die Tyrannis, brauchte die ganze Fülle der Leidenschaft nicht nur als Stachel, Hebel und Schwung, nein, als Inhalt, um an ihm, ja aus ihm in Selbstüberwindung sein eigenstes Ethos zu entfalten, die Kraft der Formung, die ohne den Inhalt leer ist und ohne die Leidenschaft höchstens kahle Rationalisten, trockne Pedanten und sterile Skeptiker hervorgebracht hätte. Denn aller Inhalt ist Leben, und alle Erhebung des Lebens zuletzt ein sittlicher Akt, und als solcher ringt sich die griechische Philosophie aus

asiaten Kleobul, Pittakos, Bias und Thales als beliebteste hervor. Daß spätere Eklektik Namen wie Orpheus, Epimenides, Pherekydes, Akusilaos und dgl. unter die Weisen einschmuggelte, paßt zur Nähe der Mystik.

dem Leben empor, der Erde ihr schönstes Schauspiel austragend, die Zügelung hoher Leidenschaft als eine wahre Katharsis der Menschheitsseele.

Als Lebensordner, als Moralisten stehn die Sieben Weisen vor den Augen der Nachwelt. Das Leben, das sie regeln, rauscht um sie poetisch, politisch, religiös, und so schließt sie auch die Tradition zusammen als Gnomiker in höfischen und delphischen Beziehungen. Doch aus diesen Einheitsbanden treten sie im hellenischen Wettkampf der Individuen als Weise hervor, und als der Weiseste siegt Thales [1]), der Stammvater der Philosophie.

1) Die andern „nur ein Chor um Thales" Wilamowitz, Sappho u. Sim. 12.

Der kosmische Absolutismus des 6. Jahrhunderts v. Chr.

Der Geist des 6. Jahrhunderts.

Das 6. Jahrhundert v. Chr. bringt das erste Lebensalter der griechischen Philosophie, ihre Geburt und Kindheit, ihre naiv dogmatische Thesis. Der Lebensgeist aber, aus dem sie geboren wird, ist selber nicht mehr naiv, sondern eben schon reif genug, eine Frucht abzusetzen, seinen Logos zu zeugen, oder mit Hegel zu sprechen, schon abendlich genug, um sich zur Reflexion abzuklären, sein Fazit zu ziehen und dadurch den Geist zu rüsten für einen neuen Morgen. Kein Zweifel, der Trieb bewußter Lebenserneuerung spricht aus den Lehr- und Spruchdichtern wie aus den orphischen Propheten und den politischen Reformatoren dieses Jahrhunderts, und ein kräftiger Dogmatismus, ein gebieterisches Selbstbewußtsein, ja, ein geistiger Absolutismus tönt machtvoll aus den Weissagungen und Sprüchen, von denen die Zeit widerhallt und stärkt damals die Hand der Gesetzgeber und hebt die Brust der Tyrannen wie die Stirn der „Weisen". Ob Heerführer oder Volksführer, Kolonieführer oder Chorführer befehlen — die Autorität gilt und siegt über alle Wirren und herrscht in diesem Jahrhundert, das die Not der Zeit diktatorisch gemacht hat.

Der Geist sucht Konzentration, sucht Herrschaft und Ordnung durch Zusammenfassung des Allge-

meinen im Einen. Die Fülle der mythischen Gestalten wird nun in der Mystik verschmolzen zur Alleinheit des Weltwesens und Weltwerdens, die wilden Sprünge der Mysten und Bakchen werden zur Ordensprozession, die jauchzenden, klagenden Stimmen zum Unisono des Chores, die einzelnen Heldensänge zum einen Homer gesammelt und geordnet, die freien Lieder aus dem wilden Wogengang der Zeit geballt, geschärft zu schlagkräftigen Epigrammen, zu lakonisch fordernden Sprüchen; Orakelsammlungen eines „Laios" u. a. bringt dieses Jahrhundert zur Geltung; der Myste Epimenides, dessen Schatten noch an der anderen Jahrhundertwende heraufbeschworen wird, muß den Staat „reinigen", und das hoch aufschwellende religiöse Leben wirkt seinen eingeborenen Einheitszug zugleich sozial, politisch und national aus. Als Kultverbände schließen sich jetzt Stämme und Städte zusammen. Am gemeinsamen Heiligtum finden sich die Bewohner Kleinasiens, die damals ein Bias und Thales noch tiefer einigen wollen, finden sich damals die Arkader auch zu einer Münzgemeinschaft mit dem Bilde des Zeus, und der Amphiktyonenbund, im „heiligen Krieg" sich bewährend, schützt Delphi, das seit 586 erst regelmäßig seine Feste feiert und nun der „gemeinsame Herd" der Hellenen wird, die jedenfalls seit 600 diesen gemeinsamen Namen tragen; aber auch Olympia erglänzte damals mit seinen ersten Schatzhäusern und Siegerstatuen unter der Aegide Spartas, das dort seiner Hegemonie ein religiöses Zentrum geben möchte. Und wie im südlichen regt sich nun auch im nördlichen Hellas der Trieb zu größerer Staatsbildung. Nach den wilden Städte- und Parteikämpfen des 7. Jahrhunderts, das die Agonistik und den lyrischen Subjektivismus entfaltet, das durch weitere koloniale Ausspannung und durch volleren Uebergang von der Natural- zur Geldwirtschaft die Lebensbande und Lebensgrundlagen so stark gewandelt und gelockert und die Staatseinheit in die jährlich wechselnde Mehrheit der Archontengewalten

und in aristokratische Koterien gelöst, sehnt man sich überall nach geschlossenerem Staatsleben. Man ruft nach neuem Recht und Gesetz, die nun ihr Szepter schwingen in Staatsordnern wie Solon, Pittakos, Bias; aber auch die aus der Not des 7. Jahrhunderts aufgestiegene einigende Gewalt der Tyrannis erhebt sich nun erst zu den größeren Gestalten eines Periander, Kleisthenes, Peisistratos, Phalaris, Polykrates, in denen zugleich der aus dem Orient mächtig heranwogende Absolutismus in hellenisch verkleinerten Kreisen sich ausschwingt. Aus dem nahen Lyderreich, aus dem jetzt geöffneten Aegypten und gar aus dem erobernd vordringenden persischen Weltreich spricht der Imperialismus gar gewaltig zum Hellas des 6. Jahrhunderts. Doch eben in Hellas vergeistigt sich das Herrschaftsprinzip, weil es sich individualisiert, wie ja in Hegel und Schelling Napoleon sich zur „Weltseele" vergeistigte. In den Schranken des hellenischen Partikularismus und Demokratismus wird der Herrschertrieb reflektierend, schlägt er zurück in den Geist des Einzelnen, der eben nicht praktisch sich über die Welt erheben kann und dafür nun innerlich aufschwingend sie sich unterwirft als Objekt des Geistes.

Es ist eine vulkanische Epoche, in der das aufgewühlte Leben sich zu glühenden Spitzen sammelt, zu Bergen empordrängt, deren heiß strömende Lava aber sich nun abkühlt zu festem, fruchtbarem Geistesboden. Und nun verstehe man die Denker des 6. Jahrhunderts aus dem ganzen hochatmenden Schwung dieser stürmisch brausenden, dieser dionysischen Zeit, spüre in ihnen mitklingend das zur Klärung im Logos drängende Allgefühl des mystischen Propheten, das weltdurchrauschende Metron des chorischen Lyrikers, den ordnenden Nomos des politischen Reformators und die Einheitsgewalt des Tyrannen, ja des orientalischen Herrschers. Denn geistige Absolutisten, theoretische Weltmonarchisten sind all diese Denker, die wie der Mystiker, Lyriker und Tyrann möglichst die Welt auf

sich sammeln, in sich einziehen, aber nun das mystische Gefühl, die lyrische Leidenschaft, den tyrannischen Trieb in sich zur Abklärung bringen und in letzter, denkender Weltumfassung nun der Welt zur Ordnung ein Prinzip, einen princeps, einen Herrn geben. Welteiniger sind sie alle, und alle suchen das Eine, Absolute, die ἀρχή, die ihnen eben nicht nur patriarchalisch den Anfang, sondern auch das Ende und demnach das Grundlegende, Herrschende, das Prinzip überhaupt bedeutet. So schließt sich ihnen die Welt zu einem Wesen, die Welterfassung zu einem Satz zusammen: alles ist Wasser oder alles Ausscheidung des Unbegrenzten, alles ist Luft oder alles Feuer, alles ist Zahl oder alles ist eins — so verkünden sie diktatorisch ihre absolutistische Weltauffassung als einen Monismus, den schließlich die Eleaten, indem sie der Einheit die Welt opfern, zum reinsten Ausdruck, zum schärfsten Bewußtsein bringen, zur letzten fanatischen Konsequenz treiben und damit zur Ueberwindung, zum Umschlag in den Individualismus des 5. Jahrhunderts.

Schon äußerlich treten die Denker des 6. Jahrhunderts noch weniger als Individuen wie in Gruppen auf, die man Schulen nennt, in geistigen Dynastien und Diadochien, in lokal sich fortpflanzenden Richtungen, als die ionische, die pythagoreische und die eleatische Schule. Typen sind es, echt hellenisch in der Mimesis sich fortbildend und sich kreuzend im Agon. Schon die Alten empfanden tief den Gegensatz der ionischen Schule und der beiden anderen, die zwar von Ioniern gegründet in Italien einen andersartigen Geisteszug entfalten — und zwischen den schwingenden Polen von Ost und West findet der attische Geist dann den klassischen Ausgleich.

Die altionischen Denker.

Der Geist Ioniens.

Ionien, das Mutterland der Philosophie, zeigt stärker noch als das eigentliche Hellas maritimen Charakter; denn es ist reines Küstenland, wie Cicero sagt, ein hellenischer Saum, den Landschaften der Barbaren angewebt. Dort am stärksten ethnographischen und geographischen Kontrast, an der Scheide der Rassen wie der Elemente, wo die drei „Gönner des Lebens", Luft, Wasser, Erde sich berühren, dort, wo es die Fremde hinter sich und die Ferne vor sich hat, erwacht das denkende Bewußtsein. Und wie moderne Wissenschaft schon die Tierwelt, ionische Spekulation selber auch noch den Menschen aus dem Meere aufsteigen läßt, so ist es, als ob der höhere Mensch auch seelisch aus dumpf bewegten Tiefen des Unbewußten sich erhebt zum festen Boden und festen Ausschritt des bewußten Denkens. Ist doch nach Shakespeare unser kleines Leben von einem großen Schlaf umflossen und nach Novalis „selbst der Schlaf nichts als Flut jenes unsichtbaren Weltmeers"! Die alten Ionier fühlten es, und der reifste von ihnen drückt es aus: Für die Seelen sei es Tod, feucht zu werden, und trocken sei die Seele am weisesten.

Doch lassen wir diese Spekulationen: Die Welt von der festen Küste beschaut als ewig bewegte Flut — das bleibt doch die Grundanschauung der ionischen Denker von Thales' Lehre: alles ist Wasser bis zu Heraklits Lehre: alles fließt. Aber das Flutbild der Welt haben die Ionier wahrlich nicht bloß aus der Natur abgelesen als nackte Erfahrung, die sonst allen Küstenbewohnern hätte kommen müssen. Nein, das Meer war ihnen mehr als Schauspiel, war ihnen Lebenselement. Milet zumal, die Mutterstadt der Philosophie war auch die Mutterstadt von 90 Kolonien und trug seinen Handel durch das Mittelmeer und Schwarze Meer in drei Weltteile. Macht und Reichtum, Menschen und Schätze,

kurz die ganze Fülle der Lebensreize ward dem Ionier durch die Flut heraus- und hereingetragen. Gewiß, das maritime Leben macht beweglich — aber im Grunde doch nur den, der es sein will, der beweglich schon war, als er sich dort ansiedelte und als es ihn weiter hinaustrieb zu Koloniegründung und Welthandel. Ja, das Meer lag nicht nur ausgebreitet vor dem Ionier, das Meer war in ihm. Meer aber hieß der Zug in die Weite und Ferne, hieß die Expansion ins Unbegrenzte, in das der Atem sich spannt, wenn aus der Felsenenge des gegliederten Althellas der Blick in den ausgedehnten Horizont Ioniens eintaucht, das nun die Sphäre Asiens im Prinzip des Unbegrenzten ausspricht. Unbegrenzt Meer und Land, und in beiden Fülle der Bewegung; sendet doch auch das Land dem Meer dort mächtiger als in der alten Heimat die immer neue Flut der Ströme zu. Nachdenklich findet der große ephesische Denker darin ein Weltsymbol, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen könne. Anschwemmungen aber vor diesen Flüssen, wie die Funde von Seemuscheln höher im Lande zeigten dem klaren Blick, daß sich das Reich der Flut ursprünglich viel weiter erstreckte. Und nicht nur die Flüsse sind in Ionien größer als im Mutterland, auch das Land selber saftiger, fruchtbarer die Ebenen, milder die Winde, weicher die Bodengestaltung, und wie hierin Ionien seinem asiatischen Hinterland gleicht, und die Kunst in Assyrien und Persien dünne Kalksteinplatten und Lehmziegel verwertet im Gegensatz zum ägyptischen Basalt und Granit, und wie daher auch die babylonischen Bauten rascher zerfielen als die im Pharaonenland, so geht ein Zug der Vergänglichkeit durch alle raschlebige Beweglichkeit des ionischen Daseins. Ja, der Boden selber ist dort nicht fest, sondern so oft erschüttert, wie wenige Länder der Erde, und nicht zufällig beginnt die ionische Spekulation zugleich als Erdbebenforschung [1]).

1) Vgl. W. Capelle, N. Jahrb. f. klass. Alt. 1908, S. 604, 611 f., 627.

Doch der Boden, auf dem sich der nur die Küste beherrschende Ionier selber bewegte, ist ja für ihn hauptsächlich Stadt, Hafen und Markt. Damit aber war erst recht der Geist dreimal mehr auf die Mobilien des Lebens gerichtet als auf die Konstanten der Natur — die er schließlich doch wieder suchte. Man denke sich das volle Leben der griechischen Polis, das dort ohne die hemmende Last der Traditionen in der (von Roscher bis Pöhlmann betonten) für Kolonien so typischen Raschheit alle materiellen, politischen, geistigen Entwicklungsstufen durchlebte, bevor noch das Mutterland zur Blüte kam; man denke sich dort die städtische Beweglichkeit ohne den festigenden Rückhalt eigenen Hinterlands, gesteigert in der ersten griechischen Großstadt vor den Perserkriegen, in der größten Kolonial- und Handelsmetropole, und man denke sich alle Bewegung entfaltet im lauten, raschen, leichten Pulsschlag südlichen Lebens. Man schaue das ganze bunte wechselnde Getriebe der Levante an ihrem Brennpunkt zu ihrer glänzendsten Zeit, als die blühendsten Reiche und Kulturen des Orients all ihre Machtfülle, all ihre Kräfte und Schätze ausströmten. Milet vor allem streckte ja seine Fäden von den uralt geschichtlichen Tiefen Asiens bis ins Neuland des westlichen Mittelmeers, und vom wilden Nordgestade des Pontos bis ins Nilland, wo Psammetich die „ehernen Männer aus dem Meere" angeworben hatte und nach Herodots Bericht einmal 30 000 ionische Söldner standen. Eine wahre Mittlerin der alten Welt sah Milet eine Kreuzung von Einflüssen, eine Wechselfülle von Menschen, Werten, Waren, die wahrlich dem Geiste die Mischung der Qualitäten und die Wandlung der Stoffe einprägte. Als Welthafen für Lydien, „das Vorland babylonisch-assyrischer Kultur", atmete Milet wie ganz Ionien jenen städtischen Handelsgeist aus, der schon in Babylon die Menschen individueller wenigstens als in Aegypten auftrieb und dort so belebend wuchs, so

zersetzend wucherte, daß er Fortschritt und Verfall unscheidbar ineinanderschlang.

Da fehlte der Sinn für Halt und Kraft sozialer Geschlossenheit, und man fand es bezeichnend, daß Ionien so wenig Anteil an den nationalen Turnspielen nahm und keinen an der Chorlyrik und keinen großen Gesetzgeber erzeugte oder ertrug: vielleicht war es Hermodor, aber er ward von seinen Ephesiern verbannt, und auch in Milet konnten der Diktator Epimenes und der Mustertyrann Thrasybul nur vorübergehende Ordnung schaffen. Das Leben strömte zu rasch, und der Rausch des Geschehens durchbrach alle Bande und Formen. Die ganze Materialfülle des schätze- und fabelreichen Orients, die in Babylon auch literarisch solche Freude am Geschehen zeitigte, mündete ins individuellere Bewußtsein Ioniens, wo sie die Phantasie so leicht machte wie den Erwerb, und wo aus der schwellenden, schimmernden, wirbelnden Lebensbuntheit ein „Novellenschatz" sich absetzte und schließlich der spekulative Weltroman. In Milet zumal klang die Erzählerlust des Epos in Arktinos aus, und der Reichtum des Stoffes sprengte dort den bindenden Vers im „ersten Prosaiker" Kadmos, im Logographen Hekataios und in den Naturphilosophen. Sonderbar, hier aus dem beweglichsten Geist der Erde, aus dem Levantegeist stieg die beschauliche Philosophie auf, aus dem extremsten Relativismus und doch — nach dem Gesetz des Kontrastes — gerade damals, als der extremste Absolutismus, als der Reichstrieb des Orients die höchsten Triumphe feierte und gar mächtig Einheit und Herrschaft den Menschen auferlegte und einprägte. Und diese absolutistische Reichsordnung forderte eben zur Beherrschung der wechselnden Lebensfülle absolute Konstanten, feste Maßstäbe und band den Wandel des Irdischen an die ewigen Gestirne und forderte Kalender und Uhren, Erdmesser und Landkarten, Maße und Gewichte, Münzen und Buchstaben und drängte zu Astronomie, Mathematik und Technik. Und von all

diesem mechanischen Geist lernten die Griechen und bildeten ihn auch fort, zumal für die Bedürfnisse ihrer Schiffahrt, ließen aber die große Praxis des Orients niederschlagen in Theorie und umschlagen ins Geistige. Denn all diese festen Lebensordnungen des orientalischen Absolutismus blieben doch nur äußerliche Bestimmungen, durch die der Wandel des Lebens nur um so wilder fortrauschte und am wildesten gerade vom Ende des 7. Jahrhunderts bis in die Mitte des 6. Ganze Reiche von Assyrien bis Lydien stürzten in den Staub, Babylonien und Aegypten rangen um die Welteroberung, Medien stieg auf und sank herab, und Persien erhob sich aus dem Dunkel zur Sonnenhöhe. Wie Wellenberge wogten neue Herrschaften heran, schwangen sich Usurpatoren auf von gewaltiger Macht über die Völkerfluten. Welche Kraft und Wucht geschichtlicher Wandlung knüpft sich damals an die Gestalten eines Nebukadnezar, Kyaxares, Kroisos, Kyros, Necho, Psammetich, Amasis. Damals als Ninive, Jerusalem, Tyros, Sardes und wie viele Kapitalen noch bezwungen wurden! Und über Ninives Sturz schauert der milesische Dichter Phokylides in dem echt hellenischen Wunsch: „besser eine kleine Stadt auf einem Fels in geordneten Verhältnissen als Ninos, wenn es die Besinnung verlor". Aber auch dieser griechische Fels wankte, als die ionischen Städte dem Lyderreich und schließlich dem Perserreich erlagen und als Milet nach dem grausamen, kraftvollen Regiment Thrasybuls, des Lehrmeisters der Tyrannis, von den furchtbarsten Parteikämpfen erschüttert wurde [1]) gerade in den beiden Menschenaltern, in denen dort die Philosophie erstand.

Wahrlich, die Erde bebte, das Meer brauste dem Milesier, doch mächtiger stürmte ihm das geschichtliche Leben, und am höchsten, heftigsten schäumte der Lebenstrieb in der eigenen Brust und trieb ihn hinaus in den Parteikampf, auf die Glücksjagd in Nähe und Ferne, als Händler,

1) Vgl. Herodot V 28.

Schiffer, Kolonist und Reisläufer, und die Fülle der Erlebnisse nährte nur wieder die Macht seiner Triebe und die Glut seiner Leidenschaften. Wo und wann mochte es in der Menschenseele wilder gewogt haben als dort in der südlichen Schifferseele, in die der Machtkampf und orgiastische Aufschwung des Orients einschlug? Und dieser dionysische Drang glühte sich aus in der Mystik, die das Leben als Wandlung lehrte und das Schäumen der Seele wiederfand in der wild bewegten Welt. Doch der hellenische Geist hob sich als Steuermann lenkend über die tobende Flut, die dionysische Mystik klärte sich zur apollinischen und suchte ahnungsvoll die Bahn der Zukunft, und den kühn wagenden Herzen der Seefahrer, Söldner und Auswanderer galt der Kultus der Verheißung. Apollon hieß der Heimgott und Stammvater aller Ionier [1]), und ob er nun den Charakter des Orakelgottes erst durch Verschmelzung mit einheimischen Kulten in Kleinasien erhalten, wo er als solcher von Troas bis Milet verehrt wurde, jedenfalls ist er für die Ionier der Berater und Schützer der Kolonisation und schon der Seefahrt, wie ihm auch der glückbringende Delphin heilig ist [2]). Und dieser in echt mystischer Wandlung aus tierischer Gestalt sich erhebende Schiffergott, dieser Apollon Delphinios ist der Stadtgott Milets, als Orakelherr zugleich der „Ratsgott" *κατ' ἐξοχήν*, der in seinem heiligen Bezirk jedenfalls schon im 6. Jahrhundert das Staatsarchiv birgt [3]). Auch die milesische Münzprägung stand wohl unter dem Schutz des von Delphi hergeleiteten didymäischen Orakelheiligtums Apolls [4]). Neben ihm aber

1) Plat. Euthyd. 132 D.

2) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II 246, 432. Dümmler, Kl. Schr. II 226, 228. Beloch, Griech. Gesch. I 179. Milet, Ergebn. d. Ausgrab. III 407. Gruppe, Griech. Mythol. (Handb. d. klass. Altertswiss. V 2) 1226.

3) Milet II 96. III 407 f.

4) Vgl. Strabo IX 421.

gilt dort der ältere Meeresgott Poseidon heilig als Ahnherr des sagenhaften Neleus, des Stadtgründers von Milet und überhaupt als Bundesgott der ionischen Städte, die sich in Panionion bei Mykale zu seinem Feste versammeln. So verklärte sich der Ionierseele auch das staatliche Heil im Herrn des Meeres, in dem ihr Gott und Natur zusammenflossen, und ein weihevoller Nimbus umschwebte die Koloniegründer, und ein höherer Stern leuchtete über der Ausfahrt, wie den Portugiesen auf dem Seeweg nach Ostindien das Reich des Priesters Johann vorschwebte und Kolumbus von „lauter geistlichen Ideen" getragen war [1]). Und wie in der Morgenstimmung der neueren Philosophie Bacon seiner Schrift das Bild des Schiffes voranstellt, das durch die Säulen des Herkules fährt, und beim Abschluß des Entdeckungszeitalters sich auf die Verheißung beruft: multi pertransibunt et multiplex erit scientia, so beginnt damals, als Necho die phönikischen Schiffe zur Umschiffung Afrikas ausgesandt hatte, mit der Aufweitung des Horizonts am Ende der Kolonialepoche unter der Aegide des Verheißungsgottes Apoll die spekulative Wissenschaft im Ionier Thales von Milet.

Thales.

Der Milesier Thales, der anerkannte Archeget der griechischen Philosophie, steht da als eine nebelhafte Gestalt, umschwirrt von mehr oder minder unsicheren Lebensdaten, von abrupten Lehrsätzen und burlesken Anekdoten, schillernd in aller erdenklichen Buntheit der Berufe als Kriegstechniker, Astronom, Marineingenieur, Meteorologe, Mathematiker, Kaufmann, Politiker, Theologe und Philosoph. Dabei mögen die Anekdoten und Apophthegmen wohl für die Siebenweisendichtung [2]) ausgesponnen, die Lebensdaten z. T. aus historisch naiven Vorstellungen konstruiert, die

1) Vgl. Ranke, Weltgesch. IV² 594 f.
2) Vgl. oben S. 223 ff.

Lehrsätze, zumal die geometrischen oder doch ihre Begründung zumeist von Späteren erst auf ihn übertragen sein [1]). Ansätze aber zu alledem müssen vorhanden sein; die geometrischen Sätze werden z. T. durch den Aristotelesschüler Eudemos (bei Proklus in seinem Kommentar zum I. Buch des Euklid) für ihn bezeugt; die Vorhersage der Sonnenfinsternis des Jahres 585, das zugleich nach guten Chronologen seine ἀκμή, also etwa sein 40. Lebensjahr bezeichnete [2]), wird Thales schon durch seinen jüngeren Zeitgenossen Xenophanes [3]) wie durch Herodot [4]) zugesichert, dem auch bereits durch Hekataios Thales' Erklärung der Nilschwelle bekannt geworden zu sein scheint [5]).

Doch bei dergleichen Leistungen bildet ja der hellenische Intellekt nur die vom Orient zuerst gebrauchten und gepflegten Wissenschaften rationaler fort, und ausdrücklich wird auch Thales bei diesen Bestrebungen in Verbindung mit dem Orient gebracht. Zwar seine Beziehung zu Phönizien, von wo er astronautische Anweisungen eingeführt haben soll, ist mehr als zweifelhaft, und daß gar seine allerdings nicht rein griechische, sondern halb karische Familie aus Phönizien stamme, mag Herodot nur von der Teilnahme der thebanischen „Kadmeer" an der ionischen Kolonisation hergeleitet haben [6]). Aber die vielbezeugte Reise nach Aegypten, woher Thales die Geometrie nach Hellas gebracht haben soll, darf man doch wohl dem Erklärer der Nilschwelle so gut zutrauen wie damals, als sich Naukratis fast schon zu einem Alexandria auszuwachsen begann, zehntausenden ionischen und namentlich milesischen Söldnern und Händlern.

1) Vgl. Cantor, Vorles. üb. Gesch. d. Mathematik I ² 130 ff. Burnet, Die Anfänge d. griech. Philos.² übers. v. E. Schenkl S. 31 ff.

2) Diog. Laert. I 22, 37.

3) Ib. I 23.

4) I 74.

5) Ib. II 20. Aët. IV 1, 1. Vgl. Burnet a. a. O. S. 34 f.

6) Vgl. Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. II 165 ff. Immisch, ib. 515. Ed. Meyer, Philol. 48 S. 268 ff.

Andererseits verdankte er wohl den Babyloniern die Periodenrechnung, durch die er vermutlich noch ohne tiefere astronomische Erkenntnis die Sonnenfinsternis prophezeien konnte [1]). Es war jenes Naturereignis, das sich dem Gedächtnis der Ionier eben einprägte, weil es sich mit der Geschichte des Orients verknüpfte, da es den Kampf zwischen Medern und Lydern zum Stillstand brachte. Dem Lyderkönig Kroisos ferner, der ihm ja auch nach der Siebenweisentradition nahesteht, soll Thales durch eine Flußablenkung den Uebergang über den Halys ermöglicht [2]), aber von einem Bündnis mit Kroisos beim Herannahen des Kyros die Milesier zu ihrem Heil abgebracht haben [3]); dagegen habe er vergebens den Ioniern die Einigung zu einem Bundesstaat gepredigt [4]).

In all diesen glaubwürdigen Nachrichten tritt uns nur ein kluger, ja weiser Praktiker entgegen, der die Linie des Orients sowohl mit seinen technischen Wissenschaften wie mit seiner Einheitspolitik für Hellas selbständig fortsetzte, aber noch kein neuer Typus, noch kein Philosoph. Und doch, schon die Erweiterung der Praxis über sich selbst hinaus, die Selbststeigerung des Kausaltriebs, der ihr nun einmal zugrunde liegt, schlägt in Theorie [5]) um, wie Bacon zur Steigerung der Erfindung die Theorie der Erfindung, das System der Naturerkenntnis aufstellt. Die babylonische Rechenkunst wie die ägyptische Meßkunst scheint Thales schon methodisch bewußter entwickelt zu haben; doch der Unterschied griff noch tiefer: der ganze orientalische Reichs-

1) Vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker I S. 39[2]. Burnet S. 31 ff. und weitere Belege für die Uebereinstimmung moderner Forscher hierüber in Nestles Neuausgabe von Zellers Philos. d. Gr. I 1, 258.

2) Herodot I 75.

3) Diog. Laert. I 25.

4) Herodot I 170.

5) Auch v. Arnim (Kultur der Gegenw. I 5) datiert mit Aristoteles die Geburtsstunde der Wissenschaft von Thales' Hinausgehen über die Praxis (περαιτέρω τῆς χρείας).

sinn, der ja Ueberschau, Berechnung, Zusammenfassung, Massenbeherrschung brauchte, lebte hier in einem hellenischen Bürgerkopf ohne Möglichkeit der Massenanwendung und darum innerlicher, geistiger fort. Der Trieb zur Einheit und Umfassung, den er gegen den heimischen Partikularismus politisch nicht befriedigen konnte, sucht seine Bahn und seine Erfüllung nun im geistigen Niederschlag, im Gedanken der Welteinheit; die mathematische Kunst wuchs ihm in kleineren Verhältnissen über das praktische Bedürfnis hinaus zur freien Wissenschaft, die nicht mehr wie im Orient nur Mittel, die Selbstzweck wurde als Betätigung für den geistigen Kraftüberschuß, und der geborene Herrschergeist, der im Stadtstaat nicht Massen zu bewältigen und zu beherrschen hatte, wandte nun seinen souveränen überschauenden Blick den Welterscheinungen zu — so wie etwa im Zeitalter Ludwigs XIV. der vielgeschäftige Kleinstaatdiplomat Leibniz seinen unternehmenden Geist erst in der Weltspekulation befriedigt und etwa aus der Besichtigung eines fiskalischen Bergwerks zu einer Geschichte der Erde angeregt wird.

Für den Sohn der Levante aber richtete sich die Naturbeherrschung vornehmlich auf das Wasser. Da sieht Thales das Leben Aegyptens abhängig von den Nilüberschwemmungen und sucht sie in ihrer Regelmäßigkeit auf eine allgemeine Ursache zurückzuführen. Er sieht den Kanalbau Nechos II. und ermöglicht selber durch seine Wasserbautechnik Kroisos den Flußübergang. Er sieht vor allem als Grundlage aller ionischen Wirtschaft die Schiffahrt und soll ihr den kleinen Bären als Leitstern empfohlen [1]) wie auch einen geometrischen Satz für Entfernungsschätzungen zur See aufgestellt haben [2]), und wenn zwar die Schriften des Thales wohl unecht sind, es bleibt doch bezeichnend, daß man ihm noch am frühesten und bestimmtesten gerade

1) Diog. Laert. I 23.

2) Procl. in Eucl. 352. Diels, Fragm. d. Vorsokrat. I A 20.

eine „Schiffersternkunde“ zutraute [1]). Kurz, dieser Thales war ein kühn lenkender Geist, der die vom blühenden Orient genährte, damals schon hellenistische Mischkultur der Levante zusammenfaßte, ein wahrer Steuermannsgeist, dem das Leben zur Fahrt, die Welt zur See wurde. Für solchen ionischen Schiffergeist, dem das Land nur als ruhender Port aus der rings befahrenen See aufstieg, lag der erste Satz nahe, den Aristoteles für Thales sicherstellt [2]): daß die Erde auf dem Wasser liege, und in spekulativer Erweiterung ergab sich daraus das Wasser als Grundlage aller Existenz überhaupt.

Dieser Satz des Thales vom Wasser als Weltprinzip [3]) eröffnet die Geschichte der griechischen Philosophie. Aber hat man nicht auch am Ganges, Euphrat und Nil das Wasser als Weltmacht und Urgrund begriffen, wie die Inder das Urwasser aus der Zeit quellen sehen, die Babylonier Ea als Herrn des Lebenswassers verehren, auf dem die Erde mit ihrem Leben ruhe, und die Aegypter aus dem Urwasser das Weltleben hervorgehen lassen? [4]) Und kennt nicht Aristoteles [5]) auch eine historische Darstellung, die nicht ohne Tendenz [6]) dem Thales uralte Vorläufer gibt, vor allem Homer, der ja den Okeanos als Allvater und Weltschoß verkünde? [7]) Gewiß gibt es hier ein gemeinsames Grund-

1) Diels, ib. B 1. Vgl. Zeller-Nestle a. a. O. 260, 2.

2) De coelo 294 a 28.

3) Arist. met. 983 b.

4) Vgl. Deussen, Gesch. d. Philos. I 1^2 S. 130, 194, 210 ff. H. Schneider a. a. O. S. 148. Ed. Meyer a. a. O. 84 f., 224. Th. Gomperz, Griech. D. I 76^3 und dazu unten S. 246.

5) a. a. O.

6) Diese von Platon im Theätet belächelte tendenziös archaisierende Geschichtskonstruktion aus der Zeit allegorischer Homerauslegung verrät sich namentlich in dem Schluß aus dem Schwur beim Styx: *ὅρκος = τιμιώτατον, τιμιώτατον = πρεσβύτατον.* Näheres habe ich hierzu „D. echte u. d. xenophont. Sokr.“ II 171 und „D. Ursprung d. Naturphilos. aus dem Geiste d. Mystik“ S. 6 beigebracht.

7) Il. XIV 201. 241.

erlebnis von Homer bis Thales, vom Anfang bis zum Ende der griechischen Expansion zur See, der Kolonialepoche, für die der Horizont vom Meer zu Meer reichte. Doch was scheidet hier Homer und Thales, Poesie und Wissenschaft, Theogonie und Philosophie? Die theogonischen Dichter sprechen von einer Geburtenfolge einzelner Personen, Thales spricht von einer allgemeinen Sache als Prinzip. Jene Dichter erzählen, welches Wesen zuerst da war und welche dann nacheinander (*αὐτὰρ ἔπειτα*, heißt es bei Hesiod) „geboren" wurden, kurz sie führen die Welt als Ahnenreihe vor und bieten eine patriarchalische Weltauffassung, wie sie der Feudalzeit entspricht. Und nun fordert das neue Leben ein neues Denken; auch der Weltzusammenhang wächst aus der Familie und Sippe zum Staat, die Sitte klärt und formt sich zum Gesetz, das Einzelgeschehen zur allgemeinen Ordnung, und die Erlebnisfolge wird aus einer Assoziation von Personen, einer Koordination von Subjekten zu einer Subordination von Objekten, und die *ἀρχή* ist nicht mehr nur genealogisch als Anfang, als Erstes und Aeltestes, sondern dauernd als Herrschendes, als Prinzip zu verstehen [1]) — in alledem liegt der Uebergang vom Mythus zur Wissenschaft. Kein Zweifel, die Entstehung der Wissenschaft geht mit der höheren Staatsbildung, weil sie selber eine Staatsbildung des Geistes, eine Organisation der Erfahrung, eine höhere Ordnung des Lebensstoffes, des Bewußtseinsinhalts bedeutet. Diese geistige Organisation beginnt damals in der Hochblüte der orientalischen Reichsbildungen und der griechischen Tyrannis, die den Parteiwirren und Adelsfaktionen ein Ende machte, beginnt in der Stadt des Tyrannenvorbilds Thrasybul [2]) als eine gewaltige, ja gewalt-

1) Hier ist Thales auch von der orphischen Kosmogonie zu scheiden, mit der ihn Dörfler (Archiv f. Gesch. d. Philos. 25, 305 ff.) in enge Verbindung bringt.

2) der Diog. L. I 27 sogar als Zeitgenosse des Thales erscheint.

same Konzentration und Unterwerfung der Welterscheinungen, als die theoretische Aufrichtung einer Weltmonarchie, als die Verkündung der einen ἀρχή der Welt. Doch diese Unterwerfung geschieht in einem freien Individuum von einem überschauenden Geist, der beherrscht, indem er ins Allgemeine zusammenfaßt. Homer spricht von dem einen lokal bestimmten, persönlich gefaßten Okeanos, Thales sieht sachlicher im Ozean die Wasserflut, die bei ihm, wie noch bei seinem Landsmann Hekataios die Erdscheibe umfließt, ja schließlich die Erde trägt. Aber Thales sieht auch die Wasser des Schwarzen Meers und des Mittelmeers vor den Schiffen, vor den Kolonien Milets sich ausbreiten, sieht das ägäische Meer belebt gleichsam als die Agora der hellenischen Welt, sieht sein heimisches Milet selber auf der Halbinsel wasserumströmt, sieht Milets Macht und Reichtum gleichsam auf dem Wasser liegen, sieht auch in die Wasser des Meeres die Wasser der Ströme fluten und des Mäander schönes Band nahe bei Milet enden, sieht den Nilstrom den ägyptischen Boden überschwemmen und befruchten und im Delta Land ansetzen, sieht die Alluvien kleinasiatischer Flüsse, sieht Bäche aus der Erde quellen, sieht in Höhlen das Grundwasser und Kalksteinschluchten, in denen Flüsse verschwinden, sieht die Erde erbeben und erklärt es durch die Wasserbewegung [1]), sieht in Muscheln auf den Bergen Spuren, daß der Erdboden aus dem Schoß des Meeres aufgestiegen [2]), sieht auch damals durch große Könige und Tyrannen die Wasserbautechnik in Kanälen und Wasserleitungen gehoben und faßt nun damals im monarchischen Zeitalter alles, was sein Blick zu bewältigen hat, in ein vorherrschendes Grundwesen zusammen, echt hellenisch in

1) Zu dieser Erklärung des Thales, die an den Erderschütterer Poseidon erinnert, vgl. noch W. Capelle, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1908, S. 612 f., 619.

2) Vgl. Ueberweg-Prächter, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I [11] S. 56. Burnet a. a. O. 39.

einen allgemeinen Augenschein, einen sichtbaren Typus, und er zieht das Fazit von Milet, ja der Levante überhaupt, indem er ihr Lebenselement, das Wasser als Grundelement, als Schoß der Welt verkündet.

Aber Thales griff weiter aus, er schaute nicht nur Meere und Flüsse, Kanäle und Quellen in der Allgemeinerscheinung Wasser zusammen, sondern wenn Aristoteles recht hat [1]), daß Thales im Wasser vornehmlich die Qualität und darum das Prinzip des Feuchtflüssigen überhaupt betonte, so sah der Meteorologe auch den Thau auf den Wiesen blinken, den feuchten Nebel steigen, den Regen die Aecker befruchten, den Saft in den Reben und das Blut in den Adern strömen, und wenn auch die ihm von Aristoteles vermutungsweise zugeschobene Betonung der Feuchtigkeit alles tierischen Samens und Nahrungsstoffes mehr dem biologischen Interesse des 5. Jahrhunderts entsprach und speziell dem histologischen des Hippon, der das Wasserprinzip erneuert, so muß doch der altbewährte Satz: omne vivum ex aqua oder in der schon von andern hier beigezogenen Fassung Schleidens: „das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen" bereits Thales nahegelegen haben, zumal ja auch sein Nachfolger Anaximander die Geschöpfe aus dem Wasser aufsteigen läßt. Wasser der allgemeine Lebensgrund, Wasser nicht nur um die Erde und auf der Erde strömend, unter der Erde quellend und über der Erde thauend und regnend, Wasser verdunstend und verdampfend, versickernd und erstarrend, Wasser zugleich Luft bildend und Land bildend, Wasser der allgemeine Wandelstoff, selber ewig bewegt und darum alles durchströmend, befruchtend, belebend. Und es ist, als ob jener superlativische Drang, der damals im Symposionswettstreit das Höchste des Lebens krönen läßt, nun das ἄριστον μὲν ὕδωρ bis zum absoluten Weltprinzip emporschäumen läßt — in seiner dauernd gültigen, sachlichen

1) Met. 983 b.

Allgemeinheit, eben als wissenschaftliches Prinzip weit hinausschlagend über den einmaligen, persönlichen Weltanfang, den nicht nur der homerische Okeanos, den auch die orientalischen Phantasien vom Wassergott und den Urgewässern bieten [1]).

Aber die große These des Thales bleibt unverstanden, ja erscheint lächerlich falsch, wenn man sie nur als Beschreibung einer allgemeinen Eigenschaft versteht. Die Welt ist „Wasser", heißt nicht so sehr: die Welt ist naß, sondern die Welt strömt, ist unendlich bewegt, ist ewig sich wandelnd, ist rauschendes Leben. Nicht nur die Erde ist umrauscht, durchrauscht, überrauscht und ewig bewegt wie ein lebendiges Geschöpf [2]), nicht nur die Natur strotzt von lebendigen Säften und Kräften, auch das Menschenleben, auch die Geschichte wogt in beständigem Wandel und Wechsel, zeigt sich als ein beständiges Hin und Her in Schiffahrt und Handel, in Verkehr und Streit, ein beständiges Auf und Ab in Glück und Leid. Könige und Tyrannen steigen und stürzen, Weltstädte, Weltreiche blühen und versinken, Macht und Schätze schwellen und zerrinnen — wahrlich, die rauschende Musik des allgemeinen Lebenswandels konnte keinem lauter im Ohr tönen als einem Mann in der Sphäre des Thales. Er hörte diese Musik, weil er sie fühlte, weil er selber wohl, der Vielerfahrene und Vielgereiste am stärksten in sich jene unendliche Beweglichkeit trug, die so viele seiner Umgebung hinaustrieb als Kolonisten und Söldner, als Händler und Schiffer. Die Welt rauschte ihm, weil die Seele ihm rauschte, vielleicht die lebendigste am lebendigsten Ort der lebendigsten Zeit. Und er ward Philosoph, weil er die Welt erlebte, weil er sie als Ganzes in Fühlung mit seinem Geiste faßte, sie aus seinem Geiste heraus verstand, weil er in der Natur das strömende Leben seiner Seele wiederfand.

1) Vgl. oben S. 242.
2) Vgl. Capelle a. a. O. 611.

Oder ist damit dem alten Thales und seinem einfachen Wasserprinzip Gewalt angetan und eine fremde Mystik in sie hineingelegt? Wer so urteilt, reißt diese Lehre des Thales nicht nur von seinem Leben, sondern auch von den beiden andern Lehren, die Aristoteles mit gleicher Sicherheit für ihn bezeugt: daß der Magnet eine Seele habe, weil er das Eisen bewege [1]), und daß alles voller Götter sei [2]). Es geht nicht an, den einen dieser Sätze als kindlich mißverstandene Beobachtung, den andern als atavistischen Aberglauben beiseite zu schieben. Dann sinkt auch der Satz vom Wasser als Weltprinzip herab zum kuriosen Einfall eines schlechten Physikers oder gar zur Monomanie eines Marinetechnikers. Solange diese drei Sätze nicht in Zusammenhang gebracht sind, ist das Problem des Thales nicht gelöst. Wie aber lassen sie sich zu einer Weltanschauung vereinigen? Aristoteles gibt den Fingerzeig, wie zunächst jene beiden andern Sätze sich zusammenschließen: zur Lehre der Allbeseelung. Die Welt ist voller Götter, heißt eben: sie ist voller Seelen, und den Magneten und übrigens auch den Bernstein führt Thales eben zum Beweise an, daß auch das „Unbeseelte" eine Seele habe [3]). Wenn so selbst Steine beseelt sind so gut wie Pflanzen [4]), so ist allerdings die ganze Welt beseelt und voller lebendiger Kräfte, „voller Dämonen" oder „Götter". Das Kennzeichen der Beseelung ist ihm dabei die Beweglichkeit [5]), die ja zugleich das Kennzeichen des Flüssigen ist. Und Thales konnte den Begriff des Flüssigen erweitern auch z. B. auf die magnetische Bewegung, so wie wir von elektrischen „Wellen" sprechen. So ward ihm die Welt zum strömenden Leben. Alles ist in lebendiger

1) De anima 405 a.

2) Ib. 411 a.

3) Vgl. Diog. Laert. I, 24 und dazu jetzt Nestle (Zeller 265, 1) gegen Burnets Verkennung des Panpsychismus.

4) Vgl. Aët. plac. V 26, Dox. 438.

5) Aristot. de anima 405 a.

Bewegung heißt äußerlich: alles flutet, alles ist flüssig, und heißt innerlich: alles ist beseelt. So ist das Lebendige der Mittelbegriff, der die physischen und psychischen Thesen des Thales vereinigt und die sonst so rätselhafte gleichzeitige Betonung von Wasser, Seele und Göttern erst verständlich macht. Nicht ein Materialismus spricht aus seinen Lehren, sondern gerade ein Vitalismus, wie er in den verwandten Zeitaltern der Renaissance und Romantik ganz ähnlich scheinbar so heterogene Lehren vereinigte [1]). Es ist die hellenische Renaissance, deren wildem, kühnem Lebensdrang so die ganze Welt wogt und schäumt. Aus dem Schoß des bewegten Meeres steigt lebendig die Erde auf, wasserbefruchtet und von göttlichen Kräften durchströmt. Man muß hier Thales und den Sinn seiner Lehre aus dem ionischen Geiste, aus der Gesamtheit der ionischen Lehren verstehen, die ja sich gegenseitig erläutern. Indem sie die Welt als Wasser, als Luft, als Feuer erklären [2]), betonen sie die Beweglichkeit, die Wandelbarkeit der Welt und, wie schon gesagt, was der erste große Ionier mit der These: alles ist Wasser sagen wollte, hat der letzte große Ionier am reinsten herausgeschält in der These: alles fließt. So betonen sie, die man seit Aristoteles nur als Verkünder stofflicher Prinzipien, als Hyliker vorführte, in Wahrheit gerade als Dynamiker die kosmische Wandelfähigkeit, die Welt als lebendige Metamorphose, und diese sog. Physiker sind in Wahrheit zugleich Psychiker, Mystiker, die in der rauschenden Natur die Seele und den Gott erleben.

---

1) Für den näheren Nachweis muß ich hier auf meine Schrift: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik verweisen.

2) Wie diese verschiedenen Prinzipien (zugleich als physische, psychische und göttliche) in einer Linie zusammengehen, zeigen Parallelen aus der Renaissancemystik und Romantik, vgl. die genannte Schrift S. 133, 169 ff.

Von Thales bezeugen es jene Sätze, die uns Aristoteles überliefert, bestätigt es aber noch eine andere lehrreiche Nachricht. Ist es nicht sonderbar, daß wir die erste Kunde über das große milesische Staatsheiligtum, das jetzt ausgegrabene Delphinion durch eine überlieferte Weihung des ersten Philosophen und Physikers erhalten? *Θαλῆς Ἐξαμύου Μιλήσιος Ἀπόλλωνι Δελφινίωι Ἑλλήνων ἀριστεῖον δὶς λαβών* [1]). Hier knüpfen in leichter Uebertragung die Erzählungen an vom Wettstreit der sieben Weisen unter der Aegide des delphischen Apoll; hier klingen der Politiker, der Nautiker, der Mystiker in Thales zusammen, indem er seine Weisheit dem heimischen [2]) Ratsgott und Schifferpropheten unterstellt. So steht er da, der Mann im Frührot griechischer Spekulation und Wissenschaft, die Seele geschwellt von Verheißung im Zeitalter der Mystik, der Weltwandlungen und Weltwanderungen, vor sich die Flut und hinter sich den weisenden Gott.

Aber klingt es nicht noch so unphilosophisch und unwissenschaftlich? Und geht nicht die Betonung von mystischer Kraft und lebendiger Bewegung, von rauschendem Wechsel und Wandel der Welt gegen die griechische Lebensrichtung, die doch plastische Stillstellung sucht und die Klarheit und Anschaulichkeit reiner Seinswerte und Seinsqualitäten? Doch das Leben entfaltet sich erst in der Ueberwindung, und das Licht entringt sich erst der Dämmerung. Aus dem höchsten Schwärmen der Mystik, aus dem kühnsten Aufschwung der Macht, aus dem wildesten Kampf und Rausch des Lebens sucht der Hellene die Festigung in der Erkenntnis, die in Thales beginnt. Gewiß wogt ihm die Welt, aber wer die Flut feststellt, macht sie für sich schon stillstehn, bannt sie als sein Objekt, bewältigt sie innerlich, wie der Steuermann oder Wasserbautechniker sie äußerlich bezwingt. Gewiß rauscht einem Thales das Leben, aber es

1) Diog. Laert. I 29. Vgl. Th. Wiegand, Milet S. 408.
2) Vgl. oben S. 237.

rauscht ihm nicht über den Kopf hinweg, sondern sein Bewußtsein erhebt sich darüber in der Erkenntnis, die eine Ueberwindung ist. Und so ist auch die erste Philosophie, die Lehre des Thales im letzten Grunde eine Selbstüberwindung, indem er den schäumenden Lebensstrom, den er in sich und um sich fühlt, von sich absetzt, ihn objektiviert, ihn veranschaulicht im Bilde des Wassers. Und so spinnt sich doch noch ein Band von Thales, der im delphischen Weisenwettstreit siegt und mit dem delphischen Apoll die Selbsterkenntnis fordert [1]), zu Thales dem Techniker und Physiker, dem das Wasser zum praktischen Objekt und zum Weltprinzip wird. Gewiß verehrt er mit prophetischer Mystik den Gott, aber er schaut ihn zugleich in der Natur, und so wird aus einem letzten Mystiker der erste Physiker. Gewiß betont er die Seele als lebendige Kraft, aber er sucht sie zugleich als Stoff echt hellenisch zur Anschauung zu bringen und dadurch als Kraft zurückzuschieben. Gewiß sucht er die lebendige Funktion, aber er sucht sie bildlich festzulegen als erscheinende Qualität. Alles Strömen, allen Wandel der Natur, allen Rausch und Ansturm des Orients, alle Beweglichkeit Ioniens, alles wechselnde Getriebe der Levante bannt er mit hellenischer Anschauungskraft im Typus des Wassers gerade als erster Abschäumung des Weltlebens zur klaren Vorstellung. Alle Wandelfülle der Welt bezwingt er so mit der Herrscherkraft damaliger orientalischer Despoten und griechischer Tyrannen, mit jener Einigungskraft, die er für Ionien vergebens forderte, und so erhebt sich aus enttäuschter, verhaltener Praxis die erste Theorie.

Anaximander.

Als „Mitbürger und Genosse" des Thales wird uns Anaximander vorgestellt [2]), der kaum ein Menschenalter

1) wie es ihm Diog. Laert. I 40 und sonst noch oft zugeschrieben wird.

2) Von Simplicius, dessen Quelle Theophrast ist.

jünger war, da er 547/546 v. Chr., d. h. im Jahr vor dem Fall von Sardes 64 Jahre zählte — eine Angabe, die Apollodor wohl der Schrift Anaximanders selbst entnommen hatte [1]). Trotzdem uns so Daten und auch Worte aus seiner Schrift zitiert werden, erscheint er uns unbestimmter, blasser, dunkler, mystischer, in mancher Hinsicht noch orientalischer als sein Meister Thales, und wer in den Lehren der Ionier nur Physik oder Chemie, nur Grundstoffforschung erkennen will, wird im Prinzip Anaximanders gewiß keinen Fortschritt finden. Dennoch fährt in ihm der hellenische Geist fort, sich zu objektivieren und die Welt klar zu veranschaulichen. Anaximander erscheint nur unbestimmter, gerade weil er mehr Bestimmtheit aus sich heraussetzt, weil er seinen Gegenstand von sich selber ablöst in der Schrift, gegen die nun der Autor zurücktritt. Es bedeutet wahrlich nichts Aeußerliches, daß er zuerst seine Wissenschaft in einer Prosaschrift niedergelegt haben soll. Die Schrift, die Prosa und die Wissenschaft gehen hier in ihren Anfängen zusammen; sie kommen all › als Ueberwindung des subjektivistischen, des lyrisch-mystischen Zeitalters, als Ernüchterung des Geistes, als Versachlichung der Auffassung und schließlich auch als Möglichkeit zum System, das sich ja erst in der Schrift ausspinnen kann. Anaximander, der erste systematische Schriftsteller, wurzelt in Milet, das in der Verbreitung der Schrift voranging, dessen Alphabet von den Griechen angenommen wird und dessen früheste Inschriften um 600 erscheinen, als Thales zu wirken beginnt. Aber Thales noch bleibt nur eine Gestalt des wirkenden Lebens und wird gerade darum für andere literarische Figur, die nur scheinbar heller dasteht, während sich in ihr Dichtung und Wahrheit mischen. Wie so mancher Archeget griechischer Schulen, wie Pythagoras und Sokrates, Pyrrhon und Ammonios Sakkas sich mit dem lebendigen Wort begnügten und literarischen Niederschlag erst durch ihre Nachfolger fanden, so könnte

1) Vgl. Diels, Rhein. Mus. 31, S. 24. Burnet S. 41 f.

auch der zweite milesische Denker uns die Lehre des ersten vermittelt haben, an die Anaximander schon darin anknüpfte, daß er die Erde, ja die Lebewesen aus dem Meere aufsteigen läßt [1]).

Doch sein Blick schweift weit hinaus über alle Gewässer, läßt das maritime und hydrotechnische Interesse des Thales weit hinter sich und ist sozusagen weniger horizontal als vertikal gerichtet, indem er die irdische Fläche zur Weltkugel aufspannt. Wohl zeigt seine Erdkarte noch die ionische Perspektive: Meer, umgeben von Land, das wieder von Meer umströmt ist; aber mit der ersten Erdtafel brachte er den Griechen auch die erste Himmelskugel; sein Höhenblick schaut die Erde umwandelt von den Gestirnen, und so legt er sie nicht mehr als flache Scheibe auf das Wasser, sondern hängt sie höher als Zylinder schwebend in die Himmelssphären. Sein astronomisches Interesse betätigt sich auch in der Messung von Jahres- und Tageszeiten und läßt ihn den ersten Sonnenzeiger (Gnomon) in Griechenland errichten, den er allerdings den Babyloniern verdankte [2]). Ueberhaupt wenn der seemännisch interessierte Thales Beziehung zu Aegypten zeigt, so spürt man bei Anaximander stärker den Einfluß babylonischer Sternkunde und den universalen Horizont Asiens als Hintergrund. Ein fast gotischer, ernster, unendlicher Hochdrang, ein gewaltiger superlativischer, absolutistischer Expansionsgeist, wie ihn das 6. Jahrhundert immer voller aus Mystik und Machtschwung des Orients ausströmt, atmet aus der Lehre Anaximanders, der im „Unbegrenzten" das Absolute entdeckt.

Aber wo ist nun die Brücke zwischen den Prinzipien des Thales und des Anaximander, der Uebergang vom „Wasser" zum „Unbegrenzten"? Er ist unauffindbar, wenn

1) Diels, Frg. d. Vorsokr. I 2 Nr. 27. 30.

2) Herodot II 109. Vgl. über orientalische Einflüsse auf An. noch Eisler a. a. O. I 90. Pfeiffer, Stud. z. antiken Sternglauben 39.

jenes Wasser eben nur Wasser und dieses Unbegrenzte nur die unendliche Dimension bedeutet, kurz, wenn man die Prinzipien nur als Seinsqualitäten versteht. Aber der Zusammenhang springt sogleich in die Augen, wenn man das Wasser eben als Typus ewiger Bewegung, als Quellkraft der Welt, als den befruchtenden, weltdurchrauschenden Strom des Werdens begreift, den nun Anaximander aus dem irdischen in den kosmischen Horizont zieht. Da aber reichte das Wasser als Bildkraft des Werdens, als Grundform ewiger Bewegung nicht aus. Denn Wasser erschöpft sich in irdischen Grenzen; unerschöpflich aber quillt der Strom des Werdens, und darum kann nur das Unbegrenzte der Quell des ewigen Weltprozesses sein. Und es wird uns ja gemeldet, daß Anaximander sein Prinzip nicht deskriptiv-mathematisch, sondern eben genetisch begründete, daß er ausdrücklich das Unbegrenzte als das allein im Werden Unerschöpfliche zum Weltgrund erhob [1]). Nicht also weil er die Welt weniger, sondern weil er sie mehr noch in strömender Bewegung, in der Flut des Werdens sieht als Thales, vertauscht er das Prinzip des Wassers mit dem des Unbegrenzten.

Immer gewaltiger nur braust das Leben dem Ionier und gar dem Milesier in Ohr und Herz. Draußen dröhnt die Brandung aus ewig schäumendem Meer ans Gestade, im Hafen drängen die Schiffe im Kommen und Gehen, und in den Lärm des Welthandels schlägt der blutige Streit der Bürger, während vor den Toren der Machtkampf der Weltgeschichte tobt. Wohl unter dem Eindruck der stürzenden Mauern des nahen Sardes, als das Lyderreich der persischen Welteroberung erliegt, schreibt Anaximander [2]). Wie war doch überhaupt die staatliche, ökonomische, hygienische Sicherheit damals so viel geringer als heute selbst in Kriegszeiten, des Schicksals Gang noch so viel unberechenbarer,

1) Diels VS 2 Nr. 14 f.
2) Vgl. Burnet a. a. O. S. 42.

taumelnder, gleichend der damaligen Seefahrt, deren Unsicherheit die Siebenweisensprüche mahnend hervorheben. Und dieses Lebens unermüdlicher Wandel, steigend und stürzend wie des Meeres Woge, erfüllt dem milesischen Denker die Seele. Ein ungeheures Lebensgefühl überrauscht wie einem Thales die Erde so einem Anaximander die Welt und sprengt ihnen geradezu den irdischen und den kosmischen Horizont. Denn Thales' Lehre läßt eben nicht die Erde das Wasser, sondern das Wasser die Erde tragen und das Feste und Starre von rauschenden Lebensquellen gehoben und getrieben sein. Und noch lauter lehrt Anaximander, daß nicht der Wandel in der Welt, sondern die Welt im Wandel ist, daß der Wandel des Unendlichen größer ist als die Welt, daß es ein unendlicher Wandel unendlicher Welten ist [1]).

Darin liegt aber schon, daß Anaximander seine Weltauffassung so wenig wie die Unendlichkeitsverkünder Nikolaus Cusanus oder Giordano Bruno nur aus der Natur abgelesen, sondern lebendig erfühlt hat. Denn alle Anschauung der Sinne gibt nun einmal bloß Einzelnes und Endliches; nur das G e f ü h l gibt die Einheit des Unendlichen, aus der Anaximander die Welt ableitete. Den Lebensstrom, den er so einheitlich und doch so unendlich wechselreich durch seine Seele fluten fühlte, findet er wieder in der rauschenden Welt. So ist er nicht zu verstehen ohne starken Hauch der M y s t i k , mit der er die Welt verlebendigt, durchseelt und ver-

1) S. die Zeugnisse bei Diels VS. I 2, Nr. 10 f. 14. 17. Daß An. unendliche Welten auch nebeneinander lehrte, wird von Zeller mit wenigen Forschern bestritten, aber von Schleiermacher, Rohde Natorp, Diels, v. Arnim, Th. Gomperz, Gilbert, Prächter, Nestle angenommen und namentlich von Burnet S. 49 ff. mit starken Gründen verfochten. Doch dürfte Pfeiffer, Studien z. antiken Sternglauben S. 83 f. Recht haben, daß An. sich noch nicht klar darüber geäußert, sondern nur vom Wechsel unendlicher Welten gesprochen habe.

göttlicht und sein Weltprinzip als „unsterblich“ [1]) preist und auch die unendlichen Welten Götter nennt [2]), die er als entstehende und vergehende in seinen Weltwandel hineinreißt, wie ja auch die kosmogonische Dichtung von geborenen und sterbenden Göttern spricht, wie Schelling in seinem Bruno und Fechner die Gestirne selige Götter oder Engel nennen, wie Thales schon die Welt voller Götter sieht [3]). Aber man vergesse nicht, daß, wer die Welt ver-

1) Aristot. Phys. III 203 b.

2) Aët. I 7, 12. Cic. de nat. deor. I 10, 25. Diels VS I 2 Nr. 15, 17. Vgl. zur Deutung der κόσμοι als θεοί Burnet a. a. O. 51. 59. Gilbert, Die meteorol. Theorien d. griech. Altert. 49, 1. Griech. Religsphilos. 40 f. Natürlich nannte An. dann wie seine Nachfolger auch sein Weltprinzip selber göttlich.

3) Wenn Pfeiffer in seiner genannten lehrreichen Schrift S. 40 f., 98 mir die Ableitung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (vgl. oben) abstreiten möchte und in den Vorsokratikern Mechanistiker sieht, die gegenüber dem Volksglauben die Natur entgöttlichten, so muß er zunächst die gerade nach ihm stark orphisierende italische Hälfte dieser Naturphilosophen beiseite stellen, dann auch von den Ioniern Heraklit ausnehmen, bei dem er das Mystische als Gestirnlehre „der Naturvölker“ oder aus orientalischem Einfluß zu erklären sucht, und endlich muß er bei den übrigen Ioniern von Thales bis Demokrit die Zeugnisse, die nun einmal vom Göttlichen in der Welt reden, verdächtigen, umdeuten oder sonst zurückschieben, was doch meist nicht gelingt. So kommt es z. B. bei Anaximander hier nicht so sehr darauf an, ob er als „Himmel“ Welten oder Gestirnsphären „Götter“ genannt, die Hauptsache bleibt, daß er eben doch kosmische Formen vergöttlichte. So lange wir nur von der Höhe moderner Aufklärung diese Spekulationen aus Atavismen und Orientalismen zusammensuchen, werden wir den großen Zug nicht verstehen, aus dem und in dem sie geschaffen sind. Doch möchte ich gerade deshalb ebensowenig sie wie Gilbert in seinen verdienstlichen Werken als Rechtfertigungen des Volksglaubens hinstellen, sondern glaube mit Pfeiffer, daß ihr monistischer Zug die selbständige Gestirnkraft schwächte und daß sie auf Mechanisierung der Welt hinsteuern — doch eben erst in allmählicher Entwicklung aus mystischerer Auffassung heraus. Was hätte sonst Demokrits mechanistisches Weltbild vor Anaximander voraus?

göttlicht, auch das Göttliche verweltlicht und so durch die Mystik von der Religion zur Wissenschaft überleitet. Die erste wissenschaftliche Kosmogonie geht doch nicht zufällig zusammen mit der letzten theogonischen und berührt sich mit ihr noch im mystischen Vitalismus und, was damit zusammenhängt, auch im naiven genetischen Zug. Das Göttliche ist eben für Anaximander der Werdensgrund, der Lebensquell, die zeugende Weltkraft. Er sieht in der Natur die Genesis, die Weltgeburt, die lebendige Entstehung — denn dies besagt ja ursprünglich das Wort Natur oder *φύσις*. *Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν περὶ τὰ πρῶτα* — so bezeugt es Platon [1]) von den alten Denkern, die ihre Weisheit *περὶ φύσεως ἱστορίαν* nannten [2]). Ob nun Anaximanders Schrift erst später *περὶ φύσεως* betitelt wurde oder ob sie vielleicht schon im ersten Satze ihren Gegenstand so bezeichnete, jedenfalls handelt sie von der *φύσις* als der Welterzeugung und klingt darin noch an die genealogische Dichtung an.

Dabei verhält sich hier in der Bestimmung der *γένεσις* der ins Kosmische ausgreifende Anaximander zu Thales ähnlich wie Hesiod zu Homer. Das *Ἄπειρον* gleicht als Weltschoß dem hesiodischen Chaos wie das Wasser dem homerischen Okeanos [3]). Was aber den Denker vom Dichter scheidet, ist wieder die Ueberwindung der bloß genealogischen, der patriarchalischen Auffassung. Das Aelteste, Ursprüngliche ist dann nicht mehr nur das Ahnenhafte, das zeitlich-persönlich, sondern das sachlich Vorangehende: der „Anfang" wird zum Prinzip. Ausdrücklich wird uns gemeldet, daß Anaximander den Terminus *ἀρχή* eingeführt habe, was ja nur möglich ist für einen alten Denker [4]), der

1) Leg. 892 C.

2) Phaed. 96 A.

3) Vgl. oben S. 242 f.

4) Dem Zweifel Burnets (S. 45) kann ich deshalb so wenig zustimmen wie seiner Deutung des ursprünglichen Begriffs *φύσις* (S. 9 ff.).

noch aus der Sprache der genealogischen Dichtung heraus den „Anfang" betont, aber diesem Worte nun eine allgemeinere Bedeutung gibt. Den bloßen „Anfang" kündeten auch die Dichter, aber daß der „Anfang" bleibt als Prinzip, daß so die ἀρχή zugleich τέλος ist, war Anaximanders Entdeckung. Und mit vollem Bewußtsein spricht er diese Entdeckung aus in dem einzigen uns erhaltenen Satze: „Woraus die Dinge geboren werden, darin finden sie auch ihr Grab gemäß der Notwendigkeit. Denn sie müssen Strafe und Buße einander zahlen wegen der Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit."

So spricht kein rein empirischer Physiker und kein nüchterner Denker, so spricht ein vom Weltgefühl durchdrungener Dichter, ein Prophet des Unendlichen, ein königlicher Richter des All. Ja, Religion, Poesie und Politik, die älteren Geistesschwestern, halten noch stützend den werdenden Denker umfangen. Dumpfe Baßtöne erschauernder Mystik erlauscht man in diesen Worten Anaximanders, die Simplicius als zu „poetisch" rügt,[1]) und die noch wie die pessimistische Lyrik und die theogonische Orphik schwermutsvoll erfüllt sind von der Macht des Chronos und dem Wandel vergänglicher Geschöpfe. Die schönste Parallele und beste Deutung der alten Schilderung des Apeiron bietet der Dichter des Faust im Erdgeist:

In Lebensfluten, im Tatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,

1) Diels VS 2 Nr. 9. Wie stark bei A. auch sonst poetische Phantasie und Mystik mitsprechen, zeigt Diels, Archiv f. Gesch. d. Philos. X 228 ff. an außerhellenischen Parallelen. Aber es ist weniger Volksmystik als Romantik in seiner Grundanschauung. Vgl. Urspr. d. Naturphilos. S. 169.

So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Hier klingt wie bei Anaximander die Einheit von Gebur und Grab, die ewige Einheit des Weltwerdens unter de Macht der Zeit als wechselndes Leben, in dem die Weltflu des Thales fortrauscht und der Tatensturm der Zeitgeschichte und selbst das Weberbild würde Anaximander in der be rühmten Textilindustrie Milets [1]) naheliegen. Aber man er lauscht noch mehr in seinen Worten, man glaubt all da Feilschen und Streiten im gewalttätig erregten Leben de levantinischen Weltstadt zu vernehmen, all das Toben de „Ungerechtigkeit", in das nun mit schwerem Rhythmu „Notwendigkeit", „Strafe", „Buße" und „Ordnung" ein schlagen. Dies Lebensbild sieht so anders aus als das de Nesiotenlyrik und der orphischen Naturpoesie, auch noch bei Pherekydes von Syros. Die Welt ist aus einer Idylle eine Kapitale geworden, aus der Naturalwirtschaft der Dorfsippe oder der Gutshöfe ein Handelsstaat, wo man einander Buße und Strafe zahlt und der Zwang der Ordnung waltet. Wieder zeigt es sich, daß die Wissenschaft beginnt mit der Verstaatlichung des Weltbildes, die in der damals füh renden Polis von Hellas zur Ausbildung kommt.

Und es gibt auch sonst Spuren dafür, daß gerade in Anaximander das Staatsbewußtsein des Milesiers lebte. Im Rathaus von Milet fand man heute als einzigen Figurenrest den Torso der Statue eines „Anaximander", die jedenfalls die Milesier auf den Philosophen bezogen [2]) — wohl garnicht als Philosophen, dessen Schrift erst ein Alterswerk, sondern als den Mann der Stadt, wie er eben ins Rathaus gehört, der auch als Führer einer Kolonie nach Apollonia berühmt geworden war [3]). Ein wahrer „Anaximander", ein Herrscher-

1) Diod. XII 21.

2) Vgl. Milet, Ergebn. d. Ausgrab. II 80. 112.

3) Verschiedene Nachrichten (Diog. Laert. II 1. Cic. de div I 50, 112. Plin. N. H. II 191) weisen auch darauf hin, daß Anaxi-

kopf mußte er auch sein, der die ἀρχή vom bloßen „Anfang" zur „Herrschaft", vom Patriarchalischen zum Absolutistischen umlegt und die bloß chronologische, genealogische Folge zu einer wahrhaft genetischen, kausalen, die Assoziation zur Subordination umschaltet. Die wissenschaftliche wie die staatliche „Ordnung" mußte den Griechen erst als Herrschaft mit monarchischer Gewalt im Zeitalter ihrer Tyrannis kommen und unter dem Einfluß des vordringenden orientalischen Reichsprinzips. Der religiöse und politische Absolutismus des Orients steht hinter jenem Fragment Anaximanders, das die zwingende Allmacht des Absoluten verkündet, dem die Dinge entsteigen und in das sie wieder eingehen gemäß der „Notwendigkeit" nach der „Ordnung der Zeit", deren Messung er von den Babyloniern gelernt. Noch deutlicher redet der Absolutismus, wenn es von dem Apeiron heißt, daß es „alles umfange und alles steure" [1]); denn der Ionier bringt sich den Allbeherrscher näher im Bilde des lenkenden Steuermanns. In der Flut des Allwerdens aber ertrinken die Individuen, und wie eine Welle die andere verschlingen sich die Einzelwesen und müssen in zeitlicher Folge sich ihre „Ungerechtigkeit" vergelten, um schließlich vom unendlichen Absoluten, aus dem sie geboren sind, wieder verschlungen zu werden — ein düsteres Weltbild, an Schopenhauer gemahnend, der aus dem Hintergrund seines grausen Absoluten die Einzelmomente der Zeit nur leben läßt, indem sie sich gegenseitig „vertilgen" [2]).

mander in Sparta war und diesem kräftigsten Hellenenstaat Dienste leistete.

1) *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν.* Daß hier Aristoteles Phys. 203 b bei Zitierung der Ansicht, die kein Prinzip neben dem *ἄπειρον* kenne, vornehmlich, ja speziell an Anaximander denkt (an wen sonst?), ist unbestreitbar. Die archaische Bildlichkeit der genannten Worte und der Zusammenhang dieses Zitats mit den folgenden Worten Anaximanders bezeugen, daß auch die früheren ihm zugehören.

2) Werke ed. Grisebach I 38. Schon Nietzsche hat hier Schopen-

Vor allem scheint in dieser mystisch-eschatologischen Verkündung der zwingenden Allmacht des „Unbegrenzten" in diesem leidenschaftlichen Universalismus, der die Einzelexistenz zum Unrecht stempelt, in diesem unendlichen Wandelrausch der Welt der ganze Geist des Orients zu triumphieren und der hellenische Geist ganz versunken, der doch gerade die Freiheit der Individuen und die klare und feste, die plastische Begrenzung ausbildet. Die unendliche Folge unendlicher Welten fand man auch im Buddhismus [1]) und das Prädikat des „Unbegrenzten" zumal für die Zeit im babylonisch-persischen Gesichtskreis [2]). Und doch haben die Babylonier und Perser so wenig Philosophen erzeugt, wie die Griechen oder Inder ein absolutistisches Weltreich. Daraus schon mag man entnehmen, daß Philosophie und Wissenschaft darum, weil sie mit der Verstaatlichung des Weltbildes beginnen, noch nicht einfach Folge und Frucht der Politik sind, sondern mit ihr als ein anderer Ausdruck der Konzentrationskraft, als theoretische Organisation mit der praktischen parallel gehen, bisweilen gerade in verschiedenen Sphären. Der Hellene Anaximander geht eben wieder mit dem Orientalen Kyros nicht anders zusammen wie mit dem Romanen Napoleon der deutsche Schelling, der wieder in seinem Bruno so ähnlich wie Anaximander lehrt: „Die ewige Einheit ist der heilige Abgrund, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt." Haben nicht auch Goethe und Hegel sich damals aus eigenem Einigungstrieb zuerst Napoleon als Welteiniger und Weltseele verbildlicht, bis sich im Freiheitskampf die höhere Kraft über

---

hauer verglichen; zugleich darf Dörfler (Wiener Stud. 1917) jetzt orphische Anklänge heraushören.

1) Vgl. Edv. Lehmann, Der Buddhismus, S. 100. Zur indischen Aditi als Unendlichkeit vgl. Deussen, Gesch. d. Philos. I 1, 105 [2].

2) Vgl. Lukas, Grundbegr. d. Kosmog. S. 117 ff. Cumont, Westd. Ztschr. XIII S. 102 f. Rob. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 408. 470. 745.

ihn erhob? Mit dem Hochstand des orientalischen Absolutismus erwacht auch die Freiheits- und Geisteskraft Griechenlands, in der Reibung mit diesem Gegensatz sich entzündend. Die schwellende Macht des Orients erst trägt Hellas den Lebensstoff zu, in dessen Ueberwindung es seinen Beruf findet.

Wohl spricht Anaximander im Prinzip des Unbegrenzten den ekstatischen Absolutismus und das dumpfe Massenwesen des Orients aus; aber er spricht es eben aus, er entladet es im Ausdruck, und indem er es bekennt, hat er sich davon befreit. Indem er das Unbegrenzte in Begriff und Wort faßt, gibt er ihm schon Begrenzung, hat er seine Uebermacht in sich überwunden. Denn das Bewußtsein der Unbestimmtheit ist schon der Anfang der Bestimmung. Der Orientale beugt sich in unterwürfigem, schweigendem Staunen vor der Sphinx des Absoluten. Der Grieche schaut ihr frei ins Auge, und indem er ihr Rätsel löst, ihren Namen ausspricht, treibt er das Nebelwesen in den Abgrund. Wohl mochte auch der Orientale vom Unbegrenzten sprechen, doch als Attribut eines dunklen Nachtwesens. Anaximander aber versachlicht das Unbegrenzte als solches, legt das Absolute als Prinzip nieder, objektiviert es als Substanz. Gewiß ertränkt er alles im unendlichen Werden und läßt die Welt versinken im unerschöpflichen Wechsel der Weltgeburten. Gewiß steigert er bis zum Aeußersten den Wandel der Dinge, den rauschenden Strom des Entstehens und Vergehens, doch er steigert ihn eben soweit, um ihn im äußersten Punkt zum Umschlag, zur Ruhe des Seins und damit zur Ueberwindung zu bringen. Er sucht und findet im Unbegrenzten gerade die Grenze des Werdens, das Ewige und er preist es eben als „unsterblich“ und „unvergänglich“ [1]). Damit erweist er sich als der echte Grieche, der seine Götter nur als die „Unsterblichen“ feiert, der in seiner Religion wie in seiner plastischen

1) Arist. Phys. III 4. 203 b.

Kunst seinen Drang nach Verklärung in ewigen Formen befriedigt.

So läßt nun Anaximander die Flut des Werdens in das ewige Sein des Unbegrenzten münden; so läßt er den ganzen unersättlichen, schäumenden Lebensdrang Altioniens zuletzt sich doch abklären, indem er ihn selber verewigt im Unerschöpflichen, ihn stillstellt im „Unvergänglichen" und „Unsterblichen". Leise aber klingt in jenem größeren Fragment die Klage durch über die Vergänglichkeit und Ohnmacht des Einzellebens und zeigt wie in der pessimistischen Lyrik auch bei Anaximander das Erwachen des Individualbewußtseins unter der noch so laut verkündeten Allmacht des Absoluten. Der althellenische Gedanke der Hybris des Einzelnen, die selber unvermeidlich der unvermeidlichen Strafe verfällt, spricht vernehmlich aus diesem Dictum, das ein Vorklang der Tragödie ist, die von Hellas geschaffen, weil von Hellas erlebt ward, die sich an Hellas selber vollzog und zuerst an seiner ionischen Vorblüte, an Milet, dessen tragisches Geschick, von Phrynichos dargestellt, den Athenern so nahe ging, daß sie den Dichter bestraften. Wie aber damals der aus Schmerzen geborene, orientalisch geschwellte Absolutismus der Tyrannis erst gewaltsam den griechischen Staat konzentrieren mußte, ehe die Freiheit der Polis sich entfalten konnte, so mußte gleichzeitig die Welt erst im Absolutismus eines Prinzips konzentriert und erst aus dem „Unbegrenzten" erfaßt werden, damit sich daran die hellenische Kunst der Begrenzung und Scheidung betätige. Und Anaximander schon schlägt hier den Weg ein vom Orient zum Occident, indem er, vom „Unbegrenzten" nur ausgehend, die hellenisch klare Differenzierung sucht in echt hellenischem Agon, in der „Ausscheidung von Gegensätzen" [1]), die nun in beständigem Wechsel als Besonderheiten vortretend mit ihren Einseitigkeiten beständig das hellenische Maß überschreiten — darin liegt wohl die

1) Aristot. Phys. 187 a.

„Ungerechtigkeit", in der sie „einander Buße und Strafe zahlen nach der Ordnung der Zeit".

Aber nun tut sich die alte Streitfrage auf, ob Anaximander diesen Prozeß der „Ausscheidung" mechanisch oder dynamisch verstand und das Unbegrenzte als konkrete Mischung oder nur als abstrakte Möglichkeit der Gegensätze voranstellte. Ich zweifle nicht, daß Anaximander in die ernstlichste Verlegenheit geraten wäre, wenn er hier zwischen seinen Ausdeutungen wählen sollte, deren Gegensätzlichkeit ihm noch garnicht aufgegangen war. Die ausgebildete Schärfe aristotelischer Terminologie bringt uns in Versuchung, ihre reifen Bestimmtheiten auf ältere Denker zu übertragen, die sie noch nicht ertragen. Diese ältesten Denker gehen nicht von der bloßen ὕλη aus, sind also keinesfalls Materialisten, sondern sie materialisieren nur das Leben aus hellenischem Drang nach Veranschaulichung, nach Objektivierung. Die „Ausscheidung" ist darum weder abstrakt noch konkret als stoffliche Zerlegung zu verstehen, sondern vitalistisch als ein Prozeß, der, schon anschaulich als „Ausscheidung" gefaßt, doch noch halbmystisch an die Geburten [1]) bei den theogonischen Dichtern erinnert, deren göttliche Personen als allgemeine Wesenheiten schon den Uebergang zu den naturphilosophischen Prinzipien machen [2]). So scheiden sich bei Anaximander das „Warme" und das „Kalte" noch als dumpfe Wesenheiten aus dem „Unbegrenzten", und so ist es insgesamt bezeichnend für ihn, daß er in seinen Grundprinzipien einerseits noch archaisch Qualitäten zu Substanzen hypostasiert, andererseits doch eben schon schärfer aufklärend Substanzen als Qualitäten veranschaulicht.

Dabei gibt er zuerst der Weltbildung eine klare Ordnung, indem er statt der freien Aufzählung hervortretender

1) ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ ἀποκριθῆναι — so wird uns hier die Lehre A.s aus Theophrast überliefert (Dox. 579).

2) Vgl. oben S. 180.

Urwesen in den Theogonien die Welt aus einer Spaltung in deutliche Gegensätze entwickelt. Aber woher hat er diese Gegensätze? Ob er nun aus dem Werdensgrund des Unbegrenzten nach der „Ordnung der Zeit" als Warmes und Kaltes Sommer und Winter entstehen und durch einander ihre Ausschreitung büßen läßt, oder ob er wie in der verwandten Renaissance Telesius, der auch als Vitalist zugleich kosmisch und psychisch denkt und von der Welt-empfindung ausgeht, die Himmelswärme der Kälte des Erd-bodens gegenüberstellt, jedenfalls gewinnt auch Anaximander seine Qualitätsgegensätze aus dem eigenen Erlebnis, aus der Empfindung, die ja allein „Warmes" und „Kaltes" unterscheidet. Die Welt muß nun einmal erst erlebt werden, ehe sie erkannt wird. Erlebt aber wird sie ursprünglich im Gefühl, in dem das Leben als einheitlicher Strom aus uner-schöpflicher Quelle rauscht. Soll nun weiter das Erlebnis geklärt und das heißt in sich geschieden werden, so spaltet sich zunächst das Gefühl seinem Wesen nach stets anti-thetisch [1]) und sichtet das Erlebnis auch in der sinnlichen Empfindung zunächst nach Gegensätzen wie warm und kalt.

Zweifelhafter erscheint, ob Anaximander durch die Beobachtung, daß Wärme und Kälte Voraussetzungen sind für die Wandlungen des Wassers, sich über das Wasserprinzip des Thales erhob [2]). Aber sicherlich hat er an ihm sich kritisch orientiert. Das Wasser als Grundprinzip konnte weder dem Höhenzug seines kosmischen Erlebens noch seinem Scheidungstrieb genügen. In der Voranstellung des „Unbegrenzten" bezeugt Anaximander sowohl seinen Uni-versaltrieb wie seinen Trieb zur Begrenzung eben als Ab-leitung aus dem Unbegrenzten, und in beiden zusammen be-kundet sich der erwachende Systemgeist. Sicherlich liegt hier im Gegensatz des Warmen und Kalten die erste Scheidung der Elemente vorgeahnt, die noch von Späteren

1) Vgl. oben S. 176.
2) Th. Gomperz a. a. O. S. 43.

z. T. in diesem Qualitätsgegensatz gefaßt werden. Und wenn auch die Neueren darin recht haben, daß Anaximander noch kaum sein Urprinzip als indifferentes Mittelwesen zwischen verschiedenen Elementen bezeichnete, so haben doch wohl auch die alten Kommentatoren recht, daß Aristoteles damit in seiner geschärften Terminologie das Prinzip des Anaximander gekennzeichnet hat [1]).

Doch nun male man nicht einen kahlen Urstoff, der sich in zwei starre Sphären zersetzt, die dann in weitere Weltstücke zerfallen. Nein, es ist nicht eine tote Welt, auf der etwa am Ende noch Leben wächst, sondern es ist der Lebensprozeß selbst, der „unzählige" Welten gebiert. Das Unendliche ist eben nicht das Unbestimmte, sondern das Unerschöpfliche, der unendlich gebärende Urschoß des Werdens, der Quell jener „ewigen Bewegung", deren die Doxographen so oft als Grundprinzips anaximandrischer Kosmologie gedenken [2]). Es ist der Lebensprozeß, die Urbewegung selber, in der das Heiße und das Kalte erzeugt werden und die sich nun fortpflanzt, indem die Gegensätze beständig überschießen und „einander Buße zahlen". Das Heiße des Himmels schlägt auf das Kalte, auf die massenumschlossene Erde, die nun reagierend aufdampft, so daß die Luftschicht um die Erde „wie die Rinde um den Stamm wächst". Doch nun spielt der ausschäumende Lebensprozeß weiter im Ringen der Gegensätze. Die Luft, die in die durch Dürre oder Nässe gebildeten Erdrisse gewaltsam einströmt, bewirkt Erdbeben. Als Windströmung aber kommt zugleich die Luft in Bewegung durch die Sonnenhitze, unter der sie als Wolkendunst aufsteigt. Dafür übt sie wieder Rache, indem ihre Wirbel gegen die Flammensphäre stürmen

1) den er ja oft genug berücksichtigt. Man hat auch noch keinen andern Denker ausfindig gemacht, der hier von Aristoteles gemeint sein könnte. Vgl. noch Burnet S. 45 ff., Gilbert, Meteor. Theor. 51 f. gegen Zeller.

2) Diels VS ² S. 13, 9, 13. 14, 11, 4. 14, 12, 22. 15, 17, 37.

und Glutfetzen in dichtes Gewölk reißen, die nun wieder aus ihm mit Gewalt hervorbrechen, wobei das Bersten der Wolke den Donner erzeugt wie ihr Riß den Blitz. Aber die Luft greift noch mächtiger in die Feuersphäre, durchreißt sie, sprengt sie ganz und fängt die Glutmassen in ihre dichten Wolkenwirbel ein, die nun als ringförmige Hülsen wie Wagenräder sich drehen. Und aus den Oeffnungen dieser im Kreise geführten Lufthülsen bricht nun das eingeschlossene Feuer hervor und „atmet aus" in den Gestirnen. Und die Wiederverschließung dieser „Atemlöcher" bringt natürlich die Abnahme des Mondes wie die Verfinsterung der Sonne, die sonst ihr Feuer wie durch die Mündung einer Blasebalgröhre [1]) ausläßt, während sie wie der Mond durch die wirbelnden Dünste der Luft zu ihren Wenden getrieben wird. Dafür übt nun die Sonnenglut wieder Gewalt auf das Kalte, nicht nur indem sie die Feuchtigkeit aufsaugt, die dann als Regen auf die Erde schlägt, sondern auch indem sie den größten Teil der Wasserdecke der Erde auftrocknet und den ausgedörrten Rest zum Meere versalzt. Aus dem zurückgedrängten Wasser steigen aber die Lebewesen auf, die beim Uebergang aufs Trockene ihre Lebensweise wie ihre Gestalt ändern und ihre stachelige Rinde abwerfen. Auch die Menschen, die ja bei ihrer langen Säugezeit in ihrer jetzigen Lebensform sich ursprünglich nicht hätten erhalten können, müssen aus fischartigen Wesen entstanden sein, ähnlich den Haifischen, die ihre Jungen ausspeien und immer wieder einschlucken sollen, bis sie für den Lebenskampf genügend ausgewachsen sind.

Was hat in alledem Anaximander aus der Welt gemacht von den Menschengestalten bis zu den ewigen Gestirnen? Einen wilden Rausch des Werdens, eine stürmische Wandlung, einen heftigsten Agon der Gegensätze, die in wechselndem Ueberschießen einander strafen. Wie tobt es da von Dämpfen und Wirbeln, von Bersten und Sprengen,

1) Als Anaximanders eigenes Wort jetzt von Diels VS anerkannt.

von Beben, Drehen, Reißen, Dörren, Saugen, Auswerfen! Ein Weltkampf ums Dasein ists mit einem Wandel der Arten, der viele an Darwin gemahnte, der aber Darwin hinter sich läßt, weil er bei Anaximander über das Biologische hinaus schon aus dem kosmischen Wandel hervorgeht — möglichst das Gegenbild der ewigen, plastischen Welt des Aristoteles, die aus der göttlichen Unbewegtheit im Gleichmaß des Himmels bis zur Konstanz der Arten sich abstuft. Die Macht des Wandels, die Anaximander in seinem System verkündet, kommt bei ihm im Zwielicht dämmernder Wissenschaft halb noch im mystischen Vitalismus, halb schon in Vorahnungen empirischer Naturforschung heraus. Doch all jene Naturbeobachtungen in Ehren, die Th. Gomperz [1]) als Anregungen und Beispiele für Anaximanders Lehre wahrscheinlich macht, der Gedanke der Wandlung der Lebewesen ward in ihm sicher zugleich gestärkt durch den Metamorphosensinn der Mystik [2]). Mochten dabei ionischer Schifferaberglaube und babylonische Mythen vom Fischmenschen einfließen in die mystische Legende von Dionysos, der ja wie die Haifische immer wiedergeboren ward, im letzten Grunde spricht auch in diesem Denker der Lebensdrang selbst, dem die Seele wie die Welt, die Natur wie die Geschichte stürmend ringen in unerschöpflicher Wandlung.

Aber was beim Orientalen dumpfes Chaos und wilder Taumel bleibt, sucht nun der Grieche zu klären durch Auseinanderlegung und anschauliche Darstellung, durch Differenzierung und Objektivierung. Und hier zeigt Anaximander den Drang und die Kraft zur Klärung, indem er den Weltprozeß in Scheidung vorführt als einen Agon von Gegensätzen und indem er ihn realistisch (d. h. noch nicht materialistisch) in Anschauung umsetzt. Und er veranschaulicht das Welterlebnis nach dem menschlichen

1) Gr. D. I [3] S. 45. 423.
2) Vgl. oben S. 154. 158. 160.

Erlebnis, Mikrokosmos und Makrokosmos nacheinander deu tend. Die Welt ist wie das Leben voll Kampf, voll Unge rechtigkeit, die gestraft werden muß. Die Gestirne „atmen" die Seele ist luftartig, und die Luftschicht wächst wie die Rinde um den Baum. Doch in solche vitalistische An schauungen schlagen nun die Anfänge der Mechanik Das Leben selber ist bereits technischer geworden zuma in Milet, das sicherlich auch industriell damals in Hellas vorausschritt, und der erweiterte Formenkreis treibt und nährt die werdende Naturwissenschaft. Wagenrad und Blasebalg müssen herhalten, Kreisdrehung und Feueraus strömung der Gestirne verständlich zu machen. All diese Klärung und Formung des rauschenden Weltwerdens läßt es mehr und mehr in ein hellenisch gereinigtes Weltbild niederschlagen, in dem über den wilden Titanenkampf der Naturmächte die göttliche Ordnung zum Siege kommt. Und mitten im Toben der aus dem Unbegrenzten sich heraus ringenden Weltsphären schwebt frei — fast wie Milet im Kampf der Weltreiche — und „unbezwungen" verharrend die Erde „gleich einer Steinsäule" — so kommt schließlich doch im Mittelpunkt die fast orientalisch taumelnde Welt in hellenischer Bildkunst zur Ruhe. Die Erde hält sich durch ihren gleichen Abstand von allen Sphären; aber auch in der Drehung der Gestirne walten Gleichmaß und Proportion. Der Kreis der Sonne ist 27 mal so groß und der des Mondes 18 mal so groß als der Durchmesser der Erde, als deren Mittelpunkt seine Erdkarte den heiligen Nabel zu Delphi leuchten läßt, und Diels hat gezeigt, wie auch jene Zahlen gewählt sind von einer dichterischen, eben wieder apolli nischen Spekulation, die ebenso an Schiller wie an Kepler anklingt [1]). So bedeutet Anaximanders System zuletzt doch den Einzug der Weltordnung, die Ueberwindung der wilden Wandlung, des Lebensrausches durch ästhetische

1) Archiv f. Gesch. d. Philos. X 230 ff. 235 ff.

Harmonie und vernunftvolles Maß, den echt hellenischen Sieg des Kosmos über das Chaos.

Anaximenes.

Dem Anaximander wird Anaximenes angereiht als sein „Genosse", wie Theophrast sagt, oder nach andern als sein „Hörer". Ob wir dabei noch der nicht unwahrscheinlichen Datierung Apollodors trauen, daß die ἀκμή (das 40. Lebensjahr) des Anaximenes gerade mit dem Fall von Sardes (546/45) zusammentreffe und sein Tod in die Olympiade 528—524 falle, jedenfalls ist sein Leben so anzusetzen, daß er als Jünger des Anaximander sichersteht. Kann man doch auch den Kern seiner Lehre, das Luftprinzip, in der großen Rolle angelegt finden, die Anaximander bereits der Luft oder dem Hauch zuweist [1]), durch die er nicht nur Dünste, Wolken und Winde, Gewitter und Erdbeben, sondern noch Wichtigeres erklärt von der Seele bis zu den Wenden der „atmenden" Gestirne. Die Luft ist ja der gegebene Mittler zwischen seiner heißen Himmelssphäre und seiner kalten Erdsphäre, und so eine naheliegende Veranschaulichung des indifferenten „Unbegrenzten".

Allerdings mutet solche bestimmtere Fassung des Urstoffs zunächst als Rückschritt an, und das Luftprinzip des Anaximenes scheint wieder mehr dem Wasserprinzip des Thales zu gleichen als dem „Unbegrenzten" seines Nachfolgers. Doch hier zeigt sich wieder, wie die übliche, äußerliche Stoffauffassung der ionischen Prinzipien den organischen Zusammenhang dieser Schule zerreißt. Gewiß ist Anaximanders Prinzip allgemeiner, sein Geist spekulativer, sein Horizont universaler — aber läge darin allein das höchste Ziel, so wäre Anaximander nicht ein Anfang, sondern das Ende; denn weiter als zum Unbegrenzten kann man doch

1) Aët. III 3, 1 (Dox. 367): Ἀ. ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτὶ πάντα συμβαίνειν. Sen. Nat. Quaest. II 18: An. omnia ad spiritum retulit.

wohl nicht ausschweifen, und wenn das griechische Denken nicht den Weg der Inder, sondern eben den der Griechen gehen sollte, mußte es nach Anaximander auf Begrenzung, anschauliche Bestimmtheit, ja geradezu auf Verengerung des Horizonts ausgehen. Hatte Anaximander das nautische, hydrotechnische Interesse des Thales ins Kosmische aufgeweitet, so kehrt Anaximenes von den Sternen zur irdischen Atmosphäre zurück, und als schlechterer Kosmologe, aber besserer Physiker sieht er die Erde wieder als Platte ausgebreitet von der Luft getragen wie bei Thales vom Wasser. Auch die Sonne sieht er breit „wie ein Blatt". Die Gestirne, soweit sie ihm nicht gar kindlich am kristallenen Himmel angeschlagen scheinen, läßt er bloß in ebener Bahn um die Erde herum wandern. Nach dem Höhenblick seines Vorgängers ist so das Auge des Anaximenes wieder in horizontale Breite gerichtet, ruhiger fixierend und darin doch wohl hellenischer. Gegenüber dem orientalisch angeregten Propheten des „Unbegrenzten" steht da ein sachlicher Forscher, dessen persönliches Leben uns bis auf die dürftigen, konstruierten Daten der Chronologen völlig im Dunkel bleibt und ganz hinter seiner Prosaschrift verschwindet, die er auch nicht mehr im „poetischen" Stil [1]) Anaximanders, sondern „in einfachem natürlichen Ionisch" schrieb [2]). So ist der hellenische Prozeß der Objektivierung des Geistes zur Bildung der Wissenschaft in ihm einen Schritt weiter gegangen.

Dennoch verkennt man seinen geistigen Charakter und seine Stellung als Philosoph, wenn man in ihm nur den nüchternen Naturforscher und ruhigen Weltbeschreiber sieht. Auch in ihm schäumte der ionische Lebensdrang, der die Welt im unendlichen Wandel erfaßt und die Natur erfühlt in Einheit mit dem Seelischen und Göttlichen. Auch in diesem Physiker spricht noch ein Mystiker mit. Die

1) Vgl. oben S. 257.
2) Diog. L. II 3.

Luft ist ihm eben nicht nur Luft, sondern zugleich der Lebensodem der Seele und der göttliche Hauch, der die Welt durchwaltet. Das bekennt er in dem einzig sicheren [1]) Ausspruch, der uns von ihm erhalten ist: „So wie unsere Seele als Lufthauch uns beherrschend zusammenhält, so umfängt Hauch und Luft das ganze Weltall." Ist es nicht wieder ein schlagendes Dokument, daß die geltende Auffassung der ionischen Philosophie als bloßer Stofflehre und erster Naturforschung, als die sie doch wahrlich nicht gerade die Geschichte der Philosophie einzuleiten brauchte, in die Irre geht? Gerade dieser unpersönliche Denker spricht von „unserer Seele" und durchfühlt in Einheit mit ihr die Welt und deutet so die Welt aus der Seele, den Makrokosmos nach dem Mikrokosmos, das Objekt nach dem Subjekt, die Natur nach dem Menschen. Gerade was der blinde Naturalismus des letzten Menschenalters am ärgsten verpönte, der Anthropomorphismus, machte ihn zum Philosophen. Gerade weil der Grieche den Menschen hervorstellte, lernte und lehrte er die Welt verstehen. Denn die Welt, die der Mensch nur dumpf als äußere Macht vor sich hat und nicht zu sich selbst in Beziehung bringt, nicht wirklich durchlebt, bleibt ihm ewig fremd und unerkannt. Anaximenes fühlt sein Leben, fühlt, daß er lebt, solange er Seele und Odem hat. In sich selbst erlebt, erfaßt er die Einheit von Seele und Hauch und damit die Einheit von Seele und Welt. Denn der Hauch, der ihn belebt, durchzieht als Luft auch die Welt. In der Luft faßt Anaximenes zugleich die Seele der Welt und den Weltstoff der Seele. Den bloßen Naturstoff hätte er einfacher haben können; aber er wählt gerade einen möglichst unstofflichen Stoff, um ihn der Seele nahezubringen, und er hat wie die Seele als luftartig [2]),

1) Nur Reinhardt (Parmenides S. 175) verwirft es ohne nähere Begründung in merkwürdiger Fremdheit gegen naive Spekulation. Vgl. dagegen Nestle bei Zeller 319, 1.

2) Diels VS I 3 A Nr. 23.

so die Luft als unsichtbar [1]), ja vielleicht ausdrücklich als „beinahe unkörperlich“ [2]) betont. Er sucht eben nicht den bloß materiellen Weltgrund, den Urstoff überhaupt, sondern das Materielle, das zugleich die Seele, den Stoff, der zugleich die Kraft veranschaulicht. Er fühlt seine Seele eins mit der Lebenskraft, die ihm wie den Denkern der lebensvollen Renaissance [3]) als göttlicher Hauch, eben als Weltseele die Welt durchströmt. Sie ist die göttliche Urmacht, aus der „Götter und göttliche Wesen entstehen“, von denen wieder „das Uebrige abstamme“ [4]).

In diesem mystischen und genealogischen Vitalismus spüren wir noch den Zusammenhang mit der Göttergeburten verkündenden kosmogonischen Dichtung und mit ähnlichen Lehren bei Anaximander wie mit Thales, dem alles beseelt und alles „voller Götter“ ist, d. h. voller Lebenskräfte. Ueber die theogonische Dichtung aber erheben sich diese Denker schon durch die bewußte Konzentration des Weltbildes, die in der Blütezeit der Weltherrscher und Tyrannen auch eine theoretische Weltmonarchie aufstellt. Wie von Thales das Wasser, von Anaximander ausdrücklich mit dem Namen ἀρχή das Unbegrenzte, so wird von Anaximenes die Luft gleichsam als Weltherrscher proklamiert, als das „eine“ Prinzip [5]), das den ganzen Kosmos umfängt, wie unsere Seele uns „beherrschend“ zusammen-

---

1) Hippol. Refut. I 7. Diels a. a. O.

2) A. konnte wohl ebenso die in Frg. 3 D überlieferte Wendung ἐγγὺς τοῦ ἀσωμάτου für sein Prinzip gebraucht haben, wie Heraklit das seine ἀσωματώτατον nannte (Arist. de an. 425 a); ich sehe daher keinen Anlaß, jenes Frg. für unecht zu erklären, das im Uebrigen den andern Zeugnissen parallel geht (s. das Folgende).

3) Vgl. Urspr. d. Naturphilos. S. 133.

4) Hippol. Ref. I 7, 1. Augustin de civ. d. VIII 2. Daß diese Götter Weltkörper sind, ist jetzt allgemeine Annahme. Vgl. Nestle (Zeller) 329.

5) wie es bei Theophrast heißt (Diels ib. 18, 5).

hält [1]). Daß er dabei die Luft als „unsern" „unablässigen" Lebensquell reich und unbegrenzt genannt habe [2]), ist sehr glaubhaft, da es wie eine Fortsetzung jenes ersten Fragments und allgemein wie eine Fortsetzung der Lehre Anaximanders klingt, dessen Prinzip eben von seinem Nachfolger als Prädikat festgehalten wird.

Der Zusammenhang der ionischen Schule ist dabei gewahrt und geklärt, sobald man nur als ihren Grundzug das unendliche Lebensgefühl erfaßt. Alles ist lebendig, alles in Wandel und Bewegung, in unablässigem Strom. Alles ist Wasser: so veranschaulicht es Thales. Aber was ists, das da so unablässig flutet? fragt Anaximander weiter und antwortet: nur das Unbegrenzte kann es sein, kann sich in diesem Werdensstrom nicht erschöpfen. Wie aber geschieht diese grenzenlose Wandlung? fragt Anaximenes. Denn nachdem Thales den Lebensprozeß als Tatsache, sein „Daß" und Anaximander sein „Was" festgestellt haben, muß er in seinem „Wie" bestimmt werden. Das Urprinzip bleibt also bei Anaximenes wie bei seinem Vorgänger unbegrenzt [3]) und der Grund ewiger Bewegung und unendlicher Wandlung [4]), aus dem in „unzähligen Welten" alles Werden in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft hervorgeht [5]). So ist nun alles wie bei Anaximander, und noch halborientalisch waltet der mystisch despotische Drang grenzenloser Herrschaft, universaler Expansion, unendlicher Metamorphose. Einen Fortschritt über den Vorgänger hinaus gewinnt Anaximenes nur, indem er das Unbegrenzte in seinem Wandlungsprozeß näher zu bestimmen, klarer zu verdeutlichen, leise hellenisch zu formen sucht. Gewiß ist die Luft noch so unplastisch wie möglich und, wie

1) *συγκρατεῖ* Frg. 1.
2) In jenem wohl zu Unrecht bestrittenen Frg. 3.
3) Vgl. Diels VS I 3 A Nr. 1. 5. 6. 7. 10.
4) Vgl. VS a. a. O. Nr. 5. 6. 7. 10. 11.
5) Vgl. Hippol. Ref. I 7, 1.

Anaximenes selber betont [1]), gerade als solche unsichtbar, und doch macht sie das Prinzip Anaximanders erst für die Vorstellung faßbar. Die Luft zeigt, wie das Unbegrenzte unendliche Expansion, unendliche Bewegtheit und unendliche Wandlungsfähigkeit und zugleich eine Indifferenz, an der gerade die Urdifferenzen Anaximanders als warme, kalte und feuchte Luft spürbar werden [2]), kurz, sie leistet genau dasselbe wie das anaximandrische Prinzip und gibt ihm doch zugleich ein reales Substrat, eine objektivere Existenz.

Aber nicht nur das Unbegrenzte selbst, auch seine Wandlungen erlöst Anaximenes aus der Dumpfheit des Gefühls. Der Zug zur Bestimmtheit, der schon bei dem älteren Denker aus der Indifferenz des Unbegrenzten die Scheidungen hervortreibt, wirkt bei Anaximenes kräftiger fort, der nun die Gegensätze statt in der dunklen noch halbtheogonischen Ausscheidung substantieller Wesenheiten (des Warmen und des Kalten) in den klaren Prozessen der Verdünnung und Verdichtung hervortreten läßt. Dabei aber haben wir wieder ein naives Zeugnis, wie auch Anaximenes noch aus persönlichem Erleben erst den Uebergang zu objektiver Anschaulichkeit findet. Denn Frg. 1 D erzählt, wie er dazu kam, die Gegensätze des Warmen und Kalten in solche der Dehnung und Pressung umzusetzen: wenn wir mit geöffnetem Munde hauchen, stoßen wir warme Luft aus, wenn mit geschlossenen Lippen, kalte. So sind die anaximandrischen Gegensätze bloßer Empfindung (des Warmen und Kalten) in solche der Anschauung umgeschaltet. Der hellenische Plastiker ist erwacht, der nun den Menschen in verschiedener Mundhaltung vor Augen hat.

Diesen plastischen Sinn interessiert weniger der Prozeß der Luftverdünnung zum Feuer der Gestirne als die Verdichtung, die Anaximenes mit sichtlicher Freude an ihren

1) Hippol. Ref. I 7, 2.
2) Vgl. Anaximenes selbst ib.

Steigerungen ausdrücklich bis zur Versteinerung beschreibt. Diesen Weltbildungsprozeß, in dem sich die Luft zum Wind, weiter zu Wolken, zu Wasser, zu Erde und schließlich zu Stein verdichtet, bezeichnet er als „Verfilzung“ [1]) — die gerade in Milet blühende [2]) textile Technik also liefert das Bild, und wieder zeigt sich, daß die Naturerkenntnis mit der Kultur aufsteigt, nach deren Formen eben die Natur gedeutet wird. Und Anaximenes vergleicht weiter mit technischem, ja schon leise mechanistischem Anklang die Erde mit einem Tisch, die Fixsterne mit Nägeln, die in den Kristallgewölben des Himmels befestigt sind, die andern Himmelskörper bald mit einem Mühlstein [3]), bald mit der Mütze, die um den Kopf geht. Sind diese Vergleiche auch bis zur Kindlichkeit naiv, so zeigen sie doch sichtlich das Streben nach Deutung der Welt nach dem Menschenleben und nach möglichst anschaulicher Klärung und Feststellung der Weltprozesse.

Noch ist dieser Denker ganz erfüllt vom dionysischen Rausch und Sturm des Werdens, vom fast tyrannisch gewalttätigen Drang der Wandlung, aber er sucht dieses Weltwerden möglichst anschaulich herauszuprägen. Er zeigt, wie die Gestirne aus ihren Bahnen gedrängt werden durch den Widerstand der zusammengepreßten Luft, wie durch Ausdörrung oder Regenfluten Erdspalten sich auftun und die umliegenden Massen in Erdbeben einstürzen [4]). Er zeigt, wie die verdichtete Luft als Wind gestoßen dahintreibt, wie das fallende Wasser zu Hagel gefriert oder wasserumschlossene Luft als Schnee niedergeht; er zeigt, wie der Blitz entsteht und wie die Sonnenstrahlen aus dicht gepreßter Luft den Regenbogen erzeugen, vorn rot anbrennend, hinten im Feuchten sich verdunkelnd. Und wir sehen, wie

1) VS a. a. O. Nr. 6 f.
2) Vgl. oben S. 258.
3) Vgl. Diels Dox. S. 46.
4) Vgl. Capelle a. a. O. 613.

das schaudurstige Auge des Ioniers auch bei Nacht auf Himmel und Meer gerichtet bleibt, wie ihm auch unter den Vollmondstrahlen ein leiser Regenbogen aufzuflimmern scheint, wie er nach seinem Luftwandlungsprinzip [1]) auch das Meeresleuchten deutet, das Aufblitzen der Fluten, wenn die Ruder sie teilen. Ja, Anaximenes fühlt die Weltatmen, er fühlt ihr „schlaffes" [2]), warmes Aushauchen wie den Schauer ihres Zusammenziehens, er genießt die Fülle ihrer Verwandlungen, aber seine Sehnsucht geht doch auf das Klare, Feste, Ewige. Die hellenische Plastik will des Wandels Herr werden, das hellenische Auge will über Gefühl und Empfindung siegen. Doch das geistige Auge muß es sein, das im Verschiedenen das Gemeinsame, im Wechsel das Bleibende erschaut, im dunklen Meer noch die feurige Leuchtfähigkeit, auch im Schnee noch Luft, im Hagel noch Wasser, auch im Gestirn noch Erde, kurz alles sich ineinanderwandeln sieht und alle Wandlungen als Abwandlungen der Luft auffaßt, alle in zwei Geschehenstypen als Werdensgegensätze eines Wesens zusammenzieht, alles Werden so wieder in ein Seiendes, in ein Ewiges münden läßt, aus dem es auch entspringt. Aus einer *ἀρχή* quillt „alles Werden der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft" (*τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα* [3]). So ist in diesem Prinzip das Weltleben hellenisch entzeitlicht und verbildlicht.

Für die Wissenschaft aber ist durch die Angleichung der Wandlungen zu graduellen Entfaltungsunterschieden eines Wesens die Erfassung der Aggregatzustände gewonnen und zugleich mit der Beachtung der Verdünnung und Verdichtung einer späteren Gliederung des Weltstoffes vorgearbeitet, die allerdings Anaximenes noch fernlag. Sein Geisteszug ging wie der aller Denker des 6. Jahrhunderts wesentlich

1) Vgl. Th. Gomperz, Gr. D. I 49 [3]. Ueber An.s Meteorologie s. näheres bei Gilbert, Meteor. Theorien.

2) Vgl. frg. I. 3) Hippol. Ref. I 7, 1.

auf Vereinheitlichung. In der Einheit des Stoffs suchte er gleich den andern Ioniern in Wahrheit die Kraft als den Grund der Wandlung. Oder genauer suchten sie weder das Stoffliche, das doch nicht einheitlich zu sein brauchte, noch bloß die Kraft, die doch nicht stofflich zu sein brauchte. Nein, sie suchten eben den Stoff, der die Kraft veranschaulicht. Sie suchten die Kraftfülle, die sie erlebten, im Stoff zum Niederschlag, zur Objektivation zu bringen und dadurch als Kraft zu ersparen. Und diesem Denker, der mit dem Beweglichsten, der leichtflatternden, windrauschenden Luft beginnt, siegt doch zuletzt die ruhende Erde mit dem festen Gestein, und er versteht den Himmel möglichst nach der Erde, und er läßt die Gestirne erst aus der Erde aufsteigen, gibt ihnen selber erdartigen Kern, läßt sie nur um die Erde wandern und nachts nur durch die Gebirge der Erde verdeckt werden. Man spürt es: der Wandel der Welt klärt sich ab in plastischen Formen. Die Dynamik wird Statik.

Heraklit.

Darf man den älteren milesischen Philosophen unmittelbar schon den großen Ephesier anreihen? Solche Frage der Einstellung Heraklits droht bereits alle Probleme dieser problematischsten Natur unter den Vorsokratikern aufzurollen. Düster glühend brennt uns ein Rätselauge aus diesem Denker entgegen, den schon Timon von Phlius den „Rätsler“ nannte und bei dessen Worten wir zunächst stocken und schwanken, wie sie uns anmuten, ob göttlich erhaben oder eher närrisch, tiefsinnig oder bloß eigensinnig, blendend klar oder in alle Ewigkeit unverstanden, und ob uns der Ton dieser Stimme gar wundersam fern klingt oder gar wundersam nahe berührt. Den „Dunklen“ nannten ja schon die Alten diesen Heraklit, für dessen abgründige Tiefen Sokrates einen delischen Taucher gefordert

haben soll. Heute aber urteilt Nietzsche über ihn: „wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben". Aber auch Diels darf seine Heraklitausgabe mit der Versicherung einleiten: „Herakleitos, des Dunklen Philosophie ist durchaus nicht so dunkel wie das Altertum und die Neuzeit übereinstimmend klagen. Im Gegenteil, unter den Vorsokratikern ist fast kein einziger, der so gut bekannt und erkannt wäre". Und Diels erkennt auch in ihm „unstreitig den subjektivsten und in gewissem Sinn modernsten Prosaiker des Altertums" und findet doch mit demselben Recht zugleich seinen Stil archaisch und hieratisch. Und nicht bloß diesen Stil hat man mit dem des Paulus verglichen, Justin nennt Heraklit selber einen Christen vor Christus, denselben Denker, von dem nun der Antichrist Nietzsche bekennt, er müsse in Lehren Heraklits, „in dessen Nähe" es ihm „wärmer, wohler zumute wird als irgendwo sonst", unter allen Umständen das ihm Verwandteste anerkennen, was bisher vor ihm gedacht worden sei [1]). Und gleichzeitig wird dieser Heraklit mit Bacon verglichen [2]), dem kühl rechnenden, machtstolzen Lordkanzler und mit dem heißen Revolutionär Proudhon [3]), und seine ausführlichste Monographie erhält der antike Pöbelschmäher [4]) vom geistig kühnsten Begründer der deutschen Sozialdemokratie [5]). Doch kann man in Heraklits spekulativem Absolutismus ebenso den modernen Relativismus

1) Vgl. seine Biographie (v. Elis. Förster-Nietzsche) II, 105. R. Oehler, Nietzsche und die Vorsokratiker S. 54 ff. Nestle, N. Jahrb. f. d. cl. Altert. 1912, S. 568 und mein Buch, Nietzsche und Romantik S. 294.

2) Schuster Heraklit S. 411. Gomperz, Gr. D. I. 61 [3].

3) dem er nach Th. Gomperz (Wiener Sitzber. 1866, S. 1049—1055. Gr. D. S. 64 [3]) in der Grundverfassung seines Geistes und in Doktrinen gleiche „wie ein Ei dem andern".

4) Diog. L. IX 6.

5) F. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde. 1858.

von Simmels Geldphilosophie finden und nicht minder erstaunliche Vorahnungen von Rob. Mayers Physik. Und diesen Physiker, wie ihn die Alten nennen [1]), versuchte man neuerdings ins „Licht der Mysterienidee" zu tauchen und verfolgte in seinem starken religiösen Einfluß [2]) ihn, den doch wieder Hegel so hoch in die reine Vernunft hebt, daß er jeden Satz des Heraklit in seine Logik aufgenommen haben will [3]). Bleibt er nicht ein rätselhaftes Wesen, dieser Denker, dessen Geist in den heterogensten Sphären durch die feindlichsten Köpfe der Jahrtausende spukt, der so ferne Gesten auswirft vom Herrischen und Gläubigen bis zum Ketzerischen und Revolutionären und der so in sich selbst seine größte Lehre darzustellen scheint: die Einheit der Gegensätze?

Man hat den Ephesier Heraklit äußerlich und innerlich von den milesischen Denkern abgerückt [4]). Doch der Geist Ioniens wie der Geist des 6. Jahrhunderts sind in gleicher Weise in ihm lebendig, ja er bringt sie beide erst zum letzten, gesteigertsten Ausdruck. Jünger zwar als die von ihm bereits kritisierten [5]) Begründer der beiden italischen Schulen wird er mit seiner „Blüte" nach anerkanntem Zeugnis noch ins 6. Jahrhundert gesetzt, allerdings in dessen letzten Jahre [6]), und wenn selbst seine Schrift einige Jahre später geschrieben sein sollte [7]), ja wenn in seiner ausgeprägt-

1) Diels VS 12 A 1 a. 16.

2) E. Pfleiderer, Die Philosophie des H. usw. 1886.

3) Hegel, Gesch. d. Philos. I 328. 334. Haym, Hegel S. 357 ff. Dazu hat man noch den Antipoden Hegels verglichen: s. G. Mayer, Heraklit u. Schopenhauer, 1886.

4) Am weitesten jetzt Reinhardt, Parmenides S. 202 ff.

5) Frg. 40 D.

6) Diog. L. IX 1.

7) Keinesfalls wie Zeller, Gomperz und Reinhardt annehmen, erst nach 478. Dazu müßte man nicht nur Parmenides übermäßig heraufdatieren, der sie frg. 6 schon berücksichtigt, sondern die sichersten, z. T. durch Aristoteles gestützten Zeugnisse über H. selbst über Bord werfen, nach denen seine ἀκμή in die letzte Olympiade

ten Individualität und kritischen Schärfe sich bereits das Jahrhundert der Aufklärung vernehmlich ankündigt, so wird diese persönliche Schärfe doch eben gesteigert aus der Reaktion des alten Geistes gegen den neuen, die in leidenschaftlichem Protest aus den Resten dieser Schrift heraustönt. Demokratisch und individualistisch ist dieser neue Geist; in Heraklit aber glüht noch mächtig der altionische Drang der Einheit und Herrschaft, gestärkt vom Orient, genährt von der Mystik. Stärker noch als in Milet war ja des Orients heißer Hauch spürbar in Ephesos, das der lydischen und der persischen Herrschaft unterlag, und gar die Blüte Heraklits fällt mitten in die machtvolle Regierung des Dareios, mit dem ihn eine nicht ganz unbegründete [1]) Tradition auch in Verbindung bringt. Mächtiger aber noch prangte vor dem Ephesier das Bild der großen Artemis, deren rauschender Kult den orientalischen Ursprung nie verleugnete. Und strömte nicht nach Ephesos der Hauptverkehr aus dem Innern Kleinasiens durch die nahe asische Ebene, nach der ja der ganze Erdteil benannt sein soll? Ja, der Stadt selber, in der des Hipponax bissige Verse von Lydismen strotzen, drohte die Barbarisierung [2]). Und doch war sie gerade von Attikern besiedelt, die sich um ein Heiligtum der Athena niederließen; auch die Mysterien der eleusinischen Demeter fanden dort eine Stätte, und Heraklit selber entstammte dem einstigen ephesischen Königsge-

---

des 6. Jahrh. fällt und er nur 60 Jahre alt geworden sein soll (D. L. VIII 52. IX 1. 3. Ueberweg-Prächter S. 67[11]), also spätestens 480 gestorben sein muß. Die Verbannung Hermodors durch den Demos (frg. 121), um derentwillen man die Schrift so spät ansetzt, ist auch schon vor dem Ende der Perserherrschaft möglich. Vgl. Herod. VI 43 über die ionische Demokratie vor 493 und dazu Patin, Jahrb. f. Philol. 25. 653. Diels, Parmenides S. 11 f., will Heraklits Schrift mit Recht „mindestens 490, wenn nicht früher" ansetzen; vgl. auch Burnet S. 114.

1) Vgl. Bernays, Die heraklitischen Briefe 1—3, S. 13 ff. 20 f.

2) Vgl. Wilamowitz, Kult. d. Gegenw. I 8 S. 31.

schlecht, in dem sich noch die priesterliche Aufsicht über diesen Kult und der Vorsitz bei denWettkämpfen vererbten und das sich vom attischen Heldenkönig Kodros herleitete. Orient und Okzident umstanden so die Wiege des Ephesiers und warben um seine Seele. Zwei Welten rangen in seiner Brust, und erst aus der Reibung der Gegensätze entsprang der Feuergeist dieses denkenden Kämpfers, der an der Wende der Zeiten und Räume steht, zwischen zwei Jahrhunderten schwebend wie zwischen zwei Erdteilen, und dessen „Blüte" nicht zufällig zusammentrifft mit dem ionischen Aufstand, mit jenem ersten historischen Ringkampf zwischen Hellas und dem Orient.

Es heißt, daß er die Einladung nach Athen ablehnte wie die an den Perserhof [1]), daß er die Priesterwürde des Basileus seinem Bruder abtrat und daß er den Tyrannen Melankomas zur Niederlegung seiner Herrschaft bestimmt habe. So konnte er Tyrannenfreundschaft genießen und am Sultanshof schwelgen, konnte Hierarch und König heißen, er aber zog es vor, einsam als Weiser zu leben. Doch nur die äußeren Würden wies er ab, den heiligen Ton aber wie den Tyrannentrotz und den Königsstolz hielt er fest; sein Geist blieb doch auf dem Throne, und ein Altar flammte weiter in seiner Seele. Als eine höchste Vergeistigung der Herrschaft und als eine Vernunftprophetie offenbart sich seine Lehre. Ob es nun äußerlich wahr ist oder nicht, daß er sich aus der Stadt hinauf ins Artemisheiligtum zurückzog und dort seine Schrift als ein Mysterium niederlegte [2]), innerlich ist es wahr. Denn diese Schrift tönt weltverachtend aus einsamer Höhe, tönt wie vom Heiligtum her als ein dauerndes Orakel, tönt aus mystischem Dunkel überlaut hervorgestoßen, in ekstatischer Leidenschaft, in gebieterischen, abgerissenen Worten gleich Pythiasprüchen. „Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes, Ungeschminktes, Ungesalbtes kündet, dringt mit ihrer Stimme

1) D. L. IX 14 f. 2) D. L. IX 3. 6.

über tausend Jahre kraft des Gottes in ihr“ [1]). Er selber der wahrhaft michelangeleske Denker fühlt sich als diese Sibylle, deren Stimme durch tausend und tausend Jahre dröhnt und noch in den Denkern der Gegenwart so vielfältiges Echo weckt. Man hat bereits den Einfluß der Orphik auf Heraklit bemerkt [2]); aber es ist mehr als äußere Anregung und doch nicht sein ganzes Wesen [3]). Heraklit ist selber ein orphischer Geist, der aber sich selbst überwindet. Er weiß, daß er mystisch ist, und dieses Bewußtsein hebt ihn bereits über die Mystik selber hinaus. Er weiß, daß sein Mund rast, und das Zeitalter der *μανία* schäumt in ihm fort, und der Gott der Weissagung, die der Weisheit voran fliegt, der hellenische Apollon, an den schon der erste altionische Denker anknüpft [4]), ist auch das Vorbild des letzten. „Der Herr, dem das Orakel zu Delphi gehört, spricht nicht oder birgt nicht, sondern er deutet an“ [5]). Dieser Heraklit lebt noch nicht in hellenischer Klarheit, und nicht mehr im heiligen Nebel des Orients, sondern beide mischen sich wie in den Sibyllen der Levante in diesem dämmernden Geiste wieder zur Einheit der Gegensätze. Ist es doch, als ob aus den unendlichen mystischen Tiefen des Morgenlandes der Geist der Menschheit durch die Stimme Heraklits gewaltsam zur hellenischen Klärung und Formung im Worte drängt.

Wie grelle Blitze aus dunklen Wolken brechen seine Sprüche hervor, und abgerissen sind sie nicht bloß erhalten, sondern wohl schon entstanden [6]). Er will er-

1) Frg. 92 D.

2) Vgl. Nestle, Philol. 64 S. 367 ff., auch Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. II 91 und seine Anmerkungen zu den Heraklitfragmenten, in denen er z. B. Frg. 63. 84. 125 Mysterienspuren findet.

3) wie Pfleiderer a. a. O. will.

4) Vgl. oben S. 249. 5) Frg. 92 D.

6) Vgl. Diels, Herakleit. p. XIII [2], der sie treffend mit Nietzsches Aphorismen vergleicht. Damit vertragen sich wie bei Nietzsche auch längere Erörterungen, wie sie Lortzing (Berl. Philol. Wochenschr.

leuchten und zugleich verhüllen. Er drängt zum „Worte", zur Offenbarung, ja zur Predigt und hält doch zugleich das profanum volgus fern vom Mysterium seiner Weisheit, und so heißt er zugleich der „Rätsler" und der „Pöbelschmäher". Er findet, daß „die Natur sich zu verbergen liebt" und daß die Weisheit von allem abgesondert sei [1]). Und er klagt immer und immer wieder, daß die Menschen das Wort nicht verstehen, daß sie weder zu hören noch zu reden wissen, daß sie unwissend das Nächstliegende nicht kennen, wie Taube und Schlafende sind und daß ihren Barbarenseelen auch Augen und Ohren nichts nützen, und er schilt der Menschen Gedanken Kinderspiele und schilt die Toren, die bei jedem Worte stutzig werden, die sich am Kot ergötzen, wie Tiere sich vollfressen, wie Hunde jeden anbellen, den sie nicht kennen, und er schilt die Esel, die Stroh dem Golde vorziehn, die Ochsen, die glücklich sind, wenn sie Erbsen zum Fraße finden, die Säue, die sich im Kote baden usw. [2]). Er schilt wie alle gotterfüllten Prediger vom erhabenen Stil der Propheten bis zum derben der Kapuziner in jenem Ton, der in allen religiös aufgewühlten Zeiten wiederklingt [3]), und als Prediger in der Wüste

1903) durch Verbindungspartikeln in H.s Fragmenten erweist. Die Aphoristik taugt nun einmal für Gährungszeiten, in denen sich eine Systematik vorbereitet. Siehe Lichtenberg und Platner neben Kant! Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Misch, Gesch. d. Autobiogr. I 66 ff. über Heraklits Stil als Spiegel seiner Persönlichkeit.

1) Frg. 108. 123 Diels.

2) Frg. 1 f. 4. 13. 17. 19. 34. 37. 51. 57. 72 f. 86 f. 97. 104. 107.

3) Wie H. selbst am Ende der Antike als Sittenprediger und religiöser Polemiker in seinen Briefen wiedererweckt wird (Vgl. Bernays, heraklit. Briefe S. 114). Aber auch nach Jahrtausenden klingt unbewußt die Erweckungspredigt des Sektierers in Ton und Bildern auffallend an Worte Heraklits an wie etwa beim Lollhard in Zschokkes Freihof von Aarau: „Werfet ab die Banden des Schlafes. Leget ab eure abgöttische Schätzung der steinernen Altäre und Tempel, der gelehrten und verkehrten Pfaffen und ihrer Baalslehren. Schauet auf zur Sonne und den Sternen, dort sind die wahren ewigen

beginnt er die Reihe der einsamen Kämpfer unter de Denkern, der großen Verachtenden, deren letzten wir i Nietzsche erlebten.

Ein Seher, ein Dichter und ein Herrsche leben noch in Heraklit, halten den werdenden Denker um schlungen und tragen ihn auf ihren Schwingen empor — wie einen Nietzsche, in dem die Philosophie wieder au Ohnmacht heraufdämmert, und gleich Nietzsche zieht e im „Pathos der Distanz" einen mystischen Kreis von Bilder um sich, gleich Nietzsche peitscht er mit aphoristische Schlägen als bewußter Paradoxist die große Meng und ihre Einbildungen und all ihre geltenden Autoritäte von Homer an — nur einen Bias läßt er gelten, vielleich weil er den Ausspruch tat, daß die meisten schlecht sin und nur wenige gut. Ja, Heraklit fühlt sich als Persönlich keit, die sich der rings umdrängenden Masse entwindet und fühlt sich im Kampfe mit dem ganzen Zeitgeist Wohl der vierte Teil der mindestens 125 Fragmente is polemisch gespitzt und gleicht geschleuderten Blitzen un Donnerkeilen. Wie in heiligem Feuer schlägt dieser Denke nach allen Seiten um sich und am heftigsten gegen sein Nächsten. Selber aus ephesischem Herrschergeschlech und ein Staatsmannskopf, der das Volk mahnt für das Ge setz wie um seine Mauer zu kämpfen, lehnt er doch die hei mische Politik verächtlich ab und fordert die Ephesier au sich allesamt aufzuhängen und die Stadt den Kindern zu überlassen. Selber von altpriesterlichem Stamme und tief mystisch bewegt, ja berauscht, droht er doch den hei ligen Schwärmern grause Strafe an, schilt er die gefeierten

Lichter. — Werfet ab das Joch eurer Vorurteile, eurer Einbildungen — Eure Ohren sind noch nicht gemacht zum Hören, eure Auge noch nicht zum Sehen, darum wisset ihr nicht, wer ihr seid und wo ihr seid. — Eure Wege sind überall Wege des Wahns. — Ihr habe euer Gesetz gestellt über Gottes Gesetz, eure Ordnung über die Ordnung der Natur." So soll die „unmündige Menschheit zur Mündigkeit" geführt werden.

Mysterien unheilig, die Dionysosprozessionen schamlos, die heiligen Reinigungen schmutzig, findet er in rechter Weise gebrachte Opfer gar selten und vergleicht das Anbeten der Götterstatuen einem Geschwätz mit Wänden. Selber ein wahrhafter Dichtergeist schlägt er auf die Dichter als unverläßliche Zeugen und als Lügenschmiede und Verführer der Menge, schilt er Homer wie Hesiod unwissend, will er Homer wie Archilochos aus der Arena peitschen. Selber ein Denker und Forscher schmäht er die Weisheit eines Pythagoras wie eines Hekataios. Kein Zweifel, Heraklit liebte den Streit um des Streites willen, und ein Kampfesdrang loderte in dieser Feuerseele wie kaum je in einer Menschenbrust. Und doch ist es kein blindes Umsichschlagen, sondern ein sinnvoller, klar gerichteter Kampf, ein notwendiges Ringen, ein kritisches Herausringen der jungen Philosophie aus der Vermischung, ja der ursprünglichen Einheit mit Politik, Religion und Poesie, und darum ein Kampf nach all diesen Richtungen, ein Herausringen der Philosophie auch aus der Wissenschaft, ja der einen Philosophie unter den anderen. Denn erst die Selbständigkeit macht den Denker. Heraklits Kampfeseifer ist so keine persönliche Marotte, sondern die Entfaltung des kritischen Prozesses, in dem sich das Denken selber heraufbildet.

Dieser Kampfeseifer schürte wohl den kritisch dialektischen Geist des 5. Jahrhunderts, aber er selber flammt noch aus dem absolutistischen Geiste des 6. Jahrhunderts. Denn was ist der Grundzug all jener heraklitischen Polemik? Es ist in Wahrheit der Kampf der höheren lebendigen Einheit gegen die sinnliche Vielheit, die blöde und starre Masse. Heraklits Aristokratismus ist wie der Nietzsches ein Trieb der Wertung, der ganz in der Höhenskala lebt, beständig die Wage ansetzt, heraufhebt, hinabstößt [1]):

1) Auch seine Substantiva sind vornehmlich Prädikate, Bilder für Wert und Unwert: Gott, König, Glanz, Gold, Kot, Kehricht, Mist, Stroh, Spreu, Spiel, Kinder, Tiere usw.

er faßt nicht die Dinge in ihrer wirklichen Kontur, er ver
flüssigt sie zu Licht oder Schatten, er sieht nicht, er wertet
zumal die Menschen entwertet er zu Tauben und Schlafenden
zu Kindern und Tieren — eben weil sie selber nicht zu werten
verstehen, weil sie im niederen Sinnlichen, in Staub und Ko
hängen bleiben und Stroh für Gold nehmen, während die
Besten *eins* allem andern vorziehen. Denn er will das
Eine und den Einen. Die Ephesier aber, die wertblinden
verbannen ihren besten Mann, indem sie sagen: „wir wollen
keinen Besten". Doch „*einer* gilt mir zehntausend, wenn
er der beste ist", und „Gesetz heißt auch dem Rate eines
einzigen folgen" — solche Worte hält Heraklit offenbar
der Demokratie entgegen, die seinen Freund Hermodor ver-
jagte und gegen diesen berufenen Führer als drohenden
Tyrannen wohl ihren Nomos ausspielte. So ist es der *mo-
narchische* Sinn, der im Königssproß Heraklit geistig
fortwirkte, im Zeitalter der Tyrannen und Diktatoren unter
dem Szepter des Dareios sich gegen den Sieg der Demokratie
stemmte und nur dem Besten absolute Gewalt zuspricht.
Und nun entladet sich der gehemmte praktische Herrschafts-
drang vergeistigt in einer theoretischen Weltmonarchie.
Heraklit, der politisch Enttäuschte, sucht nun den König
des Alls, sucht das Eine, Beste, Höchste an Wert als das
Absolute, und sein Einheitsdrang ist ein Umfassungsdrang,
ist ein stürmischer Zug ins Universale. Er kann sich nicht
genugtun in der Krönung des „allen Gemeinsamen", in der
Verkündung, daß alles eins und die Welt dieselbe für alle
ist, daß die Weisheit in Einem liegt und Eins das allein
Weise ist, daß alles von Einem bestimmt, beherrscht, ge-
steuert, gepeitscht wird [1]). Man zähle nur in dieser abso-
lutistischen Sprache die *πᾶς* und *πάντα*, *μόνος*, *ὁκόσα*
u. dgl. Selbst der Krieg heißt der „König von allem", nicht
weil er scheidet, sondern weil er wertet: Götter über Men-

1) Frg. 1. 11. 30. 32. 41. 50. 64. 67. 113 f.

schen, Freie über Sklaven hebt [1]). So ists der politische Absolutismus, der in der Herrschaftsgewalt des heraklitischen Weltprinzips ins All ausatmet, im Universalen sich reinigt.

Doch wie der ephesische Basileus zum Weihepriester ward, so ist es zugleich die religiöse Mystik, die in diesem Prinzip der Alleinheit ihren Ausklang findet. Denn oft und laut genug hat Heraklit das herrschende Alleine als Gottheit angesprochen. Und wie im Politischen kämpft er auch im Religiösen als Absolutist gegen das Sondergetriebe der Leute. In absoluter Steigerung hebt er die Gottheit hoch empor über die Menschen, die dagegen absinken zu unverständigen Kindern, ja zu Affen [2]). Und die Gottheit ist das Eine, Umfassende gegenüber allen Sonderungen der Menschen, deren Gesetze doch alle aus dem einen göttlichen stammen [3]), deren Scheidungen von Recht und Unrecht dahinfallen vor Gott, bei dem alles recht ist; denn Gott ist die Einheit aller Gegensätze [4]). Er ist die Einheit von Dionysos und Hades [5]), und darum werden die Mysterien von den Menschen falsch gefeiert. Er ist die Einheit von Nacht und Tag, und davon hatte Hesiod, den doch die Menge als Lehrer preist, noch keine Ahnung, da er beide als Mutter und Kind unvereinbar trennt [6]). Und Gott ist überhaupt die Einheit all jener Gegensätze, in deren Streit erst die Welt sich entfalten kann, und darum verkennt wieder Homer die Welt, aus der er den Streit wegwünscht [7]). Und Gott ist die vernunftvolle Weltordnung, die alles durchdringt, daß auch das Böse zum Guten wird. Und darum lügen Homer und Hesiod und Archilochos [8]), daß Zeus

1) Frg. 53. 2) Frg. 78 f. 83.
3) Frg. 114. 4) Frg. 15. 32. 67. 102. 5) Frg. 15.
6) Frg. 57, vgl. Hes. Theog. 124. 751 und dazu Nestle, Philol. 67. 534.
7) Diels VS 12 A 22.
8) Vgl. dazu Th. Gomperz, Wiener Sitzber. 1886. 998.

abwechselnd gute und schlimme Tage den Menschen sende, und ihr Sinn und ihre Erfahrung vom Geschick des Tages abhängen; nein, ein Tag ist wie der andere, und die Menschen verstehen nicht einmal, was sie Tag für Tag erleben [1]). Ja, Gott waltet als lebendige Wesenseinheit, und darum sind auch die Gebete der Menschen zu den Götterbildern leer an die Wand gesprochen [2]).

So streitet Heraklit gegen den Kult, gegen die Plastik, gegen die Poesie der Griechen wie gegen ihre Politik, weil sie in Staat und Religion, in Bild und Phantasie die Vielheit statt der Einheit ausgestalten. Streitet er damit nicht gegen das Wesen von Hellas aus dem politischen und religiösen Absolutismus des Orients heraus? Und gewiß, wem nicht aus den Sprüchen Heraklits der hohe Atem des Weltbeherrschers und noch mehr des Propheten entgegenweht, der hat seines Geistes keinen Hauch verspürt. Und doch bietet er gerade am reinsten das lehrreiche Schauspiel, wie sich der Herrscherwille und das Gottesgefühl *abklären* am hellenischen *Denken*. Wohl glüht seine Seele von prophetischem Feuer und wirft schwärmende Bilder in Fülle auf; wohl hält er mit erhabener Gebärde die Herrscherhand ausgestreckt über die Dinge der Welt, denen er ein beständiges „Sollen" und „Müssen" auferlegt [3]). Wohl schilt er in zorniger Predigt die Menschen, aber er schilt viel weniger ihre Moral als ihren Intellekt. Unerschöpflich ist er in Klagen über den Unverstand der Menschen, die so unwissend sind, so arg sich täuschen lassen, so gar nicht zu hören verstehen, und vergleicht sie darum mit Tauben, Schlafenden, Rasenden, Kindern und Tieren, kurz mit allem intellektuell Minderwertigem [4]). Er zeigt auch immer wieder auf Törichte,

1) Frg. 17. 72. 106.

2) Frg. 5.

3) Man zähle die δεῖ, χρή etc. in den Fragmenten!

4) Vgl. namentlich Frg. 1. 5. 17. 19. 27. 34. 51. 56. 70. 72 f. 73 f. 83. 102. 104. 108.

Trügerische, Trunkene, Vergeßliche, Urteilslose [1]), weist auf die Schwierigkeit der Erkenntnis und heißt den Unverstand sich verbergen [2]). Er kritisiert die Dichter, gerade weil er sie nicht als Dichter, sondern rationalistisch als Konkurrenten in der Erkenntnis versteht, Homer als Weisen und Astrologen, Hesiod als „Lehrer" der Menge, die selber wieder Lehrer ist [3]). Er fordert Wissen und Wahrheit, sucht das „Weise" und preist fast schon sokratisch die Sophrosyne als höchste Tugend [4]), und er verkündet den Logos, auf den man hören solle [5]).

Aber was ist dieser Logos, worin besteht all diese neugeborene Intellektualität, die bei ihm so beständig, so bewußt und so leidenschaftlich durchbricht? Er sagt es deutlich genug: Das Vernünftige ist eben das „allen Gemeinsame", das Universale. „Gemeinsam ist allen das Denken. Die mit Vernunft sprechen, müssen am allen Gemeinsamen festhalten." „Alle Menschen haben Anteil am Denken." „Darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Doch statt in der Gemeinschaft des Logos leben die Menschen, als hätten sie eine besondere Vernunft", und sie entzweien sich mit diesem Logos, der doch ihr Leben durchzieht, und stehn so fremd vor dem, was ihnen jeder Tag vor Augen bringt. So gleichen sie Schlafenden, die ja in ihrer besondern Traumwelt leben, während die Wachenden eine gemeinsame Welt umspannt [6]). In alledem wird deutlich, daß Heraklit sich als Denker fühlt, weil er das Allgemeine sucht. So spricht er ahnungsvoll aus, was Aristoteles, Spinoza und Kant lehren, was alle Philosophie lehren muß, wenn sie das Denken austrägt zur Selbsterkenntnis: Das Denken

1) Frg. 28. 71. 75. 87. 117.
2) Frg. 47. 86. 95. 109.
3) Frg. 40. 56. 104 f.
4) Frg. 32. 35. 41. 80. 108. 112. 118.
5) Frg. 1 f. 50. 72.
6) Frg. 2. 30. 72. 89. 113 f. 116.

erfaßt das Allgültige, und die Vernunft ist das Gemeingut der Menschen. So kämpft er gegen die Einbildung einer Sondervernunft, gegen allen Partikularismus des Geistes, gegen jenen Individualismus, in dem fernerhin Hellas und damals schon Ionien sich erschöpfte, gegen alle Macht der Besonderung, der Vielheitsgeltung in Politik und Religion, in der buntgestaltigen Religion und Kunst und schließlich auch in der Wissenschaft und Philosophie. Denn was ist's, das er dem Forscher Hekataios wie den Denkern Pythagoras und Xenophanes vorwirft? Vielwisserei [1]). Demgegenüber sucht er mit aller Kraft das Eine, Allgemeine, Universale, das aber nur geistig, eben nur im Denken erfaßt wird.

Wohl ist er Hellene genug, um sich der Welt beschaulich hinzugeben und das Auge offen zu halten für die Vielheit der Gestalten in der Fülle des Sinnlichen. Ja, er wird erst zum Denker, weil er an ihr selber kritisch wird, weil er die große Krisis auskämpft, den Agon der in ihm so machtvollen, göttlichen Einheit mit der titanischen Vielheit, die er so laut und voll erlebt und erleben will. Er ertränkt nicht die Vielheit als leeren Schaum in der Einheit, nein, er lehrt in der Einheit, mit der Einheit die Vielheit [2]). Er schätzt auch die vielfache, die sinnliche Erfahrung und echt hellenisch zumal die Sichtbarkeit [3]); höher aber und sicherer gilt ihm das Unsichtbare, und Augen und Ohren bleiben ihm üble Zeugen, wenn die Seele „barbarisch" ist [4]). Er aber nimmt die Welt in seine offene Seele und bringt sie in sich zur Einheit und Ganzheit und faßt sie dadurch erst als Allheit, als Welt. Und das Weltgefühl mit seiner ungeheuren Gewalt erfüllt ihm die Seele und droht ihm die Brust zu sprengen; er, der Einzel-

1) Frg. 40. Vgl. auch Frg. 129, dessen Verwerfung mir (mit Burnet S. 117, 3) zu wenig begründet scheint.

2) Vgl. Plat. Soph. 242 D.

3) Frg. 35. 55. 101 a.

4) Frg. 44. 54. 56. 107.

mensch im Einzelstaat, ragt hinein in einen universalen Horizont, fühlt sich in der Gemeinschaft des größten Allgemeinen, der unendlichen Natur, fühlt den ganzen Himmel über sich und den Allgott in seinem Herzen. Denn sein Gott ist der Weltgott wie sein Staat der Weltstaat, und er spricht auch nicht von Ephesiern oder Hellenen, er spricht nur von „Menschen". Was sind gegen solche Perspektive alle Weltreiche Asiens! Der ganze äußerliche Universalismus des Orients lebt hier innerlich in der Seele eines Menschen, der alles in der Allgemeinheit seines Denkens zur Einheit zusammenschließt. Doch dies ist eben das Wunder Heraklits: sein Denken entfloh nicht dem Leben, versank nicht schwindsüchtig im indischen Nebel der Einheit, verblaßte nicht im kahlen Schema des Allgemeinen, erkaltete nicht in der Sachlichkeit. Er lebte ganz für das Allgemeine und Objektive und war doch der individuellste, subjektivste Geist, glühend von Eigenwillen, strotzend von persönlichem Leben, das eben in seinem Ueberreichtum beständig die individuellen Schranken sprengte und sich ausspannte, ausklärte ins Allgemeine. So ward sein Denken nur der Horizont seines Lebens, der Goldrand gleichsam, der diese flutende Fülle einfaßte und überlichtete.

Ein trotziger Universalgeist, denkend für alle und doch streitend gegen alle, doch eben weil sie zu kärglich und kleinlich und nicht umfassend genug denken und nicht sehen, daß die Weisheit „abgesondert ist von allen", weil sie absolut ist. So steht er da, der „auf niemanden hörte", sondern nur „sich selbst suchen und aus sich selbst" schöpfen wollte [1]), so steht er da mit seiner „abgesonderten" Weisheit, protestierend gegen alle, und nun, gram den Zeitgenossen wie den Landsgenossen, gram auch den Geistesgenossen, zieht er sich zurück ins Heiligtum, und die Legende will wissen, daß er von Kräutern und Früchten sich nährte — der erste Weltflüchtige des Abendlandes, der Vater der

1) Diog. L. IX 5.

Mönche und einsamen Geister bis zu den weltgrollenden Pessimisten. Den Melancholiker nannten ihn die Alten und den weinenden Philosophen [1]). Aber Heraklit war alles eher als sentimental, war weltgrollend und flüchtig gewiß nicht aus Schwäche, sondern aus Ueberstärke der Seele, die aus der drückenden Enge des Massenlebens ausbrechen mußte, war ein Kämpfer, tobend von Leidenschaft. Die schwärmende Glut des Orients stand hinter ihm und vor ihm der hellenische Kampfplatz, und mit wilder, noch halb orientalischer Leidenschaft stürzt er sich in den Agon, aus dem er Homer herauspeitschen will, aus dem es ihn selber emporreißt über alles Menschenwesen zur Bergeshöhe, die ihm wie Nietzsche zur Geisteshöhe ward. Und dort im Angesicht der Natur konnte er die Herrschermacht auftun, die ihm das kleine Menschenleben versagte, das die Reichsherrschaft dem Perser gab und die Stadtherrschaft dem Pöbel. Und nun ward seinem Einheit suchenden Geist die Natur zur Egeria, zur Sibylle, und was sagte sie ihm?

Was sie allen ionischen Geistern sagte von Thales an, den er als ersten Himmelsforscher anerkennt (Frg. 38). Während er Pythagoras und Xenophanes, die Begründer der italischen Schulen bekämpft [2]), verschont seine Allerweltskritik die milesischen Denker, weil er ihnen folgt, weil er ihr Lebensgefühl teilt und nur zur höchsten Steigerung bringt. Auch er drängt sein Welterleben in die Einheit eines Prinzips zusammen; auch er sucht dafür als Hellene eine Anschauung, eine objektive Form, nicht etwa ein bloßes Symbol. Auch ihm ist diese Welt unendliches Leben als unerschöpflicher Wandel und Kampf, doch bei ihm

1) indem sie wohl das ἀγέλαστα seiner Prophetie Frg. 92 zur dauernden Stimmung überspannten.

2) Pythagoras wohl nicht nur Frg. 40, sondern auch 81 und 129, das nicht notwendig ihn als Schriftsteller kritisiert, sondern als Mann der κακοτεχνίη (wie in 81 der Rhetorik), eben als Praktiker.

ist alles aufs äußerste aufgetrieben. Das Leben steigert seine Bewegtheit bei ihm zum wahren Wirbelsturm, zum wilden Orkan und glühenden Vulkan, die Wandlung rast ihm bis zum Extrem und das heißt bis zum Umschlag aller Dinge ins Gegenteil, das Ringen der Gegensätze, das Gewalttätige, das Anaximander noch düsteren Tones beklagt, wird von ihm triumphierend emporgehoben zur Schöpfermacht der Welt: der Krieg der Vater und König der Dinge! Wahrlich, für solches Weltwesen genügte nicht mehr die Veranschaulichung im schaukelnden Wasser des Thales noch in der fächelnden Luft des Anaximenes, nein, der lebendige Wandel und Kampf wogte hoch hinaus über alles irdische Fluten, über alles Wehen der Winde und flammte bis zu den Gestirnen empor. Und so kommt es heraus: „Feuer ist die Welt, ewig lebendiges Feuer" — so fordert Heraklit [1]), und die besten Zeugen, Aristoteles samt Simplicius bestätigen (wie schon Zeller gesehen), daß sich ihm erst aus der Lebendigkeit der Welt ihre Feuernatur ergab, nicht umgekehrt. Er wählte das Feuer zum Prinzip, wie Anaximenes die Luft und Anaximander sein Apeiron als das ewig Bewegliche, ewig Leben Entfaltende. Im Prinzip des Feuers, das noch beweglicher, noch lebendiger ist als Wasser und Luft, bringt so Heraklit die ionische Weltanschauung vom unendlichen Lebenswandel zum höchsten Ausdruck und zur letzten Konsequenz.

Auch ihm ist dabei das Feuer nicht nur ein Bild der Welt, sondern der wirkliche Weltstoff, aber auch er hat im Feuer nicht einfach den Weltstoff gesucht, sondern eben den Stoff, in dem die Lebenskraft der Welt am anschaulichsten wird. So bleibt er nicht religiöser Symbolist, sondern wird zu einem Physiker, der Rob. Mayers Lehre von der Einheit der Kraft in allem Wechsel ihrer Erscheinungen und von der Umsetzung der Wärme in Bewegung vorwegnimmt. Und öfter glaubt man bei Rob. Mayer (trotz seiner Trennung von Kraft und Stoff) einen modernen Herakliteer zu hören.

1) Frg. 30.

So heißt es bei ihm: „Es gibt in Wahrheit nur eine einzige Kraft. In ewigem Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur." „Ruhe ist Nacht und Tod, Bewegung gibt Licht und Leben." Und Schiller wird gelobt, daß er die Freude einen Götterfunken, und Goethe, daß er das Leben eine holde Flamme nennt. Und Wärme soll mit allen kraftbegabten Materien verwandt sein, und Licht, diese „beweglichste aller Kräfte", wird „in starre Form umgewandelt" in Pflanzen aufgespeichert, so daß in dem Stoffwechsel, durch den wir fortbestehen, unsere eigentliche Speise das Sonnenlicht ist. Ja, Rob. Mayer weist erst recht heraklitisch hin auf die Wortverwandtschaft von lux und Logos und ist zuletzt auch gleich Heraklit durchdrungen von einer Weltordnung, in der bei allem Wechsel der Erscheinungen sich die Gegensätze bedingen: „est modus in rebus, sunt certi denique fines". „Vermöge eines überall gültigen Gesetzes geht die Verschwendung Hand in Hand mit dem Mangel" [1]).

Doch lassen wir die einzelnen Vergleiche! Wenn die moderne Astronomie insgesamt die Weltkörper aus dem feuerflüssigen Zustand in den festen übergehn, die Erde in die Sonne stürzen läßt und zuletzt den Wärmetod der Welt lehrt, liegt nicht von alledem eine Vorahnung in Heraklit, der die Welt aus dem Feuer sich durch Wasser bis zur Erde und wieder von der Erde bis ins Feuer zurückwandeln läßt? [2]) Das Feuer gibt den Akzent seines Weltbildes, und „Aufstieg" ist ihm der Wandlungsweg von der Erde zum Feuer und „Abstieg" der Weg vom himmlischen Feuer zur Erde, deren speziellere Erkenntnis ihn wenig interessiert [3]). Mit erstaunlicher Einseitigkeit ist seine Naturphilosophie wesentlich auf den H i m m e l hin orientiert; alle Fragmente, die in sie einschlagen, sprechen nur von dieser Wandlungs-

1) Vgl. dazu Heraklit Frg. 30 f. 65. 67. 94.
2) Frg. 31. 76. 90.
3) Vgl. D. L. IX 11.

skala der Weltstoffe ineinander und aus dem Feuer [1]) und sonst nur noch vom Feurigen, von Blitz, Sonne, Gestirnen, Licht, Tag und Nacht [2]).

Nun aber ist es das Wesentliche und Wundersame, ja das eigentlich Philosophische in diesem Geist, daß er, der so in die Aetherfernen ausfliegt, zugleich im Nächsten und Persönlichsten heimisch bleibt, ja daß er das Feuer, das ihm als Weltprinzip vom hohen Himmel her leuchtet, wiederfindet in der eigenen Seele und so die Brücke schlägt zwischen dem Objektiven und Subjektiven. Wirklich hat Heraklit laut Aristoteles [3]) das Weltprinzip ebenso als Seele wie als Feuer bestimmt. Und war nicht solche Einheit gerade ein Grunderlebnis seiner Natur? Fühlte er nicht — wie später Nietzsche und andere gefühlskräftige Denker [4]) — seine Seele wirklich als Feuer, lodernd von Leidenschaft, flackernd in ewig wechselnder Stimmung, Flammen des Hasses speiend, aufzuckend in Gedankenblitzen und erleuchtet von der heiligen Glut des Propheten? Wohl hat er das Auge hoch aufgeschlagen in der Naturspekulation, aber die Fragmente bezeugen, daß sein Blick nicht minder nach innen gerichtet ist. Mit starkem Selbstgefühl sagt er gern Ich, spricht er von seinen eigenen Erfahrungen, Urteilen, Lehren [5]). Er kennt auch die inneren Kämpfe und mahnt aus tiefem Erlebnis: mit dem Herzen zu kämpfen ist schwer; denn was man nur wünscht, erkauft man um seine Seele [6]). Hoch hebt er die Seele empor über den Leib und heißt den entseelten Körper eher wegwerfen als Mist und lehrt, daß die Sinne nichts taugen, wenn die

1) Frg. 30 f. 36. 65. 76. 90.

2) Vgl. noch Frg. 3. 16. 38. 64 ff. 105 f. und das zweifelhafte Frg. 126 a.

3) De an. 405 a 24.

4) Citate brachte ich Nietzsche u. Romantik S. 93 f. Urspr. d. Naturphilos. S. 77 f. 171 f.

5) Frg. 1. 49 f. 55. 101. 108.

6) Frg. 85.

Seele stumpf ist [1]). Und er fühlt sich selbst im Besitz des Logos und fühlt den Gott in seiner Brust und läßt den Menschen in seiner Gemütsart seine Bestimmung tragen [2]). Und er heißt die Menschen sich selbst erkennen und bekennt stolz: „ich habe mich selbst gesucht"; aber er bekennt auch: „der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, und wenn du auch jeden Weg abwandelst: in solche Tiefen reicht ihr Sinn" [3]).

So steht der alte Denker staunend vor dem Mysterium seiner Seele, erfüllt von einem Subjektivismus, der in solcher Tiefe eher im deutschen Denken [4]) als im klassisch hellenischen seine Fortbildung fand, während in ihm selber der lyrisch-mystische Zeitgeist fortwirkt, ja erst zum schärfsten Bewußtsein kommt, aber damit auch zur ersten Ueberwindung. Denn deutlich drängt er das Subjektive zu objektivieren, das Innerliche zu veranschaulichen, das Seelische auszutragen in die leibliche Welt. Spricht er von Heilmitteln der Seele und vom seelischen Logos, der sich selbst mehre [5]), so mag man darin noch eine Symbolik finden, wie sie der echten Mystik ansteht. Aber Heraklit ist so wenig bloß Mystiker wie bloß Physiker. Die Größe seiner Geistestat liegt gerade darin, wie ihm die Seele sich in die Welt hineinlebt, wie ihm das überströmende Herz sich zur Klarheit des Sichtbaren ausbadet, wie Prophetie und Poesie sich aufklären bis zur Physiologie. Er fühlt, wie die heftige Seele durch den Leib zuckt wie die Spinne durch ihr Netz oder wie der Blitz durch die Wolke [6]), er fühlt, wie die Seele in Lüsten sich preisgibt, in der Trunkenheit dumpf ins Feuchte versinkt, in der Trockenheit sich reinigt zu klarer

1) Frg. 96. 107. 2) Frg. 50. 119.
3) Frg. 45. 101. 116.
4) In der Romantik, vgl. Urspr. d. Naturphilos. 162.
5) Frg. 68. 115.
6) Frg. 67 a. Plut. Rom. 28 — letzteres echt heraklitische Bild von Burnet a. a. O. 123, 1 bezweifelt.

Erkenntnis [1]) — und hing so nach den Alten nicht auch die klare Schärfe des attischen Geistes mit der Reinheit seiner Atmosphäre zusammen wie die böotische Stumpfheit mit der dortigen Sumpfluft? Wir haben aufgehört, über dergleichen zu lächeln und erlebten es wieder an Nietzsche, wie da ein Seelenleben beständig unter lähmenden und fördernden Einflüssen der Atmosphäre sich ausringt und wie da ein Psychologe auf den Bahnen des Meteorologen wandelt [2]).

Unendlich sensibel wie Nietzsche streckt Heraklit, um nur den Zusammenhang von Seele und Welt zu spüren, die Fühler aller Sinne aus bis zum Geruchssinn, der ja gerade Unsichtbares erfaßt und ahnungsvoll wittert. Duft, Dunst, Dampf, Rauch machen da den Uebergang von der ätherischen Reinheit des Feurigen oder Seelischen ins dumpf Materielle. Auch die verschiedenen Witterungen, Jahres- und Tageszeiten spürt Heraklit als verschiedene Ausdünstungen [3]). Das Feuer wandelt sich und wird je nach der Mischung mit Räucherwerk immer anders empfunden, und würde alles zu Rauch, so würden die Nasen es unterscheiden [4]). Doch das „Riechen" versteht er zugleich im aktiven und passiven, im psychischen und physischen Sinn, die ihm eben in allem eins sind, wie ihm auch der Logos und „das allein Weise" [5]) zugleich subjektive und objektive Bedeutung haben. So „riechen" auch Seelen im (unsichtbaren) Hades und dunsten aus dem Feuchten hervor [6]). Für die Seelen ist es Lust oder Tod, sich zu befeuchten,

1) Frg. 85. 117 f.

2) Vgl. darüber Biogr. II 349 f. und was ich Frankfurter Zeitg. 1909 Nr. 144 aus den Briefen an Peter Gast zusammenstellte, wo N. dieselbe Wertung der trockenen, lichten Atmosphäre gegenüber der dumpfen, feuchten für die Seele zeigt wie H.

3) D. L. IX 10 f. 4) Frg. 7. 67.

5) an dessen verschiedener Bedeutung Frg. 32 und 41 Th. Gomperz (Wiener Sitzber. 1886. 1004 f.) deshalb nicht Anstoß nehmen durfte, weil diese Einssetzung für H. wesentlich ist.

6) Frg. 12. 98.

Wasser zu werden, für Wasser ist es Tod, Erde zu werden, aus Erde wird Wasser, aus Wasser Seele [1]). So wird die Seele, als ätherisch eins mit dem Feurigen, in die Weltwandlung hineingezogen; denn diese Weltwandlung ist eben Materialisierung und Entmaterialisierung, Verdumpfung aus der Seele und wieder Reinigung zur Seele. Gewiß, wir sind viel zu dualistisch erzogen, um solche Seelenversinnlichung und Weltdurchseelung leicht nachzufühlen. Doch gerade als dem Hellenen seine Seele in mystischer Tiefe glühend ward, drängte er hinaus zur Klärung in der Anschauung, wollte er seine Seele allüberall wiederfinden in den Gestalten der Welt. Und er findet sie wieder, und Heraklit findet wie Thales alles voller Seelen und Götter [2]), und er findet dafür in der Seele wieder den Kampf und die Selbsterweiterung zum Logos, der ja die Welt beherrscht; er findet in sich selbst, in der Tiefe des Gemüts, des Charakters nicht nur das eigene Schicksal, sondern auch das Unbegrenzte der Welt, wie es Anaximander verkündet [3]). Und wie Anaximenes, der wohl am deutlichsten in ihm nachwirkt, atmet Heraklit mit der ganzen Natur und fühlt in ihrem duftenden, dampfenden Aufsteigen, in ihrem Aufatmen ein Seelewerden der Welt [4]).

So wird ihm die Seele zum Weltprinzip, und sie geht ihm ein in die Allfülle der Welt wie die Welt in die Einheit der Seele. So durchfühlt er die Welt, bis sie ihm ganz durchseelt, d. h. lebendig wird. Denn nur in der Lebendigkeit finden sich Seele und Welt unmittelbar, nur in der unendlichen Wandlung und Bewegtheit der Natur kann sich die Seele spiegelnd wiederfinden. Das Leben bleibt die

1) Frg. 36. 77.

2) Diog. L. IX 7, und „selbst in der Küche Götter" Arist. part. anim. 645 a[17].

3) Frg. 45. 85. 115. 119. Zu Frg. 119 vgl. Pöhlmann, Sokrat. Stud. S. 124 (Bayer. Sitzber. 1906).

4) Vgl. die Stellen Diels VS I 12 A Nr. 15 u. 17.

Grundtatsache, aus der das Denken der Ionier aufsteigt, das Leben ist's, das sich in ihnen so hoch gesteigert hat, daß es immer klarer im Bewußtsein niederschlägt, und am deutlichsten wird es bei Heraklit, der ja das Fazit ionischen Denkens zieht, wie eben das Leben als der Kontakt von Seele und Welt auch die Weltanschauung erzeugt und bestimmt. Ohne dieses Ineinanderleben von Seele und Welt, ohne solche Durchdringung des Geistigen und Physischen ist Heraklits Lehre nimmermehr zu verstehen; hier ist der Ariadnefaden zu knüpfen, der durch ihre dunkelsten Rätsel führt, da sie immer wieder die Welt nach der Seele deutet und immer wieder die Seele nach der Welt verbildlicht. Ist dieser Heraklit wirklich nur ein „Physiker", der einen „Stoff" sucht als Weltprinzip? Warum dann gerade das Feuer? Weil es eben der „Stoff" ist, der als der beweglichste am ehesten die Kraft veranschaulicht, weil es der „Körper" ist, der als „körperlosester", als der „ätherische" am ehesten dem Geiste entspricht [1]), weil es die Materie ist, die als die lebendigste der Seele am nächsten kommt. So faßt Heraklit die Weltseele, die allgemeine Lebenskraft als das Bewegung schürende, nährende, leuchtende Feuer, das ihm die Seele unter den Elementen ist, ihr Kämpfer, ihr Heros. Und so wird ihm der Weltprozeß abwechselnd Versumpfung der Welt ins Materielle und Lichtung ins Aetherische. Wie sein Feuergeist das starre Glotzen des Dummkopfs und die dumpfe Trunkenheit haßt [2]), wie ihm das Geistesleben zwischen Licht und Dunkel auf- und abschwebt, so das Naturleben. Darum schaut hier Heraklit vor allem zum Gang der Sonne auf, die ihm jeden Tag neu ist, die eben erst Nacht in Licht wandelt, die Grenzen von Morgen und Abend auswirkt und

1) Vgl. meine Ausführungen Urspr. d. Naturphilos. S. 76.
2) Frg. 87.

wie den Wechsel von Tag und Nacht, so auch den von Sommer und Winter bestimmt [1]).

Was hat nun insgesamt Heraklit aus der Natur herausgelesen? Die Welt ist eine Wandlung, so stürmisch, daß nur der rasch zündende und schwindende Blitz ihr Symbol ist [2]) und daß nur der Wasserwirbel im Gewittersturm die Wandlung von Feuer und Wasser veranschaulicht, so urgewaltig, daß selbst der ruhige Himmel mitgerissen wird, ja daß die irdische Wandlung abhängig ist von der himmlischen [3]), daß in ihr selbst die Sonne, die doch für Heraklit offenbar als Machtbild des Feuers mehrfach hervortritt, täglich verschlungen wird und täglich neu geboren, und daß auch die Gegensätze der Tageszeiten wie der Jahreszeiten in der Wandlung bis zur Einheit ineinanderschießen. Und so sollen auch sonst alle Gegensätze zusammenrauschen. Was sich zerstreut, sammelt sich wieder; was sich nähert, entfernt sich auch; Kaltes wird warm, Warmes kalt, Feuchtes trocken, Dürres feucht [4]). Feuer und Wasser, Wasser und Erde, kurz alle elementaren Gegensätze gehen ineinander über [5]). Aber mehr noch, die Weltsphären, Gott, Seele, Natur schlagen ineinander um. Seele wird Wasser und Wasser Seele [6]), Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich. Und endlich stürzen die größten Weltgegensätze sich in die Arme: Sein und Nichtsein, Leben und Tod. Alles ist und ist nicht, lebt des Andern Tod und stirbt des Andern Leben [7]). Diese Ineinanderwandlung von Leben und Tod ist ihm nun das Größte, ist ihm der Grundrhythmus der Welt, den er nicht aufhören kann zu verkünden und zu veranschaulichen [8]). In Wahrheit ist ihm eben die Welt ein Leben, das beständig stirbt, um sich be-

1) Vgl. Frg. 6. 57. 67. 94. 99 f. 120.
2) Frg. 64.
3) Vgl. noch Frg. 105.
4) Frg. 91. 126.
5) Frg. 31. 36. 76 f.
6) Frg. 36. 77.
7) Frg. 49 a. 62. 76 f.
8) Frg. 26. 36. 48. 62 f. 76 f. 88.

ständig zu erneuen. Ob je ein Mensch so mächtig wie Heraklit den Strom des Weltlebens in sich rauschen fühlte?

Er fühlte aus einer Seele des Alls heraus, die ihm zur Gottheit ward und der nun das Weltwerden zum Hunger, der Weltbrand zur Sättigung ward [1]). In dieser göttlichen Weltseele verrauschen alle Unterschiede, in diesem heiligen Feuer verzehren sich alle Gegensätze — so verkündet er ähnlich den deutschen Mystikern und Romantikern [2]). Gott ist ihm Tag und Nacht, Sommer und Winter, Hunger und Sättigung, und selbst der Gegensatz von Recht und Unrecht schwindet dahin vor Gott [3]). Was sind da einem Heraklit noch Gebete an starre Götterbilder, allerlei Konventikel mit besonderen Waschungen und Weihungen, tobende Feiern einzelner Jahreszeiten und Hesiods Scheidungen guter und schlechter Tage? In Wahrheit ist alles göttlich, ist ein Tag wie der andere, ist Tag wie Nacht, sind Aufgang und Untergang, Sommer und Winter eins in Gott, und eins der Gott des rauschenden Lebens mit dem Gott des Todes [4]). Der unendliche allgemeine Lebensdrang durchbricht eben alle äußeren Formen und Grenzen und sprengt selbst die Pforten des Todes. Darin liegt für Heraklit auch der Sinn der Mysterien: wie aus Nacht sich

1) Frg. 65. 67.

2) Vgl. meine Schrift Urspr. d. Naturphilos. S. 84 f. 135. 175 f.

3) Frg. 67 (vgl. 57). 102. Hier darf man den großen Lebensverklärer Goethe anrufen, der vom Werther an gern Heraklit zitierte, Heraklitisches herausspürte und selbst übersetzt (Vgl. Diels, Heraklit p. VIII, 2; auch die Paraphrase von Frg. 102 in *π. διαίτης* I 11, daß vor der Gottheit Recht und Unrecht „passend" werden). Heraklitisch denkt er auch, wenn ihm Normales und Abnormes auf einander hinweisen, Unnatürliches auch Natur ist und Geregeltes und Regelloses „von einem Geiste belebt" sind. Vgl. diese u. a. Goetheworte in Simmels „Goethe" S. 24 ff., ein Buch, das überhaupt ungewollt zum Verständnis Heraklits beiträgt, aus dessen Geist es unbewußt geboren ist.

4) Frg. 15. 57. 106, vgl. 32, wo dem Absoluten der Name des Lebensgottes (*Ζην-ός*) zukommt und nicht zukommt.

das Licht entzündet, wie der Schlafende wieder erwacht, so steht der Tote wieder auf zum Leben [1]). Wohl weiß Heraklit, es ist Mysterium, Glaubenssache, den Menschen schwer verständlich wie so vieles andere [2]). Doch er fühlt unerschöpflich in sich den Lebensdrang, der nun einmal nicht dauernd in Tod versinken kann; er spürt das gewaltige Auf und Ab im Wandel der Natur, im Wechsel von Weltwerden und Weltvergehen, er spürt diesen ungeheuren Wellenschlag des Weltlebens selber in seinem heißen Blute wogen, in seinem stürmischen Puls und Atem pochen, er fühlt in sich selbst das ewige „Stirb und Werde" und fühlt das Einzelleben getragen vom Leben des Alls, das er doch wieder nach dem Einzelleben, aus dem Eigenerlebnis seiner Seele deutet — und eben diese Deutung erst macht ihn zum Philosophen.

Den Wandel der Gestirne, den Wechsel nächtlichen Dunkels mit Tageshelle findet er wieder im Versinken und Aufhellen seines Geistes [3]), zumal im Wechsel von Schlafen und Wachen, den er immer wieder hervorhebt [4]); das Wachen ist ihm ein bewußtes Mitleben im All, an dem die Schlafenden — wohl unbewußt — Anteil haben [5]). Das Wachen ist ein Glühendwerden unseres Geistes in der Berührung mit dem Weltfeuer, das Schlafen ein Auslöschen, eine Abscheidung der leeren Kohle [6]). Seele und Welt bleiben eben in steter Parallele, und die psychologischen Stufen Vernunft, Schlaf, Tod entsprechen den physikalischen Feuer, Wasser, Erde [7]). Mit Schlaf und Wachen betont Heraklit auch

1) Frg. 26. 63.

2) Frg. 18. 27 f. 45. 47. 86. 123.

3) So daß wenigstens der Grundgedanke von Frg. 134, der Vergleich der Bildung mit der Sonne echt sein kann.

4) Vgl. Frg. 1. 21. 26. 73. 75. 88 f.

5) Frg. 73. 89.

6) Vgl. Aenesidems Paraphrase Heraklits bei Sext. adv. math. VII 129.

7) Vgl. Diels zu Frg. 21.

andere wechselnde Gegensätze des Lebensprozesses: Hunger und Sättigung, Mühe und Ruhe, Jugend und Alter, Gesundheit und Krankheit [1]). Und noch deutlicher bekennt er, daß er sein Weltbild aus dem eigenen Erleben schöpft: „wir sind und sind nicht", „wir leben jener Tod wie jene unsern Tod". „Als dasselbe wohnt in uns Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes und schlägt ineinander um" [2]).

Was aber ist der letzte Grund für dieses Umschlagen der Gegensätze in Seele und Welt? Es ist ein Grund, mit dem sich Heraklit mehr noch als Vorläufer der Psychologie wie der Physik erweist. Er sagt [3]): Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Uebel das Gute, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe. Der Wechsel bringt Erholung, aber die Tretmühle im ewig gleichen Dienst ermüdet. Gott und Welt leben in Hunger und Sättigung [4]), also in den empfundenen Wandlungen des Einzellebens. So verstand er den Grund der Weltwandlung aus seiner ruhelosen Seele, aus dem Gefühl, das stets in Gegensätzen sich bewegt [5]), aus dem innersten Trieb des Lebens selber, das in jedem Gleichmaß erstarrt und an sich schon zur Wandlung drängt, und am mächtigsten in einem Heraklit. Ja, ihm sprach die ganze Welt die faustische Sprache der Leidenschaft, schaukelnd zwischen Hunger und Uebersättigung. Einen wahren Proteus fand er in seiner Seele, der doch zugleich seine umgebende Welt zur höchsten Gipfelung und tiefsten Verinnerlichung brachte.

Da schäumte das südliche Temperament, das seine Leidenschaft in Extremen ausladet, nun übersteigert in der bewegtesten Zeit der beweglichen Levante, und dazu nehme man die Raschlebigkeit aller Kolonien [6]),

1) Frg. 65. 67. 84. 88. 111.
2) Frg. 49 a. 77. 88.
3) Frg. 84 und 111.
4) Frg. 65. 67.
5) Vgl. oben S. 176. 264.
6) Vgl. zu diesem alten Entwicklungsgesetz Pöhlmann (Handb.

zumal der ionischen, die so viel früher aufblühten und abblühten als das Mutterland und ohne die festen Wurzeln seiner Tradition in so viel lockereren Verhältnissen sich bewegten. Dort nun schaue man das reiche Emporium Ephesos, das größte nächst Milet, den schillernden Markt, auf dem Menschen und Waren dreier Erdteile durcheinanderwogten. Diese ganze Mobilisierung des Lebens in der Handelskapitale kommt nun in Heraklit zum Bewußtsein. Wenn die theogonische Dichtung sich in der agrarischen Idylle verbildlichte und so noch der patriarchalischen Naturalwirtschaft entsprach, so ging, wie gesagt, die werdende Wissenschaft mit der Verbürgerlichung des Lebens, mit der vollen Entwicklung des *οἶκος* zur *πόλις*, mit dem technischen Gewerbsleben und am ausgesprochensten in Heraklit mit der Entfaltung der Geldwirtschaft parallel, wie übrigens gerade der Tempelbezirk der ephesischen Artemis eine der größten Depositenbanken für Griechen und Fremde enthielt [1]). Und Heraklit entnimmt nicht nur die Bilder für seine Einheit der Gegensätze mit Vorliebe der Technik [2]), er vergleicht auch seine höchsten Werte gern dem Golde [3]), das ihm wohl nicht nur um seines Glanzes willen das Feuersymbol unter den irdischen Stoffen ist. Vielmehr vergleicht er umgekehrt das Weltfeuer, in das und aus dem sich alle Dinge umsetzen, ausdrücklich dem Golde, für das man alle Waren eintauschen und austauschen könne, und „Austausch“

d. klass. Altert.) S. 379, der dafür auch Roscher u. a. zitiert. Vgl. auch den schönen Aufsatz von W. Wundt, Archiv f. Gesch. d. Philos. XX 431 ff. Die Philosophie des H. v. Eph. im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens, wo nur noch nicht gezeigt ist, wie H. sich gerade erhebt über jene Wandelbarkeit im Sinn und Schicksal der Menschen, wie sie von Homer und Archilochos beklagt wird, gegen die er eben polemisiert.

1) Vgl. Dio Chrys. or. 14 § 54 Arn.

2) Vgl. die Walkerschraube Frg. 59 und die Termini *συνάψιες* und *ἀντίξουν* (Frg. 8 und 10).

3) Frg. 9. 20.

wie beim Handel ist überhaupt der Terminus der heraklitischen Wandlung [1]). Und selbst ins Psychologische dringt solche Merkantilisierung; denn auch seine Wünsche „erkauft" man um seine Seele [2]). Ist es nicht lehrreich, daß auch heute in der Hochblüte des Kapitalismus das Geld seine Philosophie fand und als Symbol verkündet ward für eine echt heraklitische relativistische Weltanschauung [3])? Und allerdings entspricht ja der Mobilisierung des Lebens der Relativismus des Denkens als ihr Ausdruck, ihr Fazit, aber auch als ihr Stachel und Antrieb; denn sie fördern sich gegenseitig, und schließlich bleibt doch des Menschen Geist nicht nur das Produkt, sondern auch der Produzent seiner ökonomischen Verhältnisse.

In Heraklit gewinnt nun der hellenische Geist jene Schmiegsamkeit, die ihn erst zur Ausbildung der Logik befähigte. Heraklit, der fanatische Absolutist, wird zugleich der Begründer alles Relativismus. Doch eben der fanatische Absolutist duldet keine anderen Götter neben seinem absoluten Prinzip und stürzt darum alles andere ins Relative. So wird ein Heraklit, dieser erzdogmatische Prophet, gerade zum Vater der Sophistik, die nur das Gold seines Prinzips in die Scheidemünze der Dialektik umsetzte, als das Feuer seines Geistes in nüchterner Kritik zerflackerte. Aber die sophistische Freude an der Paradoxie, die den Dingen ihre Prädikate ablöst und umkehrt, sie selber so gleichsam auf den Kopf stellt, beständig Werte durch Worte umwertet und beständig Widersprüche konfrontiert, ist schon bei Heraklit auffallend spürbar. So in dem anti-

1) Vgl. vor allem Frg. 90, auch *π. διαίτης* I 5 und D. L. IX 8. Verdünnung und Verdichtung, die Prozesse des Anaximenes, nimmt ib. Theophrast nur zweifelnd auch für H. in Anspruch. Der Umschlag von Feuer in Wasser (Frg. 31) bestärkt diesen Zweifel. Erde gießt sich in Wasser aus und wird dabei gezählt und gemessen (ib.) — wie eben bei der Zahlung.

2) Frg. 85.

3) In Simmels Philosophie des Geldes. Vgl. oben S. 279. 301, 3.

thetischen Wortspiel gegen Homer Frg. 56, so in dem ander
Frg. 48, wonach des Bogens Name Leben (*βίος*), sein Werk
Tod bedeutet, so wenn wir zugleich hinein- und nicht hinein
steigen, benennen und nicht benennen sollen, sind und nicht
sind [1]), wenn „Anwesende abwesend" heißen, Menschen
Tiere, Wachende schlafend, Sterbliche unsterblich, Mann
auch Kind, einer zehntausend, Gesetz auch Einzelwille [2])
Weihungen unheilig, Reinigungen Verunreinigungen u. a
m. [3]). All solche schon sprachliche Pointierung der Antithese
ist doch unmöglich ohne ein logisches Bewußtsein, das zwar
den Satz vom Widerspruch noch nicht aufheben konnte
weil er noch gar nicht formuliert war [4]), aber doch schon
gegen seine stillschweigende Voraussetzung beständig Gegen
instanzen anhäufte und dadurch die logische Problematik
aufwühlte. Es geht eben nicht an, Heraklit nur zu einem
Naturphilosophen zu machen, der die logische Bedeutung
der Worte nie in Betracht zog [5]). Dem Begründer und
ersten Verfechter des Logos ist schon die Bedeutung der
Worte auch im Gegensatz zum Seienden [6]) und vor allem
die Bedeutung des Denkens auch im Gegensatz zum Sinn
lichen [7]) oder zur unkritischen Phantasie [8]) wohl bewußt
und sie scheint ihm stärkerer Betonung wert. Fast 50 von

1) Frg. 32. 49 a.

2) S. der Reihe nach Frg. 34. 1. 73. 88. 62. 70. 79. 49. 33. 5
14. 37.

3) gut böse (58), Ordnung Unordnung (124), Widerstrei
Gemeinschaft (8. 80), Vertrautes fremd (72), Unverhofftes erhoffba
(18), Wandel Ruhe (84), jung alt (88), Anfang Ende (103), Tag Nach
(57. 67), gerade krumm (59), aufwärts abwärts (60).

4) Aristoteles sagt daher in üblicher Vorsicht, daß einige (offen
bar Parmenides Frg. 6) H. solche Aufhebung zuschreiben, daß e
aber, selbst wenn er sie ausgesprochen, sich ihrer nicht bewußt ge
wesen zu sein brauche (met. 1005 b[23]).

5) Wie z. B. Burnet 130, 1.

6) Vgl. z. B. Frg. 32. 48.

7) Vgl. Frg. 54. 107. 112 f. 116.

8) Vgl. namentlich Frg. 14 Byw. (Diels A 23).

129 Fragmenten sprechen fordernd und streitend von Lernen, Forschen, Denken, Reden, Verstehen, vom Wissen und Weisen, von Vernunft und Einsicht, ja zumeist in aller Deutlichkeit von Erkenntniskritik und bezeugen so laut genug für Heraklit ein logisches Bewußtsein.

Doch ebensowenig geht es an, darum nun Heraklit mit Hegel und Lassalle wesentlich zum Logiker zu machen, sondern seine ganze Problematik, seine paradoxe Lösung entsteht gerade dadurch, daß er das Physische mit dem Logischen vergleicht und kritisch durchdringt, daß er sieht, wie die Dinge nicht unmittelbar den Worten und Begriffen entsprechen, sondern sozusagen ihnen davonlaufen und daher einer höheren Auffassung bedürfen, die sie logisch nur im Absoluten bindet, im Einzelnen aber sich ihrer Variabilität anpaßt eben im Prinzip der Relativität. Erst durch diese Reibung am Logischen wird nun auch das Physische neu erfaßt. Als praktischer Opportunismus speziell in der Gleichgewichtslehre kam dieser Relativismus zumal der Medizin zugute, nicht erst bei Aenesidem, sondern deutlich schon in den Heraklit verwandten hippokratischen Schriften, besonders in der Schrift περὶ διαίτης [1]). Doch bei Heraklit selber schon treten diätetische und überhaupt medizinische Beispiele hervor. Daß Gutes zugleich übel sein kann und umgekehrt, zeigt er am Meerwasser, das den Fischen so heilsam, den Menschen so schädlich ist, oder an den ärztlichen Operationen, die wehetun und doch Lohn fordern als Wohltaten [2]). Er sieht, wie die Krankheit erst den Wert der Gesundheit fühlbar macht, er betont die Gegenwirkung von Ermüdung und Ruhe, Hunger und Uebersättigung [3]) und scheint so bereits die Heilwirkung

1) Vgl. Bernays, Gesammelte Abh. I 2 ff., heraklit. Briefe 58 ff. 145 ff. Diels, Herakleitos, 2. Aufl. Anh. Th. Gomperz, Gr. d. I[3] 230 ff. Burnet 136, 2. Howald N. Jahrb. 1918. 85.

2) Frg. 58. 61.

3) Frg. 65. 67. 84. 111.

durch Gegensätze gelehrt zu haben [1]); er vergleicht mit dem umzuschüttelnden Gerstentrank, mit Heilmitteln und spricht von der Reaktion auf Verletzungen [2]). Es ist sichtlich die Kraft des ganzen psychophysischen Lebensprozesses, die nicht nur sein hygienisches Interesse anregt, die seinen Relativismus vor allem hinaushob über die Negativität der Sophistik und ihn in der Fülle der Variation, im Ineinanderschlagen der Gegensätze gerade eine positive Macht, ein Göttliches erschauen ließ.

Und allerdings die Allgewalt des Lebens schäumte ihm über alle gegebenen Schranken der Formen, der Worte, brauste ihm schon aus dem bunten Getriebe von Markt und Hafen, wogte ihm entgegen aus allen Stürmen der Stadt- und Weltgeschichte, quoll ihm schließlich aus allen Poren der Welt wie aus den „tausend Brüsten" der ephesischen Artemis, seiner heimischen Naturgöttin, strömte ihm aus der heimischen Landschaft, in der die Pflanzenwelt üppiger sproßte, die Flüsse voller rauschten als im griechischen Mutterland und an der Küste die Brandung dröhnte und ans Ufer schlug und die Flut mit dem Dünensand spielte, und es aus dem Meere aufdunstete, worauf er „beinahe alles zurückführte" [3]). Kein Zweifel, das alte Lebenselement der Ionier, das Wasser, war auch ihm nächst dem Feuer das erste [4]), zumal es elementar veranschaulicht, daß nichts verweilt, nichts beständig ist, alles vorübergeht, alles in Werden und Bewegung ist gleich dem Strome — so bezeugen es Platon und Aristoteles mehrfach als heraklitische Grundanschauung. Ja, die Welt rauscht ihm in unendlichem Wellenspiel, die Natur strotzt von Leben, und das Leben strömt wie das Wasser, aus dem ihm wieder

1) Vgl. Burnet S. 120, 4.

2) Frg. 67 f. 125.

3) Theophrast D. L. IX 9. Vgl. Arist. de an. 405 a^{26}.

4) Frg. 31. Das Weltregiment ist auch wieder ein „Steuern" (Frg. 41).

Seelen emporhauchen [1]). Und er sieht den Fluß und sieht, immer neue Wasser strömen ihm zu. Können wir zweimal in ihn hineinsteigen? Wir steigen in denselben Fluß und doch nicht mehr in denselben, und wir selber sind solcher Fluß, wir sind und sind nicht, und alles kommt und geht, zerstreut sich und sammelt sich wieder [2]). Die da geboren sind, wollen leben und ihr Geschick erfüllen, und sie hinterlassen Kinder, daß auch sie wieder ihrem Geschick verfallen [3]). So ist das Leben, ein Spiel, wie unter der Hand eines Knaben am Meeresstrand Sandhaufen entstehen und zergehen. „Kinderspiel" ist die Politik der Ephesier, „Kinderspiel" ist alles, was die Menschen meinen, „Kinderspiel" treibt die würfelnde Zeit, als ob ein Knabe die Welt regierte [4]).

So lebt bereits in Heraklit die tiefe Romantik Schopenhauers und Nietzsches, der auch die Welt zum Spiel ward [5]), ja, sie sinkt ihm noch verächtlicher herab zum Kehrichthaufen [6]). Und auch in Heraklit quillt der Pessimismus aus tiefem Subjektivismus; denn es schallt aus der Welt heraus, wie er hineinrief. Er kennt wie Schopenhauer den Willen in der Menschenbrust mit seinem unvernünftigen Begehren bis zum Feuerbrand der Hybris und kennt ihn als die Macht, die der Menschen Denken und Leben bestimmt [7]); er hört nicht auf, die Menschen zu schelten, die doch zumeist schlecht sind [8]), und er hat auch wie Schopenhauer in die Leidenschaftskämpfe, in den Abgrund der eigenen Seele geschaut, die in keinem Dienste Ruhe findet und

1) Frg. 12. 2) Frg. 12. 49 a. 91. 3) Frg. 20.

4) Frg. 52. 70. Diog. L. IX 3. Nach Burnet 123, 2 wird auch in Frg. 88 der Wechsel von Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter mit dem Brettspiel verglichen.

5) Vgl. Nietzsche u. Romantik 78 f. 211 ff. Urspr. d. Naturphilos. S. 174.

6) Frg. 124.

7) Vgl. namentlich Frg. 20. 43. 119, auch 4. 9. 13. 29. 67. 85. 110.

8) Vgl. namentlich Frg. 104.

unablässig hin- und herschlägt im Wechsel der Gegensätze [1]). Und wie die Seele, so die Welt, die zu ihm sprach. Kampf tobt ihm in der Seele, Kampf in der Stadt, heftigster Parteikampf, in dem damals der Spötter Hipponax seine vergifteten Pfeile gegen den ephesischen Tyrannen schleuderte und in dem Heraklit selber gegen den Demos eifert, bis er voll Zorn über die Verbannung Hermodors der Stadtpolitik den Rücken kehren will. Aber noch schwerer stürmte draußen der weltgeschichtliche Kampf der Völker. Es hat seinen tiefen Sinn, daß die Lebenshöhe Heraklits genau zusammenfällt mit dem Freiheitskampf Ioniens, wie Schopenhauer sein Hauptwerk in den Freiheitskriegen begann und wie der spätere deutsche Pessimismus mit den Schriften Hartmanns, Bahnsens, Mainländers gerade in den Jahren um 1870 zur Blüte kam. Damals hat ja auch Nietzsche Schopenhauer als Erzieher gefeiert, aber der tragische Kampfgeist schlägt schon in ihm um zum dionysischen Siegesjubel. Heraklit einigt Hades und Dionysos: er bleibt in der pessimistischen Stimmung und preist doch schon bacchantisch gleich Nietzsche den Krieg als den Vater und König aller Dinge und feiert das Recht des Streits, aus dem alles entstehe [2]). Ja die ganze Weltanschauung Heraklits ist heroisch [3]), ist ein gewaltiger Vorklang

1) Frg. 45. 84 f. 101. 111.

2) Frg. 8. 15. 53. 80.

3) Manches weist darauf hin, daß der Herakleskult der Stoa schon bei ihrem Vorläufer H. angelegt war, und er selber dadurch Anlaß gab, daß die Stoiker ihn zum Herakles, seinen Logos zur Keule machten (Heraclit. Alleg. 34) und daß er im 4. Heraklitbrief gegen die Anklage der Menschenvergötterung sich verteidigt und sich selber als Herakles vorführt, als der er ja auf Münzen erscheint (Diels Herakl. p. XI f.). Vor allem lag H. dieser Kult von seiner Vaterstadt nahe, wo Herakles ganz besondere Verehrung genoß (vgl. Bernays heraklit. Briefe 45. 137) und als Stadtheiliger von den Münzen bezeugt wird. Dazu konnte noch ein vielfaches Interesse H. zur Gestalt des Herakles führen. Ist er doch der Kämpfer und Heros κατ' ἐξοχήν, der auch heroischen Tod und Ruhm findet (vgl.

der äschyleischen Tragödie und der pindarischen Siegeshymnen. Der alte agonistische Drang von Hellas, der dem orientalisch beherrschten, merkantilen Ionien fremder geworden, erneuert und vergeistigt sich in ihm, diesem Platon Ioniens, der abendlich hinabschaut auf die sinkende Heimat. Die Literatur selber wird ihm zur Arena, und zum Symbol der Bogen [1]). Zum Kampfe ruft er das Volk auf, und den gefallenen Kriegern gönnt er höhere Ehre [2]), und während Anaximander noch das Ringen der Gegensätze als abzubüßendes Unrecht im Absoluten versinken ließ, freut sich Heraklit bereits an den Scheidungen, die der Krieg hervortreibt.

Doch eben diese Scheidungen in Götter und Menschen, Freie und Sklaven [3]) sind solche der Unterordnung, und die Gewalt, die leidenschaftliche, tyrannische regiert in der Welt Heraklits, wo man mit dem Herzen kämpft und der Uebermut ausgebrannt werden muß, wo der Rhetor Schlachtmesser schwingt und Dichter ausgepeitscht werden, wo alles mit Schlägen geweidet wird, wo der Sonne selbst die Erinyen drohen und über alles der Weltbrand kommen wird als Verdammnis [4]). Ja, diese Welt schäumt wild dionysisch wie ein gährender Trank, der geschüttelt werden muß [5]). Und schließlich stürzen alle Gegensätze ineinander. Auch die Scheidungen, die doch der Krieg bewirkte, bis zu der

---

Frg. 5. 24 f. 29), der trotz Mühen im sklavischen Dienst selig geworden (vgl. Frg. 53. 84. 111), der so viele Tiere getötet, die schon bei Heraklit so oft wie bei späteren Mythendeutern als Bilder des Verwerflichen erscheinen, der die böse Hydra nur mit dem (bei H. richtenden, reinigenden) Feuer (vgl. 14. 43. 63. 66) vernichten kann und selber den heraklitischen Idealtod im Feuer stirbt und dadurch zur Apotheose gelangt, d. h. den heraklitischen Aufstieg des Sterblichen zum Unsterblichen veranschaulicht (vgl. Frg. 27. 62 f.).

1) Frg. 42. 48. 51. 2) Frg. 24. 44. 136 (?).

3) Frg. 53.

4) Vgl. der Reihe nach Frg. 85. 43. 81. 42. 11. 94. 66.

5) Frg. 125.

von Göttern und Sterblichen, fallen zusammen wie das Leben mit dem Tode, wie der Krieg selber mit dem Frieden [1]). Alle physischen, ethischen, logischen Gegensätze schlagen ineinander im wilden Rausch, und so wird die Welt zum Kinderspiel, ja zum willkürlich hingeschütteten Kehrichthaufen [2]). Wird so nicht im Rausch der Bacchantik, der Romantik, ja im Taumel des Orients die Welt zum Proteus und mehr, zum Chaos?

Hier aber öffnet nun Heraklit erst sein letztes Tor und zeigt seine größte Geistestat darin, daß er mit diesem Proteus gerungen, bis er aus der Blendung wechselnder Gestalten ihm ewig gleiche Wahrheit sagte, bis über den Taumel des Orients Hellas siegte, über Dionysos Apollon, über die Romantik die Klassik, über den Geist Schopenhauers und Nietzsches der Geist Hegels, über das Chaos der „Kosmos", der auch als begrifflich bewußter Terminus durch die Fragmente klingt [3]). All jenen rauschenden Strom der Welt erlebt und erfaßt Heraklit ja mit solcher Energie aus dem großen Staunen darüber, daß die Dinge der Welt so wenig stillstehn wollen, so wenig Dinglichkeit zeigen. All jener Taumel des Vergänglichen erschüttert ihn gerade so mächtig aus einem tiefen Zug zum Ewigen. Nicht nur den ewigen Ruhm hebt er hoch über die vergänglichen Genüsse, er mahnt, daß keiner sich bergen könne vor dem Licht, das nimmer untergeht, und offenbart die Welt als das, was sie „immer war, ist und sein wird, immerlebendes Feuer" [4]). So sucht er in aller Erscheinungen Flucht das sich gleichbleibende Wesen der Welt, den immer seienden Logos, gemäß dem alles geschieht [5]). Nie ist die alogische Aufhebung aller Bestimmungen drastischer verkündet worden,

1) Frg. 62. 67. 88. 2) Frg. 124.
3) Frg. 30. 75. 89. 124. 4) Frg. 16. 29 f.
5) den das Johannesevangelium umbildet in den im Anfang seienden Logos, durch den alles geschah (vgl. Norden, Ant. Kunstpr. II 473).

so daß die Skepsis Jahrhunderte noch davon zehrte, und dennoch siegt der Logos. Nie ist der Streit lauter gepriesen worden, aber auch nie die Einheit. Nie ist der Sturmrausch des Werdens stärker, wilder gefühlt, größer gedacht, kühner gemalt worden, nie aber ward klarer, daß solche volle Erfassung eben schon der Anfang der Ueberwindung ist. Heraklit ertränkt alles Sein im Werden, um in allem Werden doch wieder das Seiende zu suchen. Und nie zeigt sich der Hellene echter und größer, als da er den Taumel des Lebens übersteigert, bis er ganz von ihm durchschüttelt ist, um ihn dann zu verbildlichen und zu vergeistigen. Alles Schäumen der Subjektivität objektiviert sich, alles Gefühl wird Anschauung, alle Leidenschaft Vernunft, und das Zeitalter der *μανία*, das dunkle, dumpfe Weltwesen des Orients reinigt sich, klärt sich im heraklitischen Feuer zum Logos. Selber *μαινόμενος* streitet Heraklit gegen die *μανία* im Kult zumal des Dionysos, der ihm eins wird mit seinem Gegensatz [1]), und der spielende Knabe, der am Meer Sandhäuser aufwirft und zerstört und den ja Heraklit aus Homer [2]) als Bild des Weltwandels aufgriff, ist nicht umsonst Apollon, der Gott der Harmonie und der Weissagung, der für ihn vorbildlich bleibt [3]). Und Heraklit der Dunkle wird der Verkünder der lichten Vernunft, der Ueberwinder der theogonischen Mystik, und statt des Chaos und der Nacht, die sie als Urgründe der Welt behauptet, erklärt er die Welt vielmehr als Kosmos aus ewig leuchtendem Feuer.

Doch ist nicht die Wertung des Feuers wie des Logos gerade orientalisch und wie die der Wertgegensätze speziell in der Lehre Zoroasters heimisch? Man hat den Einfluß des Parsismus ebenso entschieden behauptet [4]) wie

1) Vgl. zu *μανία* und Dionysos Frg. 5. 14 f. 92.
2) Il. XV 361. 3) Frg. 93.
4) Gladisch (89 ff.), Lassalle (I 364 ff.), Schuster, Pfleiderer, Rob. Eisler.

bestritten [1]). Allerdings ist kaum denkbar, daß dem ephesischen Denker die Religion des Volkes ganz fremd geblieben sein soll, unter dessen Herrschaft er lebte. Es ist auch nicht gleichgültig, daß der Tempel der Artemis, in den sich Heraklit zurückgezogen und in dem er seine Schrift niedergelegt haben soll, nicht nur persische Gelder barg, sondern auch persische Priester hatte und der einzige griechische Tempel war, den Xerxes verschonte, vermutlich weil dieser Kult den Persern nahestand [2]), die sonst Tempel verachteten [3]), wie auch wieder Heraklit sich lustig macht über die Statuenanbeter, die zu Wänden sprechen [4]). Wenn ferner Zarathustra sein Ideal wie Heraklit [5]) in „Gedanken, Worten und Werken" verwirklichen will, wenn er wie Heraklit sich als Propheten vorstellt, der offenes Gehör fordert, wenn er wie Heraklit heftigsten sittlichen Kampf unter weisestem Führer und dann ein Reich der Einheit und Ordnung verkündet, wenn die iranische Religion ebenso Leichname wegwerfen [6]) heißt, doch zugleich Auferstehung der Toten und Reinigung durch das Feuer verheißt, den Lügnern Himmelsstrafe und einen Weltbrand als Gottesgericht androht [7]), dann läßt sich wohl kaum die Möglichkeit abweisen, daß Heraklits Prophetie durch solche Bilder und Ideale gestärkt und gefärbt wurde.

Dann aber muß man ebenso stark den Eindruck empfangen, daß Heraklit wie die griechische Religion und Poesie auch diese Vorbilder zugleich kritisierte, wenn er ausdrücklich den (ungriechischen, aber persischen) Gott bestreitet, der Erde, Himmel und Menschen geschaffen [8]), wenn er wie den religiösen Dualismus auch den gerade im

1) Neben Zeller namentlich Heinze und Aall in ihren Monographien über den Logos.

2) Vgl. Bernays, heraklit. Br. 32. 107.

3) Herodot I 131. 4) Frg. 5.

5) Frg. 1. 6) Vgl. Frg. 96.

7) Vgl. Oldenberg, Kultur d. Gegenw. I 3, 1 S. 85.

8) Frg. 30.

Parsismus monumental erhobenen ethischen Dualismus aufhebt [1]), wenn er sogar den Magiern mit ihrer Feuerstrafe droht [2]). Aber er hätte sich selbst äußerlich noch mehr an das Zendavesta anlehnen, hätte sein Werk „Also sprach Zarathustra" benennen können und brauchte doch innerlich so wenig von ihm empfangen zu haben wie der moderne Herakliteer mit seinem so benannten Werk. Selbst der Glaube an die Zaubermacht der Rede, an das göttliche Wort reicht ja weit hinaus über die persische Sphäre [3]). Kein Zweifel, daß ein wahrhaft prophetisches Bewußtsein in Heraklit das Wort mit seiner Orakelkraft zu einer Macht aufsteigen ließ, die nicht nur Goethes Faust beim Uebersetzen des „Logos", die auch unser ganzes technisches, kritisches, schreibendes Zeitalter nie mehr nachfühlen kann. Aber wenn selbst Heraklit in der Weihe des gebietenden Wortes das Größte des Orients empfing (oder miterlebte), wesentlicher ist doch, was er daraus machte, und er machte eben aus Offenbarung Lehre, aus Prophetie Gedanken.

Wie aus des Altars heiligem Feuer der Weltstoff ward, so aus dem Wort des schaffenden Gottes die Weltordnung, die ewige, unerschaffene, alleine, immanente. Mochten Glaube und Aberglaube der Völker noch verschiedene „Namen" für heilig erklären, für Heraklits Ohren klingen sie einseitig, willkürlich [4]), da ja alles zugleich als sein Gegenteil erscheint. Für ihn tönt nur der eine, allgemeine Logos. Denn Heraklit sehnt sich nach dem Gemeinsamen, Allumfassenden und Ewigen, das in allen Sonderungen und

1) Frg. 58. 67. 102. 2) Frg. 14.

3) Vgl. Diels, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1910 S. 3. Grimme, Festschr. f. Nöldeke 453 ff. Rob. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 498. 749 ff. O. v. Wesendonk (im „Neuen Orient" Bd. 5. Heft 7/8) warnt die (bei den Iraniern zu unbestimmter Zeit gelehrte) göttliche Weltkraft des Feuers mit der ἀρχή Heraklits innerlich einszusetzen.

4) Vgl. Frg. 23. 32. 48. 67. Darum sind ihm die Namen auch nicht so bedeutungsvoll wie dem etymologisierenden Hekataios, den H. vielleicht gerade deshalb tadelt (40).

Aenderungen einig und gleich bleibt: es ist sein Gott. Mag die Welt durcheinandergerüttelt werden bis zum Chaos, mag alles in wilder Wandlung bis zum Extrem umschlagen, und im Streit der Gegensätze rasen, in diesem Chaos liegt ein Sinn, in diesem Schaukeln der Extreme liegt der gewaltige Rhythmus des Weltprozesses, in ihrem Streit ergänzen sich die Gegensätze zur Harmonie. Die Welt ist ein Ganzes in Gott als der Einheit der Gegensätze, die in allem, die auch in uns schwingen; denn alles entsteht durch Streit, und aus den Gegensätzen erst ergibt sich die schönste Harmonie [1]). So konnte damals nur ein Hellene sprechen. Die dumpfe orientalische Einheit und Fülle des Lebensstoffes klärte und zerlegte sich dem scharf scheidenden, ja streitenden Hellenen zu Gegensätzen.

Doch gerade, weil er Agonist war, wurde er Künstler. Apoll, der vorbildliche Gott der ionischen Weisen, auch Heraklits [2]), führt den Bogen und schlägt die Leier, die aus ähnlicher Biegung des Baus doch so entgegengesetzt wirken; die Spannung [3]), die in der Sehne so feindlich klirrt, klingt in der Saite so freundlich. So drängt die Krisis des Lebens zur Lösung in der Harmonie, mag sie auch über den Augenschein hoch hinausliegen [4]). Die Kunst ward

1) Vgl. Frg. 8. 10. 51. 67. 88.

2) Vgl. Frg. 93 und oben S. 237. 249. 313.

3) Ob man nun in Frg. 51 mit Schleiermacher, Zeller, v. Wilamowitz und Campbell gemäß der plutarchischen Lesart *παλίντονος* die Spannung und Abspannung der Instrumente hier betont findet oder mit Bernays und Diels ihre in sich zurücklaufende Form (entsprechend dem *παλίντροπος* bei Hippolytos), sicherlich hat H. auch auf den Wirkungsgegensatz von Leier und Bogen geachtet. Dafür spricht auch das parallele Frg. 48. Vgl. noch Arist. Rhet. III 11. 1412 b^{35} die Pointe eines Dichters, der den Bogen die saitenlose Leier des Ares nennt? Auch Simplic. Phys. p. 11 *ὡς H. τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρης* spricht eher für den Gegensatz der inneren Bedeutung der gleichgeformten Instrumente.

4) Frg. 51. 54.

gerade griechische Leistung, weil sie, im Gegensatz zur Religion, erst Scheidungen braucht, aus denen sie Harmonie bildet. Ob nun die in einer pseudoaristotelischen Schrift [1]) angeführten Beispiele von der Mischung der Gegensätze in Malerei, Musik und Sprache ausdrücklich so schon von Heraklit angeführt waren oder nicht, sie schwebten ihm sicherlich vor, und seine Sprache, die sich beständig in Vergleichen und Wortspielen, in Antithesen und Paronomasien und namentlich in Rhythmen wiegt [2]), kann bezeugen daß die ganze Seele ihm wie ein Glockenspiel tönte vom Zusammenklang des Verschiedensten, von durchdringender Harmonie in allen Dissonanzen des Weltrausches und daß die Einheit der Gegensätze ihm nicht erst als Verstandesprodukt aufging, sondern zugleich Herz und Ohr ihm voll davon waren von ihr, die er ständig erlebte. Heraklit hört die Welt, er fühlt ihr wildes, düsteres Stürmen in stetem Wandel und Umschlag, und so erkennen schon die Alten auch die Dunkelheit seiner Sprache, die Theophrast nur aus seiner Melancholie sich erklären kann, in der Gelöstheit, Halbfertigkeit, Zweideutigkeit und Wandelbarkeit seines Stils [3]), der eben ein Bild seiner Welt ist. Und doch klingt ein tiefer Sinn, eine geheime Harmonie, ein fester Rhythmus in dieser Sprache, die auch schon das in Verben strömende Werden in substantivischen Typen geistiger festlegt [4]). Ja, er legt sein Weltbekenntnis ab mit schwerem Ernst selbst in seinen Wortspielen, voll nackter Wahrheit selbst im Pathos seiner Bilder, und weil er „Ungelachtes, Ungeschminktes" sprach, erschien er einer eitleren Zeit weinend und dunkel. Aber er spricht, wie er denkt, und er denkt, wie er fühlt und sieht. In der Welt wohnt ihm Vernunft, die in der Sprache zum Ausdruck kommt. Und darum dürfte man

1) Heraklit Frg. 10.
2) Vgl. Norden, Antike Kunstpr. I 18 f. 23 f. 41. 44.
3) D. L. IX 6. Demetr. de eloc. 192. Theon Progymn. p. 81 Sp.
4) Vgl. Diels, Berliner Sitzber. 1901 S. 192.

ihn ebenso den „Vater der Grammatik“ [1]) nennen wie den „ersten Logiker“ [2]), nicht etwa weil er das Sprachliche und das Logische von einander und vom Realen schon abgelöst hätte als selbständige Gegenstände der Erkenntnis, sondern weil er beide ineinander wiederfand, weil ihm die Sprache den Sinn der Welt verkündet. Man hat den Logos des Heraklit nur als Wort und Rede [3]) oder wesentlich als Vernunft [4]) verstanden; die Fragmente zeigen, daß er nicht auf eine Bedeutung festzulegen ist, sondern beides und noch mehr bedeutet. „Vernunft ist Sprache, λόγος“, lehrt zugleich mit der Einheit der Gegensätze auch der nicht minder dunkle Magus des Nordens, Hamann, der sich allerdings mit diesen Lehren weniger in dem ihm nur anekdotisch bekannten Heraklit als in der Renaissancemystik wiederfand. Denn alle Mystik liebt Symbolik und liebt das Wort [5]), weil es in sinnlicher Form geistige Bedeutung trägt und so auf der Schwelle steht zwischen Seele und Welt, die für den Mystiker ineinanderleben. So ahnt Heraklit schon in der Seele eine Unendlichkeit, und spürt, was man heute als „Wachstum geistiger Energie“ entdeckte, und fühlt den Logos schon aus den Tiefen der Seele heraufschwellen [6]) und schaut ihn zugleich wieder himmelhoch über allen Menschenseelen als Weltmacht, als allherrschende Ordnung in den Wandlungen der Elemente, ja selber als eins mit dem Feuer [7]).

Die Identifizierung von Vernunft und Feuer muß unsere ungriechische Denkweise gewiß fremd anmuten bis zur Unwahrscheinlichkeit. Doch der Grieche kennt nicht die Kluft zwischen der Tiefe des Subjektiven und der Höhe des Ob-

1) Norden a. a. O. S. 24.
2) M. Wundt, Archiv f. Gesch. d. Philos. XX 449.
3) Schuster, Burnet u. a.
4) Z. B. Aall, Nestle (Philol. 18. 305).
5) Vgl. Urspr. d. Naturphilos. S. 22. 90 ff. 148. 163.
6) Frg. 45. 115. 7) Frg. 30.

jektiven, in denen beiden der heraklitische Logos erglänzt. Dem Griechen gestaltet sich alles, was er denkt. Die Vernunft, die denkende tritt sogleich hinaus als Wort und schließlich als sinnvolle Formung, als Artikulation der Welt. Der Grieche sucht Klärung in allem, und die Dinge beginnen ja sich zu offenbaren, gleichsam zu sprechen ebenso unter der welterhellenden Kraft des lichten Feuers wie unter der klaren Vernunft. Morgenhaft aus orientalischer Phantastik durch dämmernde Mystik entringt sich zuerst im feurigen Logos Heraklits das „Licht der Vernunft", zu dem seitdem Jahrtausende der Aufklärung emporschauen sollten. Die Vernunft wird Weltkraft; in der Vernunft verallgemeinert, verweltlicht sich der Geist, und im Feuer, der unkörperlichsten Materie, ätherisiert sich, vergeistigt sich die Welt. Das Reinste des Geistes und das Reinste der Natur fallen zusammen. Vernunft und Feuer sind es, die alles durchdringen. Dieselbe Kraft ist es, die Naturwesen und Menschengeister reinigt und einigt. Wie Kohlen am Feuer sich entzünden, so erhellt sich unser erwachendes Bewußtsein am Allgemeinen der Vernunft [1]). Die Nacht entspricht dem Schlaf, ja dem Erlöschen im Tod, das Licht dem Wiederaufleben und Erwachen [2]), und zum Aufleben, zum Bewußtsein kommen wir in der Erfassung des Allgemeinen. Denn der leuchtende Kosmos ist wie der Logos als Denken allen Wachenden gemeinsam, derselbe für alle [3]), und auch Heraklit der Erwecker will nicht als Einzelner reden, sondern als Verkünder des Logos, in dem alles eins ist [4]). Doch die Menschen leben wie eben Schlafende, jeder in einer besonderen Welt [5]), und während sie doch in Sprache und Denken, eben im Logos ihr Gemeinsames finden, erfassen sie nicht dieses Allgemeine, sondern streiten mit dem, in dem sie doch leben [6]), bleiben in den Widersprüchen des

1) Diels VS 12. A 16. 2) Frg. 26. 63.
3) Frg. 1 f. 30. 89. 113. 116. 4) Frg. 50.
5) Frg. 1 f. 73. 89. 6) Frg. 1 f. 72. 113. 116.

Lebens hängen und erkennen Recht nur am Gegensatz des Unrechts [1]), während doch vor Gott, d. h. für die Weltvernunft, in der Weltordnung alle Gegensätze zur Harmonie kommen und auch der Streit Recht wird [2]). Und die Menschen sind auch nicht, wie Homer und Archilochos lügen, in ihrem Denken und Leben hin- und hergeworfen vom Wechsel guter und schlimmer Tage, die eine göttliche Willkür über sie ausschütte [3]), sondern der Mensch trägt sein Schicksal im eigenen Sinn [4]).

So ist nichts äußerlich, nichts willkürlich und zufällig, sondern ein Sinn wohnt in allem Geschehen, eine Ordnung in allem Wechsel, eine Vernunft in aller Erfahrung und ein göttliches Gesetz im „Kinderspiel" der Welt [5]). Und so wird die Wahrheit aus der Vernunft nicht nur eins mit Moral und Recht, sondern auch eins mit der Gottheit und zugleich eins mit der „Natur" [6]). So sind Logik, Ethik und Physik, die drei Gebiete, in die sich später das griechische Denken selber sonderte, bei Heraklit noch mit Bewußtsein vereinigt, und die auch später behauptete Scheidung seines Buches in Kosmologie, Physik und Theologie [7]) widerspricht dem Sinn seiner Lehre, die als Lehre vom göttlichen Weltstaat alle drei Gebiete verbunden hält [8]). Im letzten Grunde ist es die echt griechische Deutung der Welt aus dem Menschen, doch dem ins Allgemeine gehobenen, und wieder zeigt sich der Kontakt von

1) Frg. 23. 102. 2) Frg. 78. 80. 102.
3) Od. IV 236. XVIII 130. Archil. Frg. 15. 66.
4) Frg. 119.
5) Auch Newton, so wird berichtet, dünkte sich ähnlich wie Heraklit ein „Kind, das am Meeresstrand mit Muscheln spielt", als er das Gravitationsgesetz und die Mechanik des Himmels entworfen, und er sah doch in jeder Linie seines absoluten Raumes einen Blick des Auges Gottes.
6) Vgl. Frg. 1. 41. 78. 102. 112. 123.
7) D. L. IX 5.
8) Am deutlichsten in Frg. 114.

Seele und Welt als die Wurzelkraft der Weltanschauung. Im ursprünglich geistigen Logos tönt die Norm der Welt durch, das Allgemeine, das „Gesetz", das zugleich für Geist und Natur gilt. Da ergreift die Dike ebenso die Lügner wie die Sonne, wenn sie ihre Maße überschreitet, und der Uebermut soll noch eher gelöscht werden als die Feuersbrunst [1]). Doch schließlich kommt über alles das Feuer als Weltgericht [2]). Die Durchgeistigung und Versittlichung des Weltbildes ist hier noch ausgebildeter als bei Anaximander und zeigt sich noch deutlicher als eine Verstaatlichung der Welt. Denn das „Recht" gilt da nicht nur im Staat, sondern auch in der Natur, und das „Gesetz" soll herrschen, nicht nur als das Gesetz des Volkes, das es wie eine Mauer verteidigen solle, oder als Gesetz, wie es der Einzelne aufstellen könne eben kraft der Vernunft, nein, zuhöchst als Gesetz des Alls; denn alle menschlichen Gesetze nähren sich doch von dem einen göttlichen, das über alles siegt und herrscht [3]). Dürfen wir auf Heraklits kriegerischen Weltstaat heute herablächeln als auf einen naiven Anthropomorphismus? Diese politische Metapher hat nun einmal den Gedanken der Weltordnung geboren und hat die sytematische Naturerkenntnis erweckt. Auch das klassische Jahrhundert der Physik, das 17., hat ja mit der festen Staatsordnung und nach ihrem Vorbild die Naturordnung begründet und die große Lehre der Naturgesetzlichkeit ausgebaut, die zuerst Heraklit in voller Allgemeinheit ausgesprochen hat — das bleibe ihm unvergessen. Es ist eben wieder der Uebergang des Weltbildes aus dem Familiären der theogonischen Dichtung ins Staatliche [4]), der

1) Vgl. zu alledem Frg. 28. 43. 94.

2) Frg. 66.

3) Frg. 33. 44. 114.

4) Vgl. oben S. 243. 258. Daß Frg. 94 einen Protest aus naturgesetzlicher Auffassung gegen Homer bedeutet, hat Pfeiffer a. a. O. 17 gesehen.

zugleich den Uebergang bringt von der schwanken Phantasie zur festen Ordnung, die zu suchen ja der Beruf der Wissenschaft ist.

Das „Gesetz" als Vernunft- und Naturgesetz legt dem schäumenden Wandel der Welt feste „Maße" auf [1]), durch die sie von der Erkenntnis begriffen wird. Wohl wogt die Welt in rasender Glut, aber in diesem Feuerzauber des Alls klingt Harmonie; aufwärts und abwärts laufen die Skalen des Weltprozesses, die sich in jeder Welterscheinung begegnen im Aufstieg des Lebens und im Abstieg zum Tode, und in ewig gleichen Rhythmen schwingt ein periodischer Wechsel [2]) vom Kleinsten zum Größten, vom Menschen zum All, schwingt er im Lebenswechsel von Einatmen und Ausatmen, größer atmend im Wechsel von Wachen und Schlafen oder, vom Menschen ins Kosmische umgeschaltet, im Wechsel von Tag und Nacht, noch größer im Wechsel von Blühen und Welken oder von Sommer und Winter, darüber hinaus im Generationenwechsel von Großvater und Enkel, der im Abstand von 30 Jahren wieder Großvater werden kann [3]), und endlich in der weitesten Schwingung, gleichsam im wechselnden Atmen des Alls, im großen Weltjahr von 10 800 Jahren, in denen Werden und Vergehen der Welt sich ablösen [4]). Die Welt rauscht auf und ver-

1) Frg. 30 f.

2) Vgl. Diels, Herakl.[2] p. VIII f.

3) Diels VS 12 A Nr. 19. Die Vorstellung des Kreislaufs vom Großvater zum Enkel (Censorin. 17, 2), an den orphischen κύκλος γενέσεως gemahnend (Burnet 140, 4), ist für den gern aus Namen deutenden Heraklit wohl schon darin veranschaulicht, daß bei den Griechen der Name des Großvaters im Enkel wiederkehrt. Auch ist die Zählung nach Generationen eine alte Zeitrechnung. Vgl. Beloch a. a. O. 173.

4) Die von Burnet S. 144 ff. und Reinhardt (Parmenides S. 163 ff.) erneuerte Annahme Schleiermachers und Lassalles, daß erst die Stoa, noch nicht Heraklit den Weltbrand gelehrt, widerstreitet ebenso den klarsten Zeugnissen (Frg. 30. 66. Arist. meteorol. I 14. met. XI 10. de coelo I 10. phys. I 5), wie der Konsequenz des Systems.

rauscht immer wieder, doch die Weltordnung bleibt bestehen. Die Weltstoffe mögen wechseln, aber die Weltkraft bleibt; immer wieder setzt sich Feuerwärme um in Bewegung und nimmt sich zurück; das „Gesetz" gilt, und so ist die „Erhaltung der Kraft", wie Rob. Mayer sie entdeckte, vorgebildet in der Welt Heraklits: „Die Weltordnung war, ist und wird sein, ewig lebendiges Feuer, in Maßen sich entzündend, in Maßen verlöschend" [1]). In diesen „Maßen" aber hat in Heraklit der Hellene gesiegt über das barbarische Uebermaß, hat das griechische Ethos gesiegt über das dionysische Pathos, hat die griechische Vernunft die mystische *μανία* gebändigt, hat die griechische Plastik den Rausch des Werdens stillgestellt, und aus der Welt als

---

Geht nicht die Welt zeitweilig ganz in Feuer über (wie schon bei Anaximander ins Apeiron), dann ist das Feuer nicht mehr Prinzip als etwa das Wasser, in das ja die einzelnen Erscheinungen auch übergehn, dann ist gar kein Wechsel von Entzünden und Verlöschen wie von Hunger und Sättigung (Frg. 30. 111), sondern nur ein Zugleichsein; dann müßte auch die Einzelerscheinung im Gleichgewicht gegensätzlicher Prozesse stillstehn. Wie es aber trotz des Zugleichseins Wechsel von Hunger und Sättigung, von Tag und Nacht, von Leben und Tod gibt, so auch Wechsel von Weltbrand und Weltbildung. Wie der Mensch, wie die Sonne wird auch die Welt immer neu geboren. Was soll sonst im großen Weltjahr geschehen? Oder wenn selbst dieses geleugnet wird, wo bleibt sonst der „Parallelismus zwischen den Perioden des Menschen und der Welt" (Burnet S. 143), der Vergleich zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, in dem Reinhardt mit Recht den Grund aller naturphilosophischen Thesen Heraklits erkennt (S. 201)? Er kommt konsequent dazu, das geltende Bild H.s auf den Kopf zu stellen, indem er die Flußlehre als ein Mißverständnis erklärt und die für H. bezeugte Macht des Wechsels (*ἀλλοιοῦσθαι*) leugnet, ihm nur im Gegensatz zu Parmenides die Lösung des Problems der Einheit der Gegensätze und die Versöhnung der Vernunft mit den Sinnen zuschreibt. Aber diese Lösung, diese Versöhnung geschieht eben bei H. durch den Wechsel, den Parmenides leugnet, den die Sinne zeigen und in dem die Gegensätze ineinanderschlagen.

1) Frg. 30.

unendlichem Feuerstrom, als rasendem Kriegstoben wie als Kinderspiel der Willkür und wirrem Kehrichtschutt entsteigt nun in den „Maßen" der „Harmonie" der schönste „Kosmos" [1]).

Doch die Harmonie leuchtet bei Heraklit nur wie ein Regenbogen in die feuchtschwüle Gewitterluft des üppigen, überbeweglichen, politisch zerrütteten Ionien. In dieser wild schwankenden Welt blieb das Gleichgewicht nur ein Ideal in der Seele des Einzelnen, der sich als Prediger in der Wüste fühlte, dessen Gebieterwort nur stammelnd und unverstanden über Zeit und Land dahinwetterte und erst in der staatskräftigen Stoa den volleren Widerhall finden sollte. Schon Bias und Thales hatten die politische Einheit in Ionien tauben Ohren gepredigt. Heraklit, der Prophet des Weltstaats und des Weltgesetzes will nichts von der Politik und der Gesetzgebung der Ephesier wissen [2]), die in seinem Freund Hermodor wahrscheinlich einen Gesetzgeber verbannten [3]). Obs nun derselbe Hermodor ist oder nicht, dessen Statue auf dem römischen Markte prangte und dem man die Zwölftafelgesetzgebung zu verdanken glaubte — auch die Legende ist ahnungsvoll und enthält die Wahrheit, daß der Geist der Ordnung und des Gesetzes, den Heraklit verkündete, erst in Italien sich verwirklichte. Nur im Neuland konnte er festeren Boden gewinnen und nicht nur in sozialer Praxis, auch in breiterer Theorie sich ausladen. Hat doch Heraklit auch die Einheit als Vielheit mehr noch geahnt, gefühlt, behauptet als wirklich geschaut und erkannt. Hier hat nun der Eklektiker Hippasos nur das Fazit gezogen, indem er das Feuer Heraklits reiner leuchten ließ in der Weltharmonie der Pythagoreer.

1) Frg. 8. 12. 30. 124.

2) D. L. IX 2 f.

3) Vgl. zu Frg. 121 v. Wilamowitz, Abh. der Berliner Akad. 1909 S. 71.

Die italischen Schulen.

Der Geist Großgriechenlands.

Die alten Darsteller spürten bereits, ja übersteigerten schematisierend in ihren „Schulabfolgen" den Gegensatz der ionischen und der italischen Philosophie [1]), der als echt hellenischer Agon das griechische Denken zu kritischer Ausspannung brachte und Heraklit und Parmenides so groß machte als seine bewußtesten Ausbildner und Platon noch größer als seinen bewußtesten Ueberwinder. Doch die Zurückführung dieses Gegensatzes auf den des ionischen und dorischen Stammescharakters [2]) würde wieder die Erklärung nur zurückschieben, selbst wenn sie wirklich berechtigt wäre. Denn die Begründer der beiden italischen Schulen sind ja selber Ionier; die eleatische Schule blüht in einer Pflanzstadt ionischer Phokäer, und die Pythagoreerstädte sind meist von Achäern gegründet, und höchstens das üppige Tarent gerade gilt als spartanische Kolonie. Doch der Lebensgeist ist ein anderer in Unteritalien als in Ionien und auch im Mutterland.

Zwar im schnellen materiellen und geistigen Aufblühen gleichen sich die Kolonien von Ost und West, die sämtlich schon als Hafenstädte zu rascherer, reicherer Bewegung getrieben sind als Althellas, und der Typus Milets war auch in Unteritalien durch das mit ihm in enger Handelsbeziehung stehende Sybaris (oder auch durch Siris) vertreten; doch eben das schwelgerische und demokratische Sybaris hat (wie

1) Diog. L. I 13. Augustin, civ. d. VIII 2. Schol. in Arist. 323 a^{23}.

2) Vgl. Böckh, Philolaos S. 40 ff. O. Müller, Gesch. hellen. Stämme II a 365 f. b 178 f. 392 ff. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos. 62 ff. Gegenüber dieser noch von W. Pater ausgebauten Antithese haben namentlich Ed. Meyer und v. Wilamowitz einen solchen dorischen Stammescharakter und zumal seinen philosophischen Einfluß bestritten.

auch Siris) den dortigen Geist nicht bestimmt und gebildet, sondern nur die Folie abgegeben zumal für seine Besiegerin, die Pythagoreerstadt Kroton. Und während die ionischen Städte Häfen und Handelsemporien blieben, die den Reichtum eines fremden, alten Hinterlands ausströmten, fanden im Westen, wo nur Tarent einen guten Festlandshafen bot, im „Rinderland" Italia (wie Hellanikos den Namen erklärt) auch griechische Bauernschaften Siedelungsland an rauschenden Flüssen, in so viel breiterem Umfang, mit so viel reicherem Ertrag als in der engen, steinigen Heimat, der die Armut „verschwistert" war [1]), so daß — gerade zur Pythagoreerzeit — für dieses hellenische Amerika der Name Großgriechenland aufkam. Eine heute so melancholisch leer sich ausladende Ebene wie die, in der einst Metapont so breit gelagert war, das nicht umsonst eine Kornähre im Wappen trug, brachte noch zu Varros Zeit, da die Bebauung längst nicht mehr auf der alten Höhe stand, hundertfältige Frucht und konnte das Mutterland und Ionien mit Getreide versorgen.

Solcher agrarische Lebenszug weckte dort den Sinn für die ja aus Naturkulten aufblühenden Mysterien und für die Orphik mit ihrem umfassenden Einfühlen in die Natur, weckte aber auch einen ernsteren, stabileren Geist, der fast ausschließlich den dorischen Tempelstil bevorzugte und dem beweglichen Handelsgeist der ionischen Levantiner widersprach. Während die Griechen dort als Erben, Mittler und Fortbildner älterer Kulturen aufsteigen, dürfen sie hier im Neuland Erzieher sein und Begründer und Ordner und können über weite Ebenen wie Metapont und Sybaris oder von starkfelsigen Seeburgen wie in Kroton und Tarent einen Herrschaftsgeist auswirken wie etwa der deutsche Ritterorden am Gestade des Baltikum. Während dort der Orient aus großen Reichen Trieb und

1) Vgl. Herodot VII 102, Nissen, Ital. Landeskunde I 59. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II 477. Beloch a. a. O. 175.

Macht der Einheit und Masse entladet und der Tyrann den Despoten kopiert und der Marktpöbel den Adel verjagt, kann sich hier gegenüber den unterworfenen Stämmen, die so viel Haussklaven und Pächter stellen, bei den patrizischen „Gutsbesitzern“ [1]) ein ritterliches Standesbewußtsein halten. Die konservative Tradition weckte das Interesse am genealogischen Mythus; die Städte suchen sich archaisches Relief zu geben durch Gründungssagen, die möglichst an Homer anknüpfen, und die vornehme Form des Epos wird von den italischen Denkern als Erben der Rhapsoden mit neuem Geist gefüllt, als ihre ionischen Partner längst zur Prosa herabgestiegen. Während es Abend werden will in Ionien und das wilde Walten egoistischer Kräfte der Zersetzung entgegentreibt, lacht hier über jungfräulichem Boden die Sonne europäischer Zukunft. Während dort aus hochgesteigerter Sensibilität der Glücksdurst im wilden Schaukeln schwül entladenen Lebens den Pessimismus aufregt und in der Lyrik nur der Einzelne oft ketzerisch klagt und anklagt, tönt dort Musik im frohen Sang und Tanz des frommen Chors und reinigt die Seele und heilt die trübe Leidenschaft. Und während dort der vornehme, selbständige Geist unter der Herrschaft des Lyders, Persers oder des Demos sich melancholisch in die Spekulation zurückzieht, dürfen hier schon in der Pflege und Beherrschung des Landes die motorischen Kräfte arbeiten; der Muskel stärkt sich bis zur Askese in ritterlichem Sport und Abhärtung. Herakles der starke Held, der hier mit seinen Rindern durchzog und mit seiner kulturfördernden Arbeit, hat da seine Stätten [2]), die hygienische Reform blüht, die Athletik feiert Triumphe, die erobernde Kraft entfaltet auf breitem Terrain Heeresmassen in großen Schlachten, die mit tiefem Eindruck

1) wie noch lange die Altbürger von Syrakus heißen (Herod. VII 155).

2) die Timaios hier überall finden will. Vgl. Geffcken, Philol. Unters. XIII. Ed. Meyer a. a. O. 260.

nachhallen wie etwa die an der Sagra oder wie der Fall von Sybaris, das auf seiner Ebene von 230 Quadratkilometern 300 000 Mann aussenden konnte.

Auch der Theoretiker taucht hier in die große Praxis, auch das Denken strebt zur vollen Gemeinschaft, und während dem Ionier im Kampf und Wandel des Lebens die sozialen Lebensformen sich zersetzen, während er Welt und Erkenntnis mehr aus dem Wechsel der Qualitäten und der Reibung der Gegensätze versteht, sieht der Italiker in Haus und Stand, Staat und Welt gefestigte Bande, hebt er das eheliche Weib empor, und im festlichen Kult der Himmelskönigin Hera verklären die dortigen Griechen ihre Gemeinschaft [1]). Auch der agrarische Lebenszug hob den Familiensinn. Aber alles überhaupt drängte zur Gemeinschaft; die Städte schwollen weit volkreicher an als in Hellas, standen in regster Beziehung untereinander und mit einem ausgedehnten Hinterland bis zu den Schäfern und Köhlern der Berge. Und die Eingeborenen kamen in Scharen in die Städte und dienten oder wurden auch eingebürgert [2]). Und die Natur selber, die weite, weiche, unendlich fruchtbare zeigte sich so einladend, entgegenkommend und den Menschen befreundet, ja verwandt, wie die italischen Stämme sich nach Tiernamen benannten [3]), und sie sprach tiefer als in Hellas in das städtische, ja in das geistige Leben hinein; sie gab der aus italischen Dorfpossen entstandenen dorischen

1) Rache für Ehebruch, beleidigte Frauenehre spielen eine auffallende Rolle in den Gründungssagen von Tarent, Rhegion und Lokri, wo einst eine fremde Heirat für den Staat verhängnisvoll ward (Arist. Pol. V 7), wo stets einer edelgeborenen Frau ein hohes Priesteramt anvertraut war. Ueberhaupt scheinen die noch abenteuerlich rohen Ansiedler auf vornehme Frauen stolz gewesen zu sein, und wie in Amerika scheint die Minderzahl des weiblichen Geschlechts bei der Koloniegründung seine Stellung gehoben zu haben.

2) Polyb. XII 5 f. Diod. IX 2.

3) Nissen, Ital. Landeskunde I 63.

Komödie noch in Rhintons Zeiten und den Mimen des Sophron ihren saftigen Ton, veredelte sich in Theokrits bukolischer Poesie und vertiefte sich in der Spekulation, die genährt war vom wärmsten orphischen Naturgefühl, dem schließlich bei Pythagoreern oder Empedokles strotzende Rinder, ja blühende Pflanzen zu Brüdern, zu verwandelten Menschen wurden, die man nicht opfern, nicht essen dürfe.

Und doch ließ man sichs nirgends so gut schmecken als in jenen griechischen Niederlanden, wo von den berühmten italischen Rindern und Weizenbroten und den sizilischen Schweinen und Käsen bis zu den syrakusischen Fischen und Torten die Kochkunst Anreiz fand für die üppigsten Freuden der Tafel. Nirgends war das diätetische Interesse so rege, so zugespitzt, sei es in vegetarisch-asketischer und hygienischer Richtung, sei es im kulinarischen Sinne. Nirgends war so im heiteren Lebensgenuß das griechische Lachen zu Hause, als dort, wo nicht nur in den alten Possen und Mimen wie in den philosophischen Scherzen Epicharms die gesellige Poesie sich in lustigen Sprüngen gefiel, wo die sybaritischen Erzählungen Würze froher Gelage waren, wo die Gemeinschaft der Tafel seit alter Zeit heimisch war, der Gesetzgeber Charondas die Familienglieder Brotkorbgenossen nennt und noch vor den spartanischen Syssitien die alten Calabrier ihre ständigen Liebesmahle hatten [1]). Wenn die so stark diätetisch interessierten Pythagoreer Tischgemeinschaft pflegen, wenn der ernste Xenophanes mit der so saftigen und doch schon asketisch bescheidenen Schilderung eines Gelages seine Weisheitslehre beginnt, so soll man den Einfluß der italischen Lebenssphäre nicht vergessen, in der nicht umsonst auch die Orphik so empfänglichen Boden fand [2]), die da Lebenseinheit mit der Natur verkündet,

1) Aristot. Pol. I 2. VII 10.

2) Vgl. Rohde, Psyche 398, Burnet a. a. O. S. 69 und über die orphischen Goldplättchen von Thurii Radermacher, Rhein. Mus. 67. 472 ff.

den Eros zum Weltprinzip erhebt und aus Gefühlsgeheimnis den Geist der reinen Hingebung, der Brüderschaft nährt, der in den Pythagoreern Einigkeit auch im Politischen durch italische Städte verbreitet. Insgesamt steigt hier ein Sozialgeist auf, der das Leben zu innerer Bindung und Zusammenschluß führt, der Liebe und Freundschaft inniger pflegt als sonst in Hellas und gar in Ionien, wo sich die Differenzen des Lebens scharf als Qualitäten abheben. Hier aber läßt auch die Erkenntnis Gleiches zu Gleichem sich gesellen, setzt sie die qualitativen Unterschiede zu quantitativen herab, rundet die Dinge zu Ganzheiten ab, ballt sie zu den gleichmäßigen Kugeln der italischen Astronomie im Gegensatz zur ionischen und läßt alle eingehn in die Allkugel des Parmenides und Empedokles, die da im Gleichmaß der Verse, in passenden Bildern und Vergleichen die Herrschaft der Liebe verkünden wie die Pythagoreer die Herrschaft der Harmonie, zu der ihnen nun im Spiel der Assoziationen und Analogien die Welt zusammenklingt, während einem Anaximander und Heraklit die Welt zum Strafgericht wird und zum Kriege und einem Anaxagoras die Erkenntnis zur „traurigen" Reibung der Gegensätze und die unbegrenzte stoffliche Weltfülle sich ihnen formlos in Prosa entladet.

Und während den Ionier der Orient umgaukelt mit seinen Schätzen, Wundern und Fabeln, mit seiner schwülen Mystik, seinen zaubernden Magiern, rasenden Derwischen, tanzenden Odalisken und schwelgenden Sultanen, während ihn der Sturm der Geschichte umtost im Sturz von Weltreichen und zugleich der Lärm des Marktes im Handelsaustausch der Weltteile, legt der Italiker das feste Maß auf die feste Erde, die er bebauen will, läßt er sein junges Volksleben ordnen durch berühmte Gesetzgeber, denen der Ionier keinen an die Seite zu stellen hatte [1]), ob

1) Oder wer kennt den Milesier Telekles, dessen Aristoteles Pol. IV 14 gedenkt? Hermodor von Ephesos ward verbannt

nun Zaleukos von Lokri wirklich gelebt, ob Charondas von Katana wirklich reformiert hat, die Tradition über ihre Wirkung, noch unterstrichen durch die Erzählungen von der Strenge jener Gesetze und von der Lebensgefahr für jeden Neuerer, zeigt die Macht von Gesetz und Ordnung in diesen Gegenden schon vor der Ankunft der Pythagoreer. Und ob nun Protagoras wirklich Gesetzgeber von Thurii war [1]) und Platon wirklich bei seinem Idealstaat an Syrakus dachte, der griechische Geist drängte auch nach Pythagoras in Italien eine neue Ordnung zu begründen, für die der Boden der Heimat zu alt und fest war. Wenn endlich die freien Geister Ioniens in nackter Prosa ihre reinen Spekulationen ausbreiten, wenn Heraklit seine Sprache in Aphorismen löst und zu Antithesen peitscht, wenn er seine Lehre verdunkelt und sich selbst mit seiner Weisheit „absondert", so will der Italiker sozial und geschlossen wirken, er wird zum Praktiker, der eine pythagoreische oder parmenideische „Lebensweise" begründet [2]), er wird zum Reformator, Propheten, Redner und Rhapsoden und bindet wie seine Sprache in Versen so seine Lehre in Dogmen. Kurz, er will f o r m e n, alles fest bestimmen, Land und Leute, Diät und Bildung, Glaube und Sitte, Dichtung und Erkenntnis, Seele, Haus, Staat und Welt. Gewiß ein Dorertum, aber nicht so sehr der Abstammung als dem Geiste nach, entfaltet sich hier, wo man auch instinktiv den strengeren dorischen Tempelstil gegenüber dem ionischen bevorzugte [3]).

---

und Hippodamos von Milet wirkte im Piräus und wieder in Thurii. Vgl. noch Dümmlers schönen Vortrag über Propheten und Gesetzgeber in Griechenland, Kl. Schr. II, namentlich S. 166. 172 f.

1) Vgl. Ad. Menzel, Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. 1910 S. 191 ff.

2) Vgl. Ceb. tab. 2, 2.

3) Schon Gregorovius sagt (Siciliana S. 207): „Es scheint mir der dorische Tempel sehr charakteristisch für die ernste Natur Siciliens und für ein Land, welches eine nationale Begabung für die strenge Wissenschaft der Mathematik besaß." Widmann (Calabrien usw. S. 115) findet mit Recht an der heute öden Küste vor Kroton „eine edle Melancholie".

Welcher Gegensatz überhaupt zwischen Ioniens freiem Kräftespiel, das sich im unendlichen Wirbel der Stoffe auslud und jenen festen Formen — und doch ergänzen sie sich und fordern einander wie die Dynamik und die Statik der Natur oder im Organismus Funktion und Struktur, Nerven und Muskeln, strömendes Blut in der Fülle der Gewebe und feste Knochen. Riefen doch schon auf Ioniens schwankem Boden düster richtend Anaximander und Heraklit nach Norm und Maß, und wenn nicht der „Gesetzgeber" Hermodor, so fanden Pythagoras und Xenophanes in Italien das geistige Bauland, das sie in der ionischen Heimat vergebens gesucht. So führte die Selbstentwicklung des griechischen Geistes die Denker von Ionien nach Italien, wo sie reiner seinen Trieb zur Begrenzung, Formung und Festigung entbinden konnten, aber auch mußten. Denn auch hier zeigt sichs, daß die Griechen erst groß wurden an ihrem Gegensatz und darum zuerst in den Kolonien, wo sie das kleine Maß ihrer Heimat auf die großen Verhältnisse der Fremde übertragen mußten.

Doch darin lag eine Gefahr, der Ionien schließlich erlag; die orientalische Fülle des Stoffs war zu mächtig für die hellenische Form. Auch in Italien, das man schon „Großhellas" benennen durfte, drohten den Formenden die Dimensionen über den Kopf zu wachsen ins amerikanisch Kolossale. Je mehr sie wuchsen, desto voller nahm man den Mund in der dort erwachenden hyperbolischen rhetorischen Phantasie. Die Städte schwollen zu Staaten, die von Meer zu Meer reichten und im hellenischen Agon sich gegenseitig übersteigerten. Da hatte Sybaris 50 Stadien Mauerumfang, Kroton fast das Doppelte, das aber „nur" 100 000 Bewaffnete stellen konnte gegen jene 300 000 von Sybaris, das nicht weniger als 4 Völker und 25 Städte beherrscht haben soll. Wie armselig erscheint neben seinen 5000 Prunkreitern Athen mit den 1200 „Rittern" in seiner besten Zeit! Wie mochte jener Sybarit die andern Bewerber um die

sikyonische Tyrannentochter ausgestochen haben, der da mit tausend Köchen, Vogelfängern und sonstigem Troß zur Heirat erschien, und wie staunte man über jenen andern Sybariten, der einst der Hera ein Prunkgewand im Werte von 120 Talenten weihte! Spürt man nicht aus all diesen Erzählungen einen Quantitätensinn, eine Zahlenphantasie, die für eine Zahlenspekulation den natürlichen Boden abgab? Und die Zahlen sprachen dort schon in den erstaunlichen Massen von Rindern und Fischen, von Getreide und Bauholz so laut und markant, daß sich den Griechen ein besonderes italisches Maßsystem aufdrängte.

Gleichzeitig sprach aus allen Uebertreibungen „sybaritischer Geschichten" die Verführung eines Reichtums, der dort aus üppigstem Boden stieg und in dieser merkantil mit Milet eng verbundenen Stadt mit ionischem Raffinement fast orientalisch schwelgte — eine Verführung, die wahrlich nach dem begrenzenden Maß des Hellenen rief, das in sie schärfer einschlug als der strenge mathematische Sinn eines Descartes und Spinoza in den behaglichen Lebensgenuß der Niederlande. Jenes südlichste Italien, in dem sich die beiden „Völkerstraßen von Nord und Süd, von Ost und West kreuzen" und so massiv die „Naturgegensätze" eines rauhen Waldgebirges und eines gesegneten Gestades vereinigen [1]), brachte auch moralisch die schärfsten Gegensätze hervor. Waren es doch oft gar wilde Abenteurer gewesen, deren Ansiedlungen dort in ein Schlaraffenland gerieten zu einer reichen Aussaat der Verderbnis, die nach dem Sittenreformer schrie. Nirgends in griechischen Landen zeigt sich der moralische Nerv so stark gereizt, drängte so dringend die ethische Aufgabe, die dort ja auch ein Platon sich stellt, im Bunde mit Dion im Kampfe gegen zügellose

1) Nissen, Ital. Landeskunde I 535. Der berühmte Silawald von Lokri und Rhegion war allein 130 Kilometer lang.

Schwelgerei [1]) und Tyrannei. Aber schon die Gründungsgeschichten [2]) von Sybaris, Siris, Tarent, Lokri mit ihrer sehr gemischten Bevölkerung erzählen von vielerlei Verbrechen, an die bisweilen die späteren Schicksale der Städte geknüpft werden. Die Gesetzgebung des Schafhirten Zaleukos soll durch die wilde Anarchie in Lokri, wo übrigens später noch ein „Kosmopolis" die Exekutive leitete, hervorgerufen sein, und der Sieg Krotons über Sybaris galt als ein Akt des Weltgerichts, als ein Sieg der Moral über die Verderbnis. Und war es nicht auch ein Sieg dieses straffer sich formenden Neuhellas über Altioniens freiere, füllige Lässigkeit und Ueppigkeit?

Und dabei schwingen beide nur in entgegengesetzter Richtung über das eigentliche Hellas hinaus. Grote schon hat den starken italischen Einschlag in das dortige Griechentum betont, der in Sitten und Einrichtungen, ja auch literarisch zum Vorschein kommt und der zugleich die Hellenisierung Italiens förderte. Wenn den Ioniern noch der Orient nachhängt, so scheint die Zukunft Italiens zu präludieren in der dortigen Griechenkultur. Rom kündigt sich an in ihrem Herrschaftsgeist und Ordnungstrieb, in ihrem Zug zur militärischen, ökonomischen, politischen und geistigen Zusammenschließung, in ihrem ganzen breiten sozialen Ethos, in ihrer Schätzung von Weib und Familie, die sie zur festen Staatsgenossenschaft erweitern, in ihrer expansionslustigen Propaganda, ihrer Rhetorik, ihrem Dogmatismus, Fanatismus und Formalismus, ihrer Normierung des Lebens zum Gleichmaß [3]), kurz in all den Zügen, die sie

1) Vgl. Plat. ep. VII 326 BC. Nicht nur in Syrakus, auch in dem von ihm gekennzeichneten wilden Karnevalstreiben von Tarent (Leg. I 637) mochte er den Kontrast zum ethischen Pythagoreergeist empfinden.

2) Ueber die ὕβρις der Kolonisten schon in Ionien vgl. Immisch, Philol. 49. 210.

3) „Wer anders sein wollte als die Genossen, hieß in Rom ein schlechter Bürger", sagt Mommsen. Das ist der Geist der „mores"

stärker herausbilden als das hellenische Mutterland. Mochten alle bei Plutarch aufgezählten Vergleichungspunkte zwischen Pythagoras und Numa vor schärferer Beobachtung dahinfallen [1]), die Römer wußten, warum man ihren Gesetzgeberkönig zum Schüler des Pythagoras machte und warum sie diesen Denker der sozialen Ordnung als den Weisesten der Griechen schon zur Zeit der Samniterkriege durch eine Statue ehrten [2]). Und der Geist der Pythagoreer, Eleaten und des Empedokles lebte auf dem Boden von Großgriechenland fort, der noch in der Römerzeit sein Hellenentum nicht verleugnete und noch in der Neuzeit Italien manche Staatsordner und seine besten Denker schenkte, die alle gleich jenen Alten schwärmerische Künder der Einheit, der Gemeinschaft, der lichten Ordnung waren. In der Renaissance beruft sich der Dichtergeist eines Giordano Bruno für seine lebendige Einheitslehre ausdrücklich auf seine engeren Landsleute vor zwei Jahrtausenden; Telesius erneuert die strahlende Naturlehre des Parmenides, und in Campanella, dem für Mathematik begeisterten, gläubigen Propheten einer neuen Staats- und Weltordnung konnte Pythagoras noch einmal seine Wiedergeburt feiern. Aber auch im 19. Jahrhundert hat, wie die Anhänger Mazzinis und Garibaldis das Andenken des liberalen Empedokles priesen, so das Ideal der Staatseinigung, seine glühendsten Vorkämpfer in den unteritalischen Hegelianern gefunden. Geisterhaft woben sich die alten Töne und Fäden aus den Pythagoreerzeiten weiter. Noch in der Neuzeit schätzte

gemäß dem pythagoreischen Gleichmaß im Gegensatz zum individualistischen griechischen „Ethos".

1) Vgl. Zeller a. a. O. 485 f.

2) Der Verehrung der Italiker für Pythagoras gedenkt schon Alkidamas, Arist. Rhet. II 23. 1398 b^{14}. Schwegler, Röm. Gesch. I 561 ff. 616 führt vielerlei Züge an, in denen römische Sitte, Glaube und Anschauung sich mit dem Pythagoreismus berührt wie der Kult des Vestafeuers im runden Tempel (vgl. oben S. 330), die Zahlensuperstition, die Bevorzugung der Ungeraden u. a. m.

man dort die Heilkraft von Musik und Tanz, die vom Tarantelwahnsinn befreien sollte. Noch heute ist der Süden Italiens ja das Eldorado der Geheimbünde und der Genossenschaften; noch heute ist das Volk Calabriens gar gastlich, gar wundergläubig und ständisch gespalten; noch heute sind in der Gegend Cotrones die Barone Herren der Ernte, und noch heute wallfahrten dort die Mädchen zu der an Stelle der alten Hera verehrten Madonna del Capo.

Pythagoreer.

Legendenumsponnen schwebt die Gestalt des Pythagoras zwischen Himmel und Erde, zwischen Phantasie und Wirklichkeit gleich manchen Religionsstiftern, gleich manchen erdichteten Dichtern, manchen Schöpfern und Geschöpfen der Mystik, die damals in allen Schichten vom echt Geschichtlichen bis in den Nebel des Mythischen verdämmern wie Orpheus, Musaios, Pherekydes, Epimenides, Zamolxis, Hermotimos, Abaris, Aristeas, und mit den meisten dieser Wundermänner wird Pythagoras selber in Verbindung gebracht [1]). Als Sohn Apolls oder gar als seine Inkarnation soll er die Natur beherrscht haben in der Voraussage von Erdbeben, Beschwörung von Stürmen, Heilung von Seuchen, Lenkung wilder Tiere, soll er ferner zu Olympia seine goldene Hüfte gezeigt haben, soll er vom Himmel angerufen, in Kroton und Metapont zugleich gesehen worden sein. Und wie seine Gestalt nun einmal die Gesetze der Identität durchbrechen soll, so zählt die Fabel all die Personen auf, in denen er vor seiner Geburt gelebt habe, so weisen die Quellen ihm verschiedene Vatersnamen wie verschiedene Heimatsorte von Etrurien bis Phönizien und Syrien zu und schicken den Propheten der Seelenwanderungslehre bald als Lehrer, bald als Schüler auf Reisen

1) Vgl. Rohde, Psyche S. 321 f. 362. 390 f. Diels Berl. Sitzber. 1891 S. 393.

zu allen Völkern, bei denen man diesen so weit über die Erde verbreiteten [1]) Glauben fand oder fälschlich zu finden glaubte. Sogar in den Hades läßt man ihn lebend steigen, und noch seine toten Ahnen sendet man auf die Wanderschaft von Etrurien durch Phlius nach Samos, um die widersprechenden Traditionen über seinen Heimatsort zu versöhnen. So hat der Rationalismus wieder einmal mit seinen Konstruktionen das Fabelnetz nur noch dichter gezogen, das er zu entwirren glaubte. Und so droht nun alles an Pythagoras in Dunkel und Zweifel zu versinken: Abstammung, Lehrer, Reisen, Wirksamkeit und Tod und nun erst gar seine Lehren und Schriften. Zellers Klage ist berechtigt: je mehr die Zeugen von Pythagoras wissen könnten, um so einsilbiger zeigen sie sich, und dafür um so beredter, je ferner sie ihm stehen, am beredtesten ja die legendenreichen Biographien, die Iamblichos und Porphyrios von ihrem Helden ein Jahrtausend später verfaßt haben.

Soll man nun all dies Legendare, in dem seine Gestalt für uns zu versinken droht, einfach als Schwindel einer phantastischen Spätzeit abtun? So urteilt der krasse Rationalismus, der da meint, daß alles Irrationale schon damit in die Luft geht, daß er ihm den Rücken kehrt. In Wahrheit hatte die griechische Spätzeit gerade den rechten Blick für die griechische Frühzeit, weil sie ihr verwandt war, die Zeit, da die Philosophie aus der Mystik herausstrebt, für die Zeit, da sie wieder in ihr verklingt. Die Legenden haben ihren Grund nicht nur in ihren Erdichtern, sondern in der Gestalt die sie umdichten; sie illustrieren Wirkung und Lehre der Persönlichkeit als deren lebendige Ausstrahlungen und sind so auch, nur in anderm Sinne, historische Zeugnisse. Zudem bringt nicht bloß die Aristotelesschrift über die Pythagoreer bereits den Niederschlag der Legenden, auch genug ihm zeitlich weit näher stehende Autoren verraten, daß ihnen Pythagoras im Geruch praktisch-mystischer

1) Vgl. jetzt Lortzing-Nestle, Zeller I 1^6. 76 ff.

Wirkung oder Beziehung steht [1]). Wir erleben eben bei ihm noch im Lichte historischer Zeit ein Stück griechischer Religionsbildung, die Heroisierung eines Propheten. Wenn wir so mit Rohde und Windelband Pythagoras im Stil eines Religionsstifters auffassen, so dürfen wir darum nicht die Brücke abbrechen zwischen dem Meister und seiner Schule, zwischen Mystik und Wissenschaft. Das moderne Entweder-Oder der Zuteilung zerstört den lebendigen Zusammenhang, den es gerade aufzuzeigen gilt. Auch über der pythagoreischen Schule brütet noch die Mystik der Sekte, und ein historisch wissenschaftlicher Kern schält sich doch auch aus der Zauberlegende des Propheten, der schon eben jenen älteren Zeugen zugleich als Mann des reichlichen Wissens auffällt [2]). Und der Zaubernimbus soll ja eben seine Lehrautorität begründen [3]), und dazu setzt ihn die Legende in ein nur zu blendendes Licht und taucht ihn in wahren Sonnenglanz. Sie macht ihn zum Sohn, ja zur Verkörperung des strahlendsten Gottes Apoll, sie gibt ihm in „Marmakos" einen „glänzenden" Vater wie in „Telauges" einen „glänzenden" Sohn, sie läßt ihn durch all die „feurigen" Gestalten eines Aithalides, Pyrrhos, Pyrander sich wandeln — unverkennbar auch zur Veranschaulichung einer Lehre, daß das Wesen der Seele Licht sei [4]). Die Verbindung mit Apoll tritt auch in Pythagoras' mystischen Beziehungen zu Abaris, zu Aristeas (der übrigens in Metapont, wo Pythagoras starb, ein Denkmal hatte) [5]), zu Euphorbos und zur delphischen Priesterin Themistokleia hervor; speziell auf Delos und seinen alt-

1) Xenophanes Frg. 7 Diels, Heraklit Frg. 129, Empedokles Frg. 129, Ion Frg. 2, Herodot IV 95.

2) Herodot a. a. O., Heraklit Frg. 40. 129. Empedokles a. a. O. Ion Frg. 4.

3) Vgl. Näheres bei Corssen, Rhein. Mus. 67. S. 37.

4) Plut. de lat. viv. 1130 B.

5) Vgl. noch Rohde, Psyche 382. 384. 390. Die antiken Stellen zur apollinischen Tradition des Pyth. habe ich Sokr. II 220 ff. besprochen, wo aber das Alter dieser Tradition unterschätzt ist.

ionischen Apollonkult weisen bei Pythagoras die Hyperboreersage, die Vorgeburt als delischer Fischer Pyrrhos und die Beziehung zu Pherekydes [1]). So wild die Legende gewuchert hat, so viel hier — namentlich im phliasischen Pythagoreismus spätere Konstruktion ist: die Wurzel jener Phantasien, Pythagoras als Verkünder einer apollinischen Religion, mehr noch wie die ionischen Denker [2]) als echt apollinischer Geist, der sich den Gott des Lichtes und der Lyra, der harmonischen, maßvollen Ordnung zum Vorbild nimmt, ist sicher echt — ebenso wie seine damit verbundene [3]) Lehre der Seelenwanderung, die ihn für die Legende zum Schilderer des Hades macht und zum Weltreisenden, der als Allerweltsschüler oder -lehrer dieses Dogma verbreitet, wie auch zum Sohn des Hermes Psychopompos und zum wiedergeborenen Hermotimos, dessen Seele nach uralter Sage die Fähigkeit hatte, den Körper zu verlassen [4]).

Doch ob nun Pythagoras in der Verklärung seiner Tendenzen mehr in den Kreis des Apoll oder des Hermes gezogen ward, schließlich ist er kein Göttersproß, sondern nach den besten Quellen eines ehrlichen Steinschneiders Sohn aus Samos — und damit lichtet sich schon der mystische Nebel. Als geborener Samier ist Pythagoras bereits veranlagt auf den Gegensatz zum milesischen Geist und auf die Lebensform, die er in Italien antrifft und fortbildet. Denn Samos ist zwar wie Milet ionisch, doch nicht ohne Spuren dorischer Mischung [5]) und mit Korinth und Sparta verbündet, mit Milet aber so tief verfeindet, daß, wer der Freund

1) der außer der delischen Beziehung auch, wie Diels gesehen, den Glanznamen Aithalides bot (Frg. 8 D) und die „erste" Lehre der Metempsychose. Vgl. Rohde, Psyche 461.

2) Vgl. oben S. 316.

3) S. weiter unten.

4) Vgl. Rohde, Rhein. Mus. 26. S. 558. Psyche 386. 391.

5) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 243. 279.

dieser Stadt war, sicherlich der Feind von Samos war und umgekehrt. Ja, der Gegensatz der milesischen und italischen Philosophie erscheint fast wie eine letzte geistige Ausstrahlung jenes echt hellenischen Agons, der im euböischen Krieg die ganze Griechenwelt in zwei Lager spaltet. Milet hält zu Eretria wie Samos zu Chalkis, und der Gegensatz schlägt bis Italien hinüber, da dort dem mit Milet eng verbundenen Sybaris ein siegreicher Rivale erstand in Kroton, wo eben der Samier Pythagoras so fruchtbaren, weil so verwandten Boden fand. Hinter all der Handelskonkurrenz dieser Seestädte treiben und entscheiden doch tiefere politische und darum auch geistige Lebensgegensätze. Gegenüber der eher demokratischen Gelöstheit und Bewegtheit im Hafen- und Handelstreiben Milets oder Sybaris' stellt Samos wie Kroton einen sozial geschlosseneren, eher feudalen Lebenstypus dar. Die grundbesitzenden Ritter, die Geomoren [1]) tragen in Samos den Staat und bilden das Heer. Der agrarische Zug wirkt wieder patriarchalisch, der Staat baut sich dort auch verfassungsrechtlich aus Geschlechtern auf, und der vornehme Kult der Haus-, Landes- und Himmelsherrin Hera blüht in Samos gerade wie in ihrem berühmten Tempel zu Kroton. Im Gegensatz zu den ionischen Küstenstädten mit fremdem Hinterland beherrscht Samos als einzige Stadt seine ganze Insel, die ja in der Gegenwart ein eigenes Fürstentum bildete. Und das Land spricht mit wie in den italischen Zentren, und geradezu eine Reichsbildung setzt ja ein unter dem Tyrannen Polykrates, der Samos zu höchster Macht und Blüte hebt.

Doch die Tyrannis bringt einen Wechsel der Lage und Stimmung, daß politische Freundschaften und Feindschaften in einander umschlugen [2]). Der Despot sucht Rückhalt an den größeren Despotien des Orients, und an seinem Hofe versinkt der ernste, züchtige, ständische Geist, begraben

1) Vgl. Thukyd. VIII 21.

2) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 624. 781.

unter dem Lachen des Anakreon und der Erotik des Ibykos. Da rettet Pythagoras die Geistesblüte von Samos, die damals von der materiellen getragen, aber auch bedroht war, und trägt den alten, echten Geist der Heimat in den dafür empfänglichen Boden Unteritaliens und zumal Krotons. Die Nachricht, daß die Tyrannis des Polykrates ihn zur Auswanderung trieb [1]), ist glaublich, und die stark sittenrichterlich gefärbte Behandlung des Polykrates bei Herodot zeigt, daß er ähnlich wie Sybaris eine Folie abgeben mußte in jener ethischen Bewegung, die damals im Pythagoreismus ihren Höhepunkt fand. Der Tyrann selbst aber wies schon über Samos hinaus gerade in Richtungen, die für Pythagoras bedeutsam sind. Auch Polykrates begünstigt den Kult des delischen Apoll; er läßt bereits den Ruhm Krotons lockend aufleuchten, indem er von dort den großen Arzt Demokedes an seinen Hof zieht; er steht in reger Verbindung mit Amasis von Aegypten, und eine Studienreise dahin darf man Pythagoras eher zutrauen als irgend eine andere, von der die Legende fabelt, nicht weil uns Isokrates in seiner unhistorischen Satire Busiris zuerst davon spricht, sondern weil der Verkehr der Samier mit Aegypten von altersher rege und durch Polykrates nur noch gestärkt war [2]) und weil für keinen altgriechischen Denker diese Reise lehrreicher, wenn nicht nötiger war als für den Begründer der pythagoreischen Schule [3]) — nicht etwa um dort die leinenen Beinkleider zu beziehen, deren Gebrauch nach Herodot den Pythagoreern, aber auch schon den ihnen näherstehenden Orphikern mit den ägyptischen Priestern gemeinsam ist, auch nicht um dort den Seelenwanderungsglauben zu holen, der trotz Herodot überall eher als in Aegypten zu Hause ist [4]), sondern vor allem wohl, wie schon Kallimachos bei

1) Diels VS 4 Nr. 8.

2) Vgl. Ed. Meyer S. 463. 673. 778 und für Pyth. namentlich 818.

3) Vgl. M. Cantor, Vorles. über Gesch. d. Math. I² 138 ff.

4) Vgl. Erman, Aegypten II 413 ff., Ed. Meyer a. a. O. II 739. 758. Weiteres bei Nestle (Zeller ⁶ 390, 2).

Diodor berichtet, um die klassische Wissenschaft der Pythagoreer, die Geometrie in ihrem Ursprungsland kennen zu lernen, wo sie, wie schon ihr Name sagt, auch für die agrarische Vermessung zuerst gepflegt sein soll.

Was brachte nun Pythagoras insgesamt aus dem Osten mit, als er, worin wenigstens die meisten und besten Zeugen einig sind, etwa im Jahre seiner *ἀκμή* um 532 den Boden seiner Wirksamkeit betrat? Rittersinn mischte sich in Samos mit Zunftsinn, der sich in Hellas namentlich im Kunsthandwerk vererbte. Und Pythagoras war eines Steinschneiders Sohn und entstammte wohl demselben Geschlecht wie der gleichnamige Bildhauer, der sich selbst Samier nennt und auch in Unteritalien wirkend zuerst nach Rhythmus und Symmetrie gestrebt haben soll [1]). Die beiden größten Schulbildner der alten Philosophie, Pythagoras und Sokrates, gingen so aus der hellenischsten der Künste, aus der Plastik hervor. Und daneben schaue man auf J. Böhme, Chr. Wolff, Kant und Fichte, die auch im Handwerk, aber beim Schuster, Gerber, Sattler, Weber heimisch waren. Ja, der Deutsche gerbt, steckt, flickt, webt auch im Denken, während der Grieche meißelt. So war einem Pythagoras der Sinn für Form und Proportion schon in die Wiege gelegt [2]), und er stärkte sich wohl zugleich mit dem heimischen Zunft- und Ständegeist in Aegypten, wo im bureaukratischen Kastenstaat die starre Form regierte und die Geometrie das Maß des Landes wahrte. Wenn der Fortschritt von Hellas aus Ionien quillt, dem Vorland Asiens, dessen wechselreiche Geschichte

1) Diog. L. VIII 46 f. Vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 174. Wenn Polyklet beim „Kanon" in der Betonung der Symmetrie und Proportion pythagoreischen Einfluß zeigt (vgl. Diels Archäol. Anzeiger IV 10), so fühlt er den verwandten Geist, der eben selber in der plastischen Kunst heimisch ist.

2) Nach Plin. h. n. VII 56 soll auch ein Theodor von Samos den Werkzeugen der Architekten den rechten Winkel hinzugefügt haben.

immer neue Völker vorschiebt, dessen Hausbau und Kunst schon durch ihr Material sich vergänglich zeigen [1]), und das bereits in Babylonien den merkantilen Egoismus in städtischer Beweglichkeit hochgetrieben, so hat der konservative Monumentalsinn von Hellas, der da Verewigung in festen Formen sucht, seinen Rückhalt in Aegypten, wo dem Gotte Ptah Steinbrüche und die größte Kunstschule unterstellt waren und sein Hohepriester „der große Vorsteher der Steinkünstler" hieß [2]), wo Platon selbst die durch zehntausend Jahre sich gleichbleibenden Kleinformen einer Kunst bewundert, deren Hochbauten in Basalt und Granit [3]) erwuchsen. Doch Hellas errang gerade seine klassische Höhe, weil es den Geist beider Sphären verband, weil es so wundersam „das Spröde mit dem Weichen", „das Strenge mit dem Zarten" verschmolz und „Starkes und Mildes paarte" — wenn auch im wechselnden Vortreten der Gegensätze.

Ob nun Pythagoras wirklich in Aegypten war oder nicht, den besten Sinn Aegyptens, den Geist der festen, strengen Formung und sozialen Geschlossenheit, der allerdings auch schon im heimischen Samos und im dorischen Hellas angelegt war, hat er in seine Lehre aufgenommen und ihn mit jener geistigen Lebendigkeit Ioniens erfüllt, die ohne jenes Ferment die hellenische Staats- und Sozialkraft aufzulösen drohte. Was aber Ionien mehr und mehr vermissen ließ, trat Pythagoras aus all seinen Lebenssphären als heiliger Wert entgegen, aus Feudalstaat und Zunftbetrieb, aus Kunst und Wissenschaft des Maßes: es war die Macht der Ordnung, und als der Prophet der Ordnung, die ihm zum Ideal geworden, weil sie aus dem ionischen Leben zu schwinden drohte, zieht nun Pythagoras aus dem

1) Vgl. oben S. 233.

2) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^2 185.

3) wie ihn Pythagoras in den Brettischen Bergen wiederfand (im Gegensatz zum Apennin).

alternden Osten in den verheißungsvollen Westen und pflanzt sein Ideal dort auf den empfänglicheren, naturkräftigen Boden, wo es als praktische Reform sich verwirklichen ließ, auf jene zu Messung und Beherrschung einladenden breiten Fluren Calabriens, wo noch zweitausend Jahre später der Idealstaatsgründer Campanella die revolutionären Ketzer durch Mathematik kurieren möchte, in jenes Kroton, das sich als Gründung des Tathelden und Retters Herakles fühlte, das wie Samos von der agrarischen Ritterschaft beherrscht war, wie Samos der Herrin Hera einen weitberühmten Tempel bot, aber auch seinen eifrigen Apollokult [1]) Pythagoras entgegenbrachte, dazu manchen Wunder- und Heroenglauben [2]), das ferner berühmt war durch seinen gesunden Boden und seine Leibespflege, durch seine Aerzte, seine Athleten, die im 6. Jahrhundert zu Olympia am meisten Siege davontrugen, — und es ist bezeichnend, daß ein Arzt wie Alkmaion und ein Athlet wie Milon ebenso wie bedeutende Frauen schon im ältesten Pythagoreerkreis genannt werden. In diesem Lande der innigen Gemeinschaft, der Kraft und Herrschaft, der Gesetze und der großen Zahlen [3]), wo alles nach kräftiger Entfaltung drängte, nach einer bis ins Physische gehenden Lebensformung, kam nun dem Reformator Pythagoras alles entgegen, wie er ja auch weniger eine Neuerung suchte als eine Idealisierung des Alten, eine Vergeistigung des griechischen Mittelalters, der feudal-hieratisch-zünftigen Ordnung. Die Pythagoreer sind Orden, Sekte, Zunft und Schule, sind ritterlich, geistlich, technisch und philosophisch zugleich. Es geht nicht an, hier ihre Gebiete scharf abzuscheiden oder eins allein voranzustellen. Aus Politik, Religion, Kunst und Wissenschaft sprach ihnen nur derselbe Geist, dessen Apostel sie sein wollen, der Geist

1) Vgl. Busolt, Griech. Gesch. I 257. II 245.
2) Vgl. Rohde, Psyche 384. 390. Diels Parmenides S. 18 f. 21.
3) Vgl. oben S. 332 f.

der Ordnung. Man kann sie ebensogut mit Deutschrittern vergleichen wie mit Rosenkreuzern, mit Jesuiten wie mit Freimaurern. Und gerade die Kreuzung verschiedener Sphären und Richtungen wirkte vergeistigend, hob das gemeinsame Ideal über sie und ließ sie selber ins Symbolische absinken. Von Anfang an mischte sich wohl das Ritterliche des Ordens bei dem Steinschneiderssohn mit dem Bürgerlich-Intellektuellen, dem Zünftig-Technischen, wie es ja noch im Freimaurerorden symbolisiert ist. Die Gesamtentwicklung ging auch hier wie schon in Ionien und überall in Hellas von der Mystik zur Aufklärung, von der Schwärmerei zur klaren Formung.

Doch schon Pythagoras darf nicht nur als mystischer Prophet, muß mit den ältesten Zeugen [1]) auch als Gelehrter, mit Aristoteles [2]) als M a t h e m a t i k e r eingestellt werden, und beide vertragen sich bei ihm wohl so gut wie noch im 19. Jahrhundert bei Comte oder bei Fechner oder bei den spiritistischen Astronomen Zöllner, Flammarion, Schiaparelli oder bei jenen leidenschaftlichen, schwärmerischen Frauen, die in der Mathematik sich auszeichneten. Wenn diese anscheinend trockenste der Wissenschaften auch heute noch solche Anziehungskraft auf viele w e i b l i c h e Naturen ausübt, wie einst die Pythagoreerin eine typische und darum schließlich der Komödie verfallende Figur abgab [3]), so bedenke man, daß die Zahl eben nur F o r m ist, die nach Inhalt ruft und gerade dem gefühlsreich ausschwärmenden Inhalt Ruhe und Halt geben kann. Wie der heilige Eifer in Riten, Formeln und Symbolen festen Ausdruck sucht, wie das durchdringende Gefühl der göttlichen Einheit schon beim Cusaner und gar bei Spinoza die Welt mathematisch ausspannt, wie der fromme Romantiker Novalis die Mathe-

1) Oben S. 338.

2) Frg. 186.

3) Vgl. hier und zum Folgenden meine Schriften „Philosophenwege“ S. 98 ff. u. „Urspr. d. Naturphilos.“ S. 96—99.

matik himmelhoch preist „als Leben der Götter“ [1]) und der fromme Mystiker Pascal Erfinder der Rechenmaschine wird, so hat die Mystik stets gern nach dem Halt der Zahlen gegriffen, ja eigentlich den Zahlenkult geboren. Der pythagoreische Absolutismus der Zahl geht wie mit dem mystischen auch mit dem monistischen und monarchischen Geist des 6. Jahrhunderts, stärkt sich am Massen- und Klassengeist des Orients, dem auch der symbolische, hierarchische und feminine Zug dieses Ordens verwandter ist, und zeigt in seiner Subordinierung nach bloßen Quantitäten noch nicht die klassisch hellenische Sonderung nach koordinierten Qualitäten, nach Typen. Und doch liegt in der Betonung der Zahl schon eine gewisse Anerkennung der Vielheit, ein Ansatz zur Gliederung, wenigstens als Figurierung der Einheit, die von den Ioniern allein betont ward und schließlich in Heraklit von der vergänglich wechselnden Masse verächtlich sich „absonderte“. Im Pythagoreismus aber wird diese Einheit sozial, die bloße Herrschaft zieht als Ordnung in die Gemeinschaft, die Despotie wird Klassenstaat, die Weisheit sondert sich nicht ab als Theorie des Einzelnen, sondern fließt in die Lebenspraxis der Gemeinschaft. Doch der subordinative Zug bleibt; die Autorität des Meisters gilt unbedingt, und die Jüngerschaft sondert sich wieder als höhere Kaste der Eingeweihten vom Volke ab.

Die Einzelheiten der pythagoreischen Lebensordnung sind dabei nicht aus dem Wust der tausendjährigen oft widerspruchsvollen Tradition sicher festzustellen, in der die einen Pythagoras absolute Keuschheit zusprechen, die andern ihn als Familienvater schildern, die einen ihn Fleisch und Bohnen als Speise verbieten, die andern ihn beides gerade empfehlen lassen, die einen die Pythagoreer durchaus nur in leinene Beinkleider hüllen, die andern sie wegen der wollenen Kleidung entschuldigen. Doch wesentlich sind ja nicht die einzelnen Regeln, sondern das Prinzip der Rege-

1) S. Näheres Urspr. d. Naturphilos. S. 180.

lung, der Geist der Ordnung und starken Lebensformung. Daß sie sich auf die bindende Autorität des Meisters beriefen, daß sie ihre strengen Prüfungen, Satzungen, Enthaltungen, ihre Weihen und Geheimlehren hatten, daß sie gewisse Abstufung, Lebensgemeinschaft und treue Hilfe der Bundesmitglieder forderten, das alles ist glaublich, schon weil es im Wesen jedes Ordens, zumal eines mystischen liegt. Dabei sind die Liebesmahle wie die starke Betonung der Diätetik und sonstiger Körperpflege ja in Unteritalien heimisch [1]), und es scheint, daß wie die Gesetzgebung des Charondas und wohl schon die des „Zaleukos" mehr das Gewohnheitsrecht fixierte und die Moral durch Einschränkung stärkte, so auch der konservative Pythagoreismus in seinen Akusmata manches „Tabu" des Volksglaubens in sein Ritensystem aufnahm [2]) und nur allmählich durch die Symbolik vergeistigte, die in seinem Wesen liegt. Doch die Fülle dieser wesentlich verneinenden, verbietenden Bestimmungen zeigt einen Drang nach Askese, einen Fanatismus der Sittenreinigung [3]) und Lebenseinzäunung, einen priesterlichen Regeleifer, der über das Volksmäßige hinaustreibt, und ob sie wahr sind oder nicht, die Erzählungen von der opferbereiten Prinzipientreue, ja vom Märtyrertum pythagoreischer Männer und Frauen atmen einen Geist übergriechischer Charakterstrenge, der eher im Heldentum der Decius Mus und Cincinnatus, der Lucretia und Cornelia weiterklingt. Gewiß liegt im pythagoreischen Puritanismus Reaktion gegen sybaritische Ueppigkeit, wenn er etwa die weichen, wollenen Gewänder meidet, die gerade der Handel von Sybaris verbreitete, oder den Fleischgenuß

1) Vgl. oben S. 327 ff.

2) Diels VS I 45 C. Vgl. Burnet a. a. O. 84 und (zugleich für weitere Literatur) Nestle-Zeller S. 404. 431.

3) Nestle (Zeller [6] S. 430 ff. 572, 1) hat mit Recht die Reinigung als Hauptmotiv des Pythagoreismus hervorgehoben, das allerdings für die Begründung der wissenschaftlichen Lehre nicht ganz ausreicht.

der dortigen Schwelgermahle verpönt, wenn er den Sieg Krotons über Sybaris als seine mehr noch moralische als politische Tat feiert.

Doch in Wahrheit liegen hinter jenen äußeren Regelungen und Enthaltungen sehr positive, innerliche Tendenzen. Im letzten Grunde stammen all die auffallenden Züge des Pythagoreismus: Askese wie Bundestreue, Symbolik wie Zahlenkult aus einem Drang nach Assoziierung, der da Menschen wie Dinge möglichst einander nahebringen möchte in Vergleichung, Verwandtschaft und jeder Art von Beziehung. Diese Weltfamiliarisierung ist die Wurzel der pythagoreischen Lehre. Sie erneuert das patriarchalische, gentilizische Lebensprinzip, aber erweitert, verallgemeinert, vergeistigt es zugleich für Staat und Welt. Die Bruderschaft des Ordens umschlingt und bindet den Staat und verbrüdert sich auch die Natur, die fernen Räume wie die fernen Zeiten. Der Assimilierungsdrang läßt den Pythagoreer die Welt harmonisch, rhythmisch, periodisch durchleben, zeigt ihm das Gleiche in steter Wiederkehr, läßt ihn sich selber wiedererkennen in andern Wesen und alles Beseelte als Verwandtes schonen. So hängen der Seelenwanderungsglaube und die Askese, die auf die Tieren enstammende Nahrung und Kleidung verzichtet, in den Wurzeln des Pythagoreismus zusammen und werden daher schon dem Meister selber zugeschrieben [1]).

Zeitalter des Rationalismus wie des Naturalismus schieben natürlich Pythagoras mit solchen Lehren in das Dunkel des Volksaberglaubens zurück. Ein Zeitgeist aber, dem wieder in sehr verschiedenartigen und verschiedenwertigen Formen (Nietzsche, Stef. George, Joh. Müller, Rud. Steiner)

---

1) Der Spott seines Zeitgenossen Xenophanes (Frg. 7 D) bezeugt uns auch schon die Verbindung von Tierschonung und Seelenwanderung für Pythagoras.

Lehren der Wiedergeburt wie kleine Ansätze der Gemeindebildung aufsteigen, wird vielleicht vorsichtiger urteilen. Nüchterne Zeiten und Menschen leugnen die große zaubergewaltige Persönlichkeit so lange, bis sie Trieb und Kraft zu ihrer Bildung zum Verdorren gebracht, leugnen sie, bis sie in der Not nach ihr schreien, leugnen sie noch, bis sie da ist, und wenn schon ihre Wirkung sich aufdrängt, verstehen sie noch sie falsch, nur als Steigerung ihrer selbst und der gewöhnlichen Natur, nur als Talent. Und allerdings, die große Persönlichkeit muß möglichst bestritten und dann verkannt werden, weil sie ja ein Widerspruch ist, ein universales Individuum, ein Mensch, der eine Welt in sich trägt. Wohl schwoll in Ionien das reichgenährte Leben der Seele zu universalen Persönlichkeiten auf, doch sie mußten dort in einer feindlichen Sphäre ihr Weltgefühl in sich verschließen oder nur theoretisch niederschlagen lassen. Im Westen aber fand die in Ionien kosmisch geweitete Persönlichkeit erst ihre Resonanz, tauchte sie in den Gemeinschaftsgeist. Und Pythagoras' ganzer Lebensgedanke ist die Universalisierung der Individualität, die Vervielfältigung der Einheit: darin liegt ja schon alles, was er lehrt: Bund der Menschen wie Band der Welt, Harmonie, Analogie, Zahlenreihe und Wiederkehr des Gleichen. Er sieht das eine im andern potenziert und sieht sich selber in unendlicher Spiegelung entgegenkommen, er fühlt seinen Weltkontakt, fühlt in seinem echt ionisch unbegrenzten Lebensdrang, wie seine Seele die äußeren Schranken seiner Individualität aufsprengt, wie sie über Geburt und Tod hinaus in Zeit und Ewigkeit sich immer wiederfindet, ihre Vorläufer durch die Jahrhunderte und ihr Vorbild im Himmel sucht und ahnt — und so lebt Pythagoras in der Vorstellung seiner Jünger als Sohn des Apoll oder des Hermes, die Pforten des Hades durchschreitend, an mehreren Orten zugleich erscheinend, seiner früheren Gestalten gedenkend,

in denen er in zahlenmäßig geordneten Perioden wiederkehrte [1]).

Der Gedanke der Seelenwanderung ist so nicht, wie unsere Philosophiehistoriker ihn verächtlich behandeln, ein Atavismus, ein rudimentärer Auswuchs, sondern eine Grundquelle der pythagoreischen Lehre, die das Leben in jeder Hinsicht vervielfältigen will. Es liegt in der Seelenwanderung nicht nur der echt hellenische Gedanke der Typisierung, der Wiederholung einer Grundfigur in mehreren Gestaltungen, es liegt darin eine doppelte Vorahnung und Anregung der Naturwissenschaft: die Periodisierung des Lebens als Kreislauf in regelmäßiger Ordnung und die Einfühlung des Einzellebens in die Gesamtheit der Natur. Der Mystiker, der sich in den Naturwesen und im Naturkreislauf wiederfindet, erweckt den Naturforscher, der in der Fülle und Wandlung der Formen Gleichheit und Regel sucht. Dikäarch bezeugt Seelenwanderung, periodischen Zyklus und Verwandtschaft aller Lebewesen bereits

1) Vgl. Corssen, Rhein. Mus. 67 S. 20 ff. 242 ff., der die Wundergeschichten von dem göttlichen Pythagoras, seiner Hadesfahrt, seinen Vorgeburten auf Herakleides Pontikos als Quelle zurückverfolgt, ihm aber zugleich starke Benützung älterer Motive zugesteht. Tatsächlich kannten bereits Aristoteles (in seiner hypomnematischen Pythagoreerschrift, vgl. Diels Archiv III 468) und andere Autoren des 4. Jahrhunderts (vgl. Zeller a. a. O. 311 f.) die Wundergeschichten. Wenn ich Sokr. II 209 ff. allerlei Anzeichen dafür zusammentrug, daß Antisthenes hier Vorläufer ist, der wie Herakleides über den Hades schrieb und Pyth. als *διαλεγόμενος* kennt (Antisth. Frg. S. 25 Winck.) und nach Platons Kritik (im Charmides) Figuren der Pythagoraslegende wie Abaris und Zamolxis verwertet zu haben scheint, so wird auch er diese Legende bereits empfangen, nur dialogisch geformt und noch stärker ethisiert haben. Die Wundertradition muß im Kern auf die bewundernden Jünger selbst zurückgehn, die ja damit die Autorität des Meisters beglaubigen und seine magische Kraft veranschaulichen wollen. Schon Empedokles bewundert sie aufs höchste (Frg. 129) und kann an seinem eigenen Beispiel zeigen, wie so ein Prophet sich selbst als Gott vorführen und selber von seinen Vorgeburten sprechen kann (Frg. 112 f. 117 ff.).

als sichere Lehren des Pythagoras, und in ihnen bekundet sich eben die Wurzelgemeinschaft des Pythagoreismus mit der Orphik, der ja die ekstatische Seele ausschwillt ins göttliche Leben der Natur. Und die Orphik mit ihrer Natureinfühlung blüht ja gerade in dem so stark agrarischen Unteritalien. Ob nun Pythagoras bereits vor der Auswanderung dahin orphische Spekulation etwa von Pherekydes, den ihm eine frühe und laute Tradition zum Lehrer gibt, kennen lernte, ob er selber schon einige seiner Lehren auf Orpheus zurückführte [1]), die Verschmelzung oder vielmehr Ursprungsgemeinschaft des pythagoreischen mit dem orphischen Geist [2]) ist auch ohne Lehrer und ohne Zeugnisse unverkennbar und tiefgehend. Ja, der Pythagoreismus ist in vieler Hinsicht nur eine hellenischere, klärende Fortbildung, eine Apollonisierung der dionysischen Orphik. In ihrer bloßen Familiarisierung des Weltbildes bleibt eben die Orphik Poesie, während die ionische Spekulation es durch Aufrichtung einer ἀρχή zur staatlichen und dadurch zur wissenschaftlichen Ordnung gestaltet. Der Pythagoreer aber hebt den οἶκος in der πόλις nicht auf, sondern hält den Geschlechterstaat fest und erweitert eben den Familiengeist zum Staats- und Weltgeist. Er schafft in seinem Orden eine erweiterte, künstliche Familie, die daher eine gewisse Gemeinschaft an Tisch und Gütern pflegt wie eine gewisse Gleichheit der ganzen Lebensgestaltung. Diese Bruderschaft bleibt aber nicht wie die Orphik Sekte oder Klub, sondern will ihre Lebensformung ausspannen, will auch den Staat ordnen und fühlt sich schließlich, wie Aristoteles spottet, als „Mitordner des Weltalls".

Aus seinem Normierungstrieb mußte der Pythagoreismus politisch werden, mußte er seine Herrschaft über

1) Vgl. Ion Frg. 2 D.

2) Vgl. Herodot II 81. Rohde, Rhein. Mus. 26 S. 556 versteht die Pythagoreer geradezu als die italischen Orphiker. Vgl. Psyche S. 400.

den Einzelstaat hinaustragen; damit aber mußte sie in den Hellenenstädten eine wohl demokratische [1]) Opposition wekken, der schließlich der Orden erlag, wie es scheint, erst nach langen Kämpfen. Noch die beste der streitenden Traditionen läßt dabei Pythagoras nach Metapont auswandern und erst nach seinem Tode einen Konvikt der Pythagoreer im Hause Milons zu Kroton durch Feuertod das Schicksal des Templerordens erleiden. Nach Polybios [2]) scheint sich diese Verbrennung eines Synedrions, auf die auch Aristophanes in den „Wolken" anspielt, wiederholt zu haben. Das 5. Jahrhundert war allerdings wie aller ἀρχή auch dem Subordinationsgeist der Pythagoreer abgeneigt; er zieht sich nun in Philolaos auf die reinere Wissenschaft zurück und sucht z. T. wenigstens seine Wirkung außerhalb Italiens. Philolaos und Lysis, der als Lehrer des Epameinondas gilt, haben wohl in Theben wie einst Pythagoras in Kroton die innere Kraft zum Siege gestählt und einen sozialen Herrschaftsgeist erweckt, der überhaupt im 4. Jahrhundert sich wieder aufrichtet und gleichzeitig in Archytas, dem pythagoreischen Staatslenker von Tarent triumphiert. Wer die politische, die religiös-moralische und die wissenschaftliche Wirksamkeit im Pythagoreismus auseinanderreißt [3]), kann ihn in seinem Grundwesen nicht verstehen, aber auch einen Platon nicht, der auch all dies vereinigen will und dessen Idealstaat sich am pythagoreischen Vorbild aufrankt. Doch weit spätere Erscheinungen bleiben dann unverstanden, wie etwa Comte und die von ihm ausgehende bis Schweden, ja bis Brasilien verbreitete religiös-politisch-wissenschaftliche Bewegung des

1) wenn auch nach Aristoxenos der Führer Kylon reich und adlig war. Vgl. über das pythagoreische „Reich" Kahrstedt Hermes 1918. 185.

2) II 39. S. über die unsicheren Berichte der Späteren und den möglichen historischen Kern Corssen, Philol. 1912. 332 ff.

3) oder eine dieser Seiten, wie z. B. Burnet die politische für den alten Pythagoreismus bestreitet.

Positivismus oder auch der Calvinismus, der zeigen mag, wie man aus einer Weltanschauung einen Staat regieren und wie ein frommer, gelehrter Dogmatiker, aus absolutistischer Sphäre ausgewandert, mit andern Fremden in einem Stadtstaat unter schweren Kämpfen ein strenges, reformatorisches Regiment führen kann — gleich den Pythagoreern in Unteritalien.

Daß in zwei Jahrhunderten einer so reichhaltigen Bewegung bei einzelnen Vertretern bald mehr das eine, bald das andere Interesse hervortrat, ist begreiflich, ja notwendig. Ebenso ist es natürlich und glaublich, daß sehr bald im Orden der (ja auch im platonischen Staat fortgebildete) Unterschied der in die Grundlehren eingeweihten „Mathematiker" von den bloßen auf die Riten und Formen horchenden, gehorchenden „Akusmatiker" hervortrat, so daß die wissenschaftliche Schrift des Philolaos, die erste, die aus dem Orden hervorging [1]), als ein Bruch des Schulgeheimnisses empfunden worden sei. Dabei ist der Zusammenhang mit der sonstigen Wissenschaft, zumal der medizinischen, den diese Schrift in der Abhängigkeit von Alkmaion und Hippasos zeigt [2]), sicherlich schon bei dem nach der berühmten Aerztestadt Kroton ausgewanderten „vielwissenden" Ionier Pythagoras angelegt, dessen eigene Schriften allerdings schon in der Antike als spätere Fälschungen erkannt wurden. Doch scheint das (nach Erziehung, Staat und Natur) „dreigeteilte" Pythagorasbuch [3]), das Diels in

1) deren Hauptfragmente seit Böckhs Untersuchung als echt anerkannt sind. Die Zweifel, die neuerdings Burnet und Döring (Archiv f. Gesch. d. Philos. V u. Gesch. d. griech. Philos.) geäußert, hängen mit ihren z. T. schon dadurch gerichteten Konstruktionen der verschiedenen Entwicklungsstufen des Pythagoreismus zusammen, die namentlich bei Döring, nur auf Grund „innerer Merkmale" behauptet, Bedenken erwecken. Vgl. die Kritik Nestles bei Zeller [6] S. 438 ff.

2) Vgl. Diels, Hermes 28. 418.

3) Diog. L. VIII 6.

alexandrinische Zeit herabsetzt [1]), bereits von Androkydes im 4. Jahrhundert benützt worden zu sein [2]) und schon eine wohl attische Umbildung des im weiten Italien Natur und Staat beherrschenden, im Mutterland aber zur Moralerziehung verengten Pythagoreismus zu bezeugen; denn im 4. Jahrhundert ging in den von der mittleren Komödie verspotteten rhetorisch wie asketisch aufdringlichen, unbeschuhten und ungewaschenen „Pythagoristen" [3]) und — ausdrücklich bezeugt — in Diodor von Aspendus der pythagoreische Puritanismus in den kynischen über [4]). Die wirklich älteste literarische Spur des echten Pythagoreismus weist eher auf einen *ἱερὸς λόγος*, einen religiös-poetischen Hymnus zumal auf die Vierzahl, deren Einssetzung mit den Jahreszeiten schon Aristoteles und Androkydes als pythagoreisch kennen [5]). Mystik, Zahlensinn und Natursinn klingen schon hier wie in Philolaos' Bakchen in einem Akkord zusammen, und daß jenes Gedicht wie ein „Gang in den Hades" auch einem alten pythagoreischen Orphiker Kerkops zugeschrieben wird [6]), stimmt zu der schon bei Ion von Chios überlieferten Vorstellung, daß „Orpheus" für Pythagoras vorbildlich war.

Das musikalische Weltgefühl, das sich in die beseelte Natur, zumal in die Wiederkehr der Jahreszeiten einlebt, bleibt die gemeinsame Grundlage der Orphik und des Pythagoreismus, über die er nur hinauswächst durch seinen stärker entwickelten hellenischen Sinn für Bestimmtheit. Schon bei der Seelenwanderung und dem Horenwechsel, die er mit der Orphik betont, hebt er das bestimmte

1) Archiv f. Gesch. d. Philos. III 450 ff.
2) Vgl. Corssen, Rhein. Mus. 67. 253.
3) Vgl. die Stellen bei Diels VS I 45 E.
4) Vgl. Sokr. II 218.
5) Vgl. Zeller a. a. O. 283 f. Philolaos Frg. 19 D. Diels, Archiv f. Gesch. d. Philos. III 464. 467. Corssen a. a. O. 256.
6) Clem. Str. I 398 P.

Gleichmaß in Zahlen heraus [1]), und das Weltleben tönt ihm nicht mehr in dionysischem Rausch, sondern in apollinischer Ordnung. Nicht die Flöte, die nur im Ton und der melodiösen Tonfolge schwelgende, dionysische, sondern die apollinische Lyra, die polyphone, das Instrument der Harmonie, das die Töne im Nebeneinander der Saiten schon zur Anschauung ausspannt, wird in der Hand des Pythagoras geradezu ein Instrument der Welterklärung. *Ἁρμονική* heißt nach Aristoxenos die Tonlehre bei den Pythagoreern, und sie selber heißen *ἁρμονικοί*. Aber sie sind wahrlich mehr als Musiker; denn die Musik, die in südlicher Akustik auf südliche Temperamente Wirkungen erzielt, von denen wir in unserer dumpferen, stumpferen Zone nichts ahnen, die Musik durchdringt den Pythagoreern Seele und Leib, Leben und Welt und spinnt als Harmonie Goldfäden aus dem Herzen in das All und klingt aus ihm wieder versöhnend, veredelnd, beruhigend, reinigend ins Menschenherz zurück. Und die Pythagoreer hören jene „heilige Musik", die für Schleiermacher Religion ist, sie hören die „Weltharmonie" gleich Kepler, dem die Sonne ja zum „Apoll' ward, der die Planeten als „Musen" führe, wie Fechner sie als Engel malt in der „Harmonie" der Welt, wie auch Novalis den „melodischen Reigen" der Gestirne und die Musik als Ordnerin der Natur und Bildnerin des Weltalls preist [2]). Die Pythagoreer zuerst lassen alle Sphären tönen, und der ganze Himmel ist ihnen Harmonie — so meldet auch Aristoteles [3]). Dieser Gedanke der Sphärenharmonie ist sicher altpythagoreisch und wohl der Keim des ganzen Weltsystems [4]). Das innere Erlebnis, das jeder echten Philosophie zugrunde liegt, ist bei den Pythagoreern sicherlich der Zauber der Harmonie,

1) Vgl. oben S. 350 f.

2) S. Urspr. d. Naturphilos. S. 178 ff. u. Wilamowitz Reden aus d. Kriegszeit 135 ff.

3) met. I 5. 986 a^3.

4) Die Deutung der Planeten als himmlischen Heptachords muß wohl dem Ausbau des Gesamtsystems zur Zehnzahl vorausliegen.

ursprünglich empfunden in der Musik, und der tiefste Grundtrieb all ihrer Theorie und Praxis bleibt der apollinische, der Trieb der Harmonisierung von Welt und Leben. Muß doch die Welt in ihrer Ganzheit erst vom Einheitsorgan der Seele erfaßt, d. h. erst erfühlt werden, ehe sie erkannt wird!

In der Welt als Harmonie aber ist bereits die Welt als Ordnung gefühlt, geahnt. In der musikalischen Harmonie ist bereits die so problematische Einheit der Vielheit erfaßt, als die sie nur geklärt, zerlegt, anschaulich bestimmt werden muß, um in Erkenntnis einzugehen. In der durchaus glaublichen Erzählung, daß Pythagoras die Höhe der Töne mit der Länge der Saiten verglich und sie umgekehrt proportional fand[1]), liegt mehr als eine Anekdote, liegt der Keim einer Weltanschauung; denn indem die warmen Töne so an den anschaulichen Saiten gemessen wurden, hatte das hellenische Auge über den klingenden Rausch gesiegt, war aus Musik Mathematik, aus Gefühltem Erkanntes, aus Mystik Wissenschaft geworden. Indem die Pythagoreer so die Tonverhältnisse überhaupt nach der Saitenlänge bestimmten, das der Oktave als 1:2, das der Quinte als 2:3, der Quarte als 3:4 und weiter Tongeschlechter, Tonarten an den Saiteninstrumenten unterschieden, hatten sie jene geheime Mathematik, als die sie mit Leibniz die Musik empfanden, in eine offenbare, deutlich bestimmte verwandelt und so eben die Mystik überwunden, aus der sie doch herkamen und ohne die sie nicht zu verstehen sind. Orpheus' Leier tönte an der Wiege ihrer Lehre, und es hat seinen tiefen Sinn, daß sie, wie es heißt, mit Musik den Tag begannen; aus der Orphik kamen sie her, die als Weltmutter die Nacht verkündet, die dionysisch gefeierte; doch am Morgen, mit dem Aufstieg des Sonnengottes wandeln sie die Musik in apollinische Klarheit. Das Allgefühl der Mystik klärt sich zur Welterkenntnis. Ist die ganze Welt lebensvoll

1) Vgl. dazu Th. Gomperz, Gr. D. I³ 83.

durchfühlt, schwingend in Musik, tönend in Harmonie, dann ist die ganze Welt eine meßbare Ordnung, dann ist die ganze Welt Zahl, eben als Ausdruck der Harmonie. Die pythagoreische Weltanschauung ist Weltmathematik als anschaulicher Niederschlag der gefühlten Weltharmonie.

Schon Pythagoras trieb nach den Zeugnissen des Aristoteles, Eudemos, Aristoxenos die Grundwissenschaft seiner Schule, die Mathematik in theoretischer Freude über das praktische Bedürfnis des heimischen Handwerks und Handels und der ägyptischen Feldmesser hinaus, und seine Verdienste hierin werden sich nicht auf den nach ihm benannten Lehrsatz beschränkt haben [1]). Doch der Pythagoreer ist so wenig bloß Mathematiker wie bloß Musiker oder bloß Ethiker oder Physiker. Die Weltbedeutung der Zahlen ist ja aus den Zahlen selber gar nicht zu entnehmen; aber auch nicht aus den Dingen allein: die Vergleichung erst macht den Pythagoreer. Die gefundenen *δμοιώματα* zwischen den Zahlen und den Dingen sinds, die nach Aristoteles [2]) die Pythagoreer erst die Dinge auf Zahlen zurückführen lassen. Auch die anschauliche Erfahrung allein hätte nicht auf Zahlen, sondern nur auf zählbare Dinge als Prinzipien geführt. Es waren ja auch nicht so sehr empiristische als gerade rationalistische, ja spekulative Denker, die zur mathematischen Weltauffassung neigten. Und selbst die Begründer der Naturwissenschaft geben doch wohl nicht einfache Sinneserfahrung wieder, wenn ein Galilei das Buch der Natur in Triangeln, Quadraten, Kreisen, Kugeln u. dgl. geschrieben sein läßt oder wenn Kepler die Materie in der Geometrie findet und allein in mathematischen Verhältnissen, in Quantitäten die

1) Aristoteles Frg. 186, Eudemos p. 114 Spengel, Aristoxenos Stob. ecl. phys. I 1, 6. Vgl. Cantor, Vorles. über Gesch. d. Math. I² S. 142 f. 167 f. 174.

2) met. I 5.

wahre Erkenntnis, den Ursprung der Dinge und das tiefste Wesen des Wirklichen, wie selbst Lust am Schönen, Neigung und Abneigung auf dem unbewußten Eindruck von Proportionen beruhen sollen. So pythagoreisieren diese Altmeister neuerer Naturwissenschaft die Welt bis in die Seele fast wie der Romantiker Novalis [1]); am meisten pythagoreisch aber klingt ein von Th. Gomperz aufgegriffenes Wort gerade aus der Schellingschen Schule, von Oken: „Alles Reale ist schlechterdings nichts anderes als eine Zahl."

Der Wert der Zahl, den die Pythagoreer verkünden, ist nimmermehr aus dem Realen abzulesen, sondern ist wie jeder Wert ideal und muß innerlich erlebt sein. Ideal gegeben aber ist er in der musikalischen Harmonie, in den Proportionen der bildenden Kunst und in den heiligen Zahlen der Kulte und Riten. Und die Pythagoreer selber bezeugen das gefühlsmäßige Urerlebnis, den Vorklang ihrer mathematischen Weltanschauung, indem sie die Zahlen heilig nehmen und die Welt als Zahl und zugleich als Harmonie erklären [2]), d. h. als musikalischen Wert. Heilig und harmonisch aber können ja immer nur bestimmte Zahlen sein, und die Bevorzugung solcher bei den Pythagoreern bestätigt wieder, daß ihnen die Zahl nicht aus kalter Rechnung kam, sondern ursprünglich warm umflossen war vom Nimbus ästhetisch-religiöser Wertung. Wer sie darum Phantasten schilt, weil sie Zahlen heilig nahmen, verschiebt aus moderner Perspektive den Akzent und vergißt, daß die Besonderheit der Pythagoreer nicht darin liegt, daß sie, sondern was sie heilig setzten. Die Heiligkeit war gerade dem alten Heidentum das Gegebene; zumal der Hellene saß in einem Pantheon; Auge und Phantasie waren ihm gefüllt von Götterbildern und Mythen, und die natür-

1) S. die Zitate Urspr. d. Naturphilos. S. 180.

2) Arist. met. I 5. Harmonie ist ihnen zugleich der Name für die Oktave. Vgl. Zeller a. a. O. 358. 401.

liche Form hoher Wertung war ihm die Heroisierung, die Apotheose. Die Sanktionierung der Zahl aber hieß so die erste Wertung und damit die Entdeckung der exakten Wissenschaft. In den Zahlen setzen die Pythagoreer ja die Zählung heilig und bekunden damit nicht einen blinden Aberglauben, sondern gerade das hellenische Vertrauen in den Menschengeist. Die Welt ist nun kein unfaßbares Wunder mehr; sie ist faßbar; denn sie ist meßbar — und mißt die Natur sich selbst? So abergläubisch denkt nur ein Empirist. Nein, die Lehre: alles ist Zahl war ein Flammenzeichen, das nicht nur in jugendlicher Entdeckerfreude jäh übertreibend aufloderte, das in dieser Uebertreibung notwendig war zur Erhellung des Bewußtseins als Aufruf: zählt und meßt; denn alles ist zählbar und meßbar, alles untersteht der Zahl!

In solcher Verallgemeinerung aber liegt erst der philosophische Charakter des Pythagoreismus. Aus der Geltung bestimmter Zahlen kommt er zur Geltung der Zahl überhaupt. Er emanzipierte damit die Zahl aus einem an Anderm haftenden Attribut zur selbständigen Macht, zur Weltsubstanz. Statt der Zahlen, die bestimmten Göttern heilig waren, steigt die Zahl selber als heilig auf den Gottesthron. Wenn so schon der alte ἱερὸς λόγος die göttliche Macht der Zahl besingt und auch Philolaos [1]) sie als groß, allmächtig, als Führerin und Meisterin im Himmel und auf Erden feiert, so muß man eben die pythagoreische Zahl als ἀρχή ebenso göttlich fassen wie die ἀρχή bei den ionischen Denkern und muß sich erinnern, daß die philosophischen Prinzipien die Erben der griechischen Götter sind. Die göttliche und despotische Macht, die der Hellene als solche zurückschiebt, allgemeiner die Kraft, die der ionische Denker in einem Stoff zu objektiver Ruhe und Schau bringt, überträgt der Pythagoreer auf die Zahl und damit auf die Form. So heißt Philolaos „die Natur und die wirkende Kraft

1) Frg. 11 Diels.

der Zahl nicht nur in dämonischen und göttlichen Dingen, sondern auch in allen menschlichen Werken und Reden und in allen technischen Meisterschaften und in der Musik" erkennen [1]). Aus dem religiösen, praktischen, künstlerischen Leben stieg so den Pythagoreern die Bedeutung der Zahl auf, aber gerade aus der Vergleichung der verschiedenen Lebensgebiete hob sie sich ihnen erst in theoretischer Reinheit ab. Der Lebenswert der Zahl geht damit in ihren Erkenntniswert über, die gerade, indem sie alles bestimmt, alles klar und offenbar macht [2]).

Doch solche Erhebung über die verschiedenen Lebensgebiete liegt schon in den Anfängen des Pythagoreismus, und der theoretische Zug kündigt sich schon in der Auswahl der Zahlen an, die er bevorzugt. Hier hat man zu wenig beachtet, daß er die Lieblingszahl der Praxis [3]) wie der Mystik, die Dreizahl, durchaus nicht vor andern Zahlen bis zehn begünstigt [4]), vielmehr 4, 7 und 10 auf weit höhere Throne hebt. Die Siebenzahl klingt ihm aus weit verbreiteten Glaubenstraditionen nach, spezieller noch aus seinem apollinischen Kult [5]), aus dem Heptachord, der schon den Altpythagoreern bedeutsam tönt [6]); doch sie geben der Siebenzahl eben zugleich Naturbedeutung in der mit dem Heptachord verglichenen Sphärenharmonie und sonst namentlich in biologischer Abstufung [7]). Auch die Vierzahl, deren

---

1) ib. 2) Vgl. Philolaos ib.

3) in Rom von alten politischen und militärischen Einteilungen bis zum corpus juris bevorzugt. Vgl. Belege bei Schwegler, Röm. Gesch. I 616.

4) Daß auch Dreiteilungen vorkommen (Pfeiffer 119 f.), ist nichts Besonderes und beweist nichts, da sie nicht als solche betont werden.

5) Vgl. oben S. 338 f. u. W. Roschers Aufsätze über die Hebdomaden, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1903 u. 1906. Boll, Hebdomas bei Pauly-Wissowa.

6) Vgl. Näheres Böckh a. a. O. 79 ff.

7) Alex. zu met. I 5. 985 b.

Sanktionierung schon Pythagoras selbst zugeschrieben wird und auch bereits in dem ἱερὸς λόγος hervortönt, heißt eben „Quelle und Wurzel der ewigen Natur" und wird von den Altpythagoreern namentlich als die Zahl der Jahreszeiten, der schon Alkman bekannten vier Horen betont. Auch ohne die frühestens für Philolaos überlieferten 4 Seelenteile und Körperzentren, 4 Elemente in der Weltkugel [1]) und 4 geometrischen Formen (Punkt, Linie, Fläche, Körper) wird die Vierzahl wohl allgemein als Zahl der Gliederung, der potenzierten Scheidung (und Vergleichung, des Gleich mal Gleichen) schon den Altpythagoreern bedeutsam gewesen sein, und dasselbe gilt von der Zehnzahl als der Zahl der Abrundung, der „Vollendung", wie Philolaos sie nennt. In der Krönung der Zehnzahl endlich zeigt sich bei den Pythagoreern der Sieg des dekadischen Systems, der Sieg der an zehn Fingern zählenden Anschauung über akustische Harmonie und zeitlichen Ablauf, der Sieg des Menschen, der an seinen Fingern die Welt mißt, an denen ja auch die weiteren Zahlen, wie sie erklärt werden, als Wiederholungen der ersten zehn anschaulich werden; kurz, es ist ein Sieg der reinen Zählung, die sich wohl erst allmählich durchsetzt, wie ja Pythagoras noch kaum die 10 Gegensätze verkündet hat oder die 10 Weltkörper, die eben zur alten Sphärenharmonie auf dem Heptachord nicht mehr stimmen wollen. Im reineren mathematischen Sinn muß erst das demokratische Gleichmaß der Zahlen selber über die Aristokratie der Zahlenwerte siegen.

Dennoch hängt noch lange den Zahlen der Pythagoreer ein Heiligenschein an, der uns heute so fremd anmutet. Da schwören sie bei der Vierzahl, und Philolaos preist die Zehnzahl als „groß, vollkommen, allwirksam, Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens" und die Siebenzahl, die allein weder Faktor noch Produkt inner-

1) Daß die Pythagoreer noch nicht 5 Elemente kennen, zeigt Eva Sachs in ihrer Schrift über die fünf platon. Körper. 1917.

halb der ersten Dekade ist, als mutterlose Jungfrau (gleich Athena), als Allführerin und Allherrscherin, als Gott, einig, ewig, beharrlich, unbeweglich, sich selbst gleich, von andern verschieden. Und so personifizieren die Pythagoreer zumal die ersten 10 Zahlen als Typen aller übrigen und bringen ihnen Lobesprädikate dar wie Göttern Kränze, Opfer und Hymnen. Darüber wird nicht staunen, wer da weiß, daß der menschliche Geistesfortschritt besonders in alten Zeiten Brücken und Krücken braucht, daß er sozusagen neuen Wein nur immer in alte Schläuche gießen kann. Auch die Denker kamen als Propheten, die sich erst ernüchtern, und in den Zahlen verkünden die Pythagoreer nur neue Götter, die wir nur anstaunen, weil wir die alten Götter nicht kennen. Der Grieche ist nun einmal Polytheist, er kennt bereits eine Vielheit waltender Lebensmächte; er ist gewohnt, die vorherrschenden Züge des Lebens zu göttlichen Gestalten zu verdichten. Und wenn der Pythagoreer nun Zahlen das Leben regieren läßt, wenn er statt Personen Typen vergöttert, so darf er es, weil die griechischen Götter selber schon Typen sind, Lebenstypen. Dem Volke, das dem Eros Hymnen singt, dem καιρός eine Statue und der αἰδώς einen Altar setzte, konnte, ja mußte Religion in Philosophie übergehn.

Wer aber so die pythagoreischen Zahlen als Typen versteht, wird nicht mehr die alten Streitfragen durchwühlen, ob diese Prinzipien ideal oder real, ethisch oder physisch, abstrakt oder räumlich gemeint sind. Das naive Bewußtsein und gerade das altgriechische kennt nicht diese Scheidung, kennt die Zahlen nur in Einheit mit den gezählten Dingen und kann die Dinge als Zahlen nehmen, weil ihm die Zahlen Dinge sind wie die Götter sichtbare, bildfähige Wesen. Gewiß ist es verfehlt, ja lächerlich in unsern Augen, wenn die Pythagoreer auch Geistiges durch Zahlen ausdrücken. Aber auch Geistiges ist ihnen anschaulich und darum meßbar. Mindestens aber bleibt doch wissenschaftlich die Konsequenz der Methode achtbar, in der sie die

Macht der Zahl auch auf das unexakte Gebiet des Geistigen zu übertragen streben. Doch mehr! Ist es einmal der Sinn der pythagoreischen Zahlenlehre wie der pythagoreischen Lebensform, die Idealität der Ordnung zu realisieren, dann ist ihr Zahlenkult gerade im Geistigen heimisch; darum sind es nicht zufällig Wertbegriffe, die uns hier als wenige sichere Beispiele ihrer Methode überliefert sind, wie sie auch bestimmte Zahlen oder Figuren als Symbole für bestimmte Götter aufstellten [1]). Wenn sie nun so die Gerechtigkeit als das „Gleichmalgleiche" durch die Quadratzahl (4 oder 9) bestimmten und damit das Prinzip der Vergeltung formulierten, wenn sie Liebe und Freundschaft in der Oktave als einfachster Form der Harmonie veranschaulichten, die Ehe als die Verbindung der ersten männlichen und der ersten weiblichen Zahl, als 3 + 2 darstellten, wenn sie dem „günstigen Augenblick" (καιρός) dieselbe Zahl (7) gaben wie der Sonne, von der sie ihn abhängig machten, und der (geteilten) Meinung (= 2) im Gegensatz zur (einigen) Vernunft (= 1) dieselbe Zahl wie der Erde, auf der eben die bloße Meinung zu Hause sei, so sollen die Zahlen offenbar in Proportionen Beziehungen klar machen und Schätzungen ausdrücken, kurz die Welt als einen Wertzusammenhang und als geschlossene Ordnung darstellen.

Gewiß ist uns dergleichen Analogistik Spielerei. Aber der jugendliche Geist lernt im Spiel, das als Vorübung des Ernstes Wege weist und Kräfte bildet. Und hier gilt es, den Fehler der Pythagoreer als Kehrseite ihrer Leistung und ihre Phantastik als Auswucherung ihrer Erkenntnis, als einseitige Konsequenz ihrer Entdeckung zu begreifen. Sie suchen ja nur zu eifrig und hastig jene Ordnung und

1) S. hierüber Zeller a. a. O. 393 f. Cantor a. a. O. 171. Boll, Neue Jahrb. f. Philol. 1908. 119, der die Eintragung nach Göttern benannter Dreiecke und Vierecke in den Tierkreis des Sternenhimmels als altpythagoreische Fortsetzung babylonischer Astrologie kennzeichnet.

Bestimmtheit, die zu suchen doch Beruf der Wissenschaft ist. In jenes Analogienspiel schweift nur bis ins Uferlose jener Vergleichungstrieb aus, der erst die ganze pythagoreische Zahlenlehre gebildet hat. Denn alle Zählung beruht auf Vergleichung, und alles ist Zahl heißt eben: alles ist vergleichbar. Und dieser Vergleichungsfanatismus der Pythagoreer geht nur in die Irre, weil er alle Hemmung, ja alle Stufen überspringend ins Absolute aufschwebt, weil er Aehnlichkeit, Gleichheit und Identität oder Uebereinstimmung in der Gattung, Art und Existenz nicht unterscheiden kann, ein Mangel, an dem noch die Sophistik krankt, den Platons Ideenlehre und Aristoteles' Logik erst schwer zur Ueberwindung bringen müssen, weil er tief im hellenischen Wesen wurzelt, wie ja die hellenische Sprache schon für gleich und ähnlich dasselbe Wort (ὅμοιος) hat. Es ist der hellenische Typensinn, der Kunst und Wissenschaft schuf, doch über der Ausbildung der Typen lange vergaß, wie sich eigentlich die Dinge zu ihnen stellen. Sind die Dinge Nachahmungen der Zahlen oder selber Zahlen? Aristoteles meldet beide Fassungen für die Pythagoreer, und wer auf das Wesen des Griechentums horcht, wird ihnen auch beide zutrauen [1]) und annehmen, daß die Zahlen ihnen zugleich als ideale wie reale Prinzipien gelten. Sie sind ihnen der Sinn der Dinge, das allein Faßbare und Bestimmte an ihnen, wie Philolaos sagt, das allein Klare und Kenntliche an ihnen, deren sonstige Existenz oder Eigenschaft nicht einmal als Problem erfaßt wird. Alle Anfänger sehen verliebt nur das eine, das sie entdecken, und

1) Nach der platonischen Ideenlehre, die den Unterschied erst aufspannt, wollte man den Pythagoreern natürlich nur die Vergleichung der Dinge mit Zahlen zutrauen. Aristoxenos (Stob. I pr. 6) bestritt geradezu, daß Pythagoras die Zahlen als Substanzen der Dinge erklärt habe (Brief der Theano Stob. ecl. I p. 125). Aristoteles aber versichert zur Genüge das Gegenteil und macht auch den Unterschied von Platon deutlich (met. I 6).

die Pythagoreer bleiben unfähig, von der entdeckten Quantität noch eine Substanz der Dinge abzutrennen [1]).

Der sensible Geist der Ionier empfand an den Dingen ihre sinnlichen, stofflichen Qualitäten, der motorische Geist der Italiker formt sie normativ praktisch zu Ordnungen, in denen er ihre Existenz stumm aufgehn heißt. Zweifellos sind die Zahlen abstrakter, rationaler als die Stoffe und die Pythagoreer so Idealisten gegenüber den Ioniern, aber nur ihnen gegenüber. Aristoteles darf sie von den „Physiologen" scheiden, weil sie vom „Sinnlichen" abstrahieren [2]). Doch das Mathematische wird nicht umsonst von Platon und eigentlich auch von Kant in eine Mittelsphäre gewiesen zwischen dem Logischen und Sinnlichen. Wie es bei Spinoza überflüssig ist zu streiten, ob seine Attribute, ja zuletzt sein Gott wie seine Welt ideal oder real zu verstehen sind, weil er eben die Einheit des Idealen und Realen im Mathematischen greift und lehrt, so erscheint im Grunde der Streit leer, den Zeller noch mit manchen Gegnern ausficht, ob die Prinzipien der Pythagoreer abstrakt oder räumlich zu verstehen sind [3]). Wären sie nur von räumlichen Gebilden ausgegangen, so wären sie wie die Atomistiker nicht zu Zahlen gekommen, und wären sie nur von Zahlen ausgegangen, so wären sie nicht zu einem Weltbild gekommen. Erst die Vergleichung

1) Das „Haben" der Zahl (Philol. Frg. 4) und das Sein der Zahl ist ihnen eben identisch. Daher Burnets Zweifel an der Echtheit der Philolaosfragmente, der sich auf den Unterschied von Sein und Haben beruft (a. a. O. S. 261), nicht berechtigt ist. Philol. Frg. 6 sagt auch nichts von einem „unerkennbaren" Wesen der Dinge, gleichsam einem Stoff ohne die vom Pythagoreer erfaßte Form.

2) met. 989 b^{30}. 990 a^{18}.

3) Der Streit ist seitdem erneuert worden durch Kinkel (Gesch. d. Philos. I) und Gilbert (Archiv XXII), die recht haben, entgegen Zellers einseitig arithmetischer und doch substantieller Auffassung der Zahlen ihre stoffliche Bedeutung abzulehnen, aber unrecht, darum den Pythagoreern eine bewußte Sonderung der Zahlen als Formen vom Stofflichen zuzutrauen.

des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren, nach Aristoteles der Zahlen mit den Dingen, ursprünglich und am deutlichsten wohl der Tonhöhen mit den Saitenlängen eröffnet ihnen eine Welterfassung. Erst das hellenische Künstlerauge macht aus der Mathematik eine Weltanschauung, wie erst in der Blütezeit niederländischer Malerei Spinoza sie wiedergewinnt, nur daß er more geometrico in Schlüssen funktional die Welt deduziert, die der Pythagoreer in seinen mathematischen Typen substantiell figuriert. Er bleibt der Hellene, der schaut, was er denkt, und wenn der bewußt werdende Geist der Neuzeit in Descartes die analytische Geometrie entdeckt, die Schaubares abstrakter, arithmetischer Behandlung unterwirft, so faßt der Grieche vielmehr die Arithmetik geometrisch. „Das mathematische Denken war in Griechenland vorzugsweise ein geometrisches", so findet auch M. Cantor [1]), und wie selbstverständlich werden bei Platon die Zahlen als Dreiecke vorgestellt, die geraden als gleichschenklige, die ungeraden als ungleichseitige [2])! Der Grieche kann nicht anders, er setzt die Zahlen als Figuren, weil er das Abstrakte veranschaulichen, das Ideale real fassen muß. Er bleibt ja auch nicht wie Kant in Staunen gespannt vor dem Moralgesetz drinnen und der Gestirnordnung draußen, sondern er läßt gerade als Pythagoreer die heilig schöne Ordnung des Herzens unmittelbar einschlagen in die Natur und ihre volle Resonanz finden in der Harmonie der Sphären.

Die Konkordanz aber des Inneren und Aeußeren, Geistigen und Physischen, Abstrakten und Konkreten, Arithmetischen und Geometrischen kommt erst deutlicher zum Vorschein in der Weltspannung von Gegensätzen, in der der pythagoreische Vergleichstrieb seine Schranke und seine notwendige Ergänzung findet. Denn der italische Trieb zu sozialer Geschlossenheit, der theoretisch das Homogene

1) Vorles. über Gesch. d. Math.[3] I 124. Vgl. ib. S. 152. 157. 161.
2) Euthyphro 12 D. Vgl. noch Cantor a. a. O. 152. 157. 161[2].

sucht, kreuzt sich da mit der althellenischen Agonistik, die wahrlich in der Athletenstadt Kroton Triumphe feierte und die theoretisch auf Antithesen und Differenzen drängt. So schlägt in das Gleichmaß der Zahlenfolge der scharfe Zahn der Antithetik ein; der Chor der Zahlen muß sich spalten, und die Weltorchestra wird zur Weltpalästra. Wohl trat dem Ionier in der Zerrissenheit seines sozialen Lebens, die er nicht bewältigen, nur elegisch betrachten konnte, die Macht der Gegensätze noch stärker entgegen als Erkenntnisstachel, während der Italiker praktisch zu sozialer Einigung und Ausbreitung kommt und optimistischer Gleiches zu Gleichem sich gesellen sieht auch in der Erkenntnis. Doch so wenig dem Ionier der — gerade vom Orient her genährte — Einigungstrieb fehlt, wenn er ihn auch nur theoretisch befriedigen kann, so wenig kann der Italiker blind sein für das hellenisch Bunte und Streitende des Lebens, schon weil sich die Kämpfe des Ostens ja im Westen fortsetzen. Im Kampf von Kroton und Sybaris entladet sich eine panhellenische Spannung, die der dabei mitwirkende Pythagoreer nicht nur mitfühlt, sondern vorfühlt in seiner Lehre. In Sybaris wird Milet, wird der Geist Ioniens, zuletzt der Einfluß des Orients geschlagen, die Macht der üppigen, rauschend bewegten Fülle, der Zug zum Unbegrenzten, das allen ionischen Denkern doch das Prädikat der Welt bleibt. Demgegenüber entfalten nun die Pythagoreer, reiner schon hellenische Art herausprägend, schärfer die Macht der Begrenzung. Das Unbegrenzte dagegen wird ihrem aktiveren Trieb zum schlechteren, schwächeren, nur weiblich empfangenden, passiven Prinzip, das vor der klar und fest formenden Begrenzung zurückweicht wie die Nacht vor dem apollinischen Licht des Tages. So kommt es, daß sie den Gegensatz von Begrenzung und Unbegrenztheit wiederfinden in den Weltkontrasten des Guten und Bösen, von Licht und Finsternis, Männlichem und Weiblichem, Ruhe und Bewegung, denen sich als weitere abschätzende Formgegen-

sätze anreihen: Rechtes und Linkes, Gerades und Krummes, Quadrat und Rechteck (gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck).

Mathematische Anschauungsgegensätze sind es im Unterschied zu den niederen sinnlichen Empfindungsgegensätzen der Ionier (warm und kalt, trocken und feucht, dünn und dicht, leicht und schwer), und vor allem sind es Wertgegensätze, die überall Vollkommenes und Unvollkommenes konfrontieren, wobei wieder die Pythagoreer in ihrem absoluten Vergleichungsdrang, dem Aehnliches sofort zu Gleichem, Gleiches zu Identischem wird, auf der einen Seite alles Vollkommene ebenso einssetzen wie auf der andern alles Unvollkommene und so die verschiedenen Gegensätze schließlich auf einen zurückführen. Die Welt wird damit zur universalen Wertspannung, oder vielmehr das wertende Gefühl klingt den Pythagoreern als Dominante durch die Welt und begleitet ihre Lebensgeste, den Akt der Formung und Begrenzung. Der Pythagoreer will formen, bestimmen, ordnen, und darum wird ihm die Welt zum heiligen Kampf des Klaren, Festen, Regelmäßigen gegen den Taumel des Unbestimmten, und darum wird ihm das Gute eins nicht nur mit den geltenden Vorzügen des Lichten, Rechten, Männlichen, sondern auch mit dem Begrenzenden, Ruhenden, Gleichseitigen, Geraden; der Pythagoreer ist von Anfang an zugleich wertend und formend; d. h. von Anfang an ganz erfüllt vom Wert der Formung, die er im Akt der Begrenzung genießt. Sein ursprüngliches Gefühl streckt schon die Hand aus in die Welt und lebt sich aus in dieser Begrenzung des Unbegrenzten, die er eben religiös, ethisch, ästhetisch, als heilig, gut und schön durchfühlt und zugleich als Offenbarung der Welt erschaut. So sieht er die begrenzenden Zahlen geradezu als sittliche Mächte lichtend, sichtend in die wirre, irre Nacht des Unbegrenzten hineinfahren, das Philolaos zugleich als das Unvernünftige und das Unsittliche faßt, dem Lug und Trug eigen und das mit der

mathematischen Wahrheit zu bekämpfen sei [1]). So eröffnet er seine Schrift mit diesem Weltgegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten, aus denen alles bestehe [2]), und erklärt, daß nichts erkannt würde, wenn alles unbegrenzt wäre.

Dabei spürt man eben im Akte der Begrenzung den motorischen Grundcharakter des Pythagoreismus, der Rom erziehen sollte. Selbst der theoretische Philolaos veranschaulicht die Bedeutung jenes Weltgegensatzes an den ἔργα [3]). Pythagoras schon soll ja die harmonischen Proportionen handgreiflich durch Schmiedehämmer und Saitenspannungen erkannt haben, und die Namen der Dreiecksseiten, deren Quadrate er vergleicht, werden ja auch in einer schon dem Orient bekannten Messung aus praktischer Sphäre hergeleitet als gespannter Strang und Senkbleischnur. Burnet, der auch die „Hypotenuse" als Seil der Feldmesser erklärt, erinnert, daß die in Figuren Zahlen darstellenden Pythagoreer, von denen Aristoteles spricht, die Punkte „Grenzsteine" (ὅροι) und die von ihnen abgegrenzte Fläche „Feld" (χώρα) nennen. So sieht man Seile spannen, Saiten schwingen, Hämmer schlagen, Senkbleischnuren auswerfen, Marksteine setzen — kurz eine ganze muskulöse praktische Welt [4]), aus der nun der Pythagoreismus theoretisch niederschlägt. Die Geometrie jedenfalls kann schon in ihrem Namen ihren Ursprung aus der agrarischen Messung nicht verleugnen, während die Arithmetik wohl eher durch den rechnenden Handel hochgetrieben ward. Pythagoras aber empfing in den agrarischen Handelsstädten Samos und Kroton (vielleicht auch in Aegypten) Anregungen nach beiden

1) Frg. 11 D. 2) Frg. 1 f. D.

3) Von Diels „Aecker" übersetzt, während Böckh an Bauwerke dachte. Vgl. dagegen Nestle, Philol. 67. 544 f. Jedenfalls soll das Praktische betont werden. Als Schule praktischer Energie empfiehlt heute die Mathematik der Pädagoge Natorp.

4) die schon in ihrer Arbeit den Rhythmus hervortreibt (vgl. Büchers bekannte Schrift). „In allen Handwerken und Künsten, allen Maschinen, den organischen Körpern, unsern täglichen Verrichtungen — überall Rhythmus", so heißts auch bei Novalis.

Seiten, und er wird ebenso als Begründer der Arithmetik gepriesen wie der Geometrie [1]) (schon mit dem nach ihm benannten Lehrsatz). Und gerade die Verbindung beider treibt seine Lehre hervor, gerade die Uebertragung der Rechnung in Messung, der Zahlen in Figuren, zuerst der Töne in Saitenlängen und damit des innerlich Gehörten in äußerlich Geschautes, des Subjektiven in Objektives, des Abstrakten in Anschauliches, wie auch Philolaos die „Uebereinstimmung" des Seelischen und Sinnlichen, Gedanklichen und Körperlichen, Wörtlichen und Wirklichen vermöge der Zahl betont [2]). Die hellenische Objektivierung des Lebens tut in den Pythagoreern einen weiteren Schritt vorwärts als in den Ioniern, quillt aber doch immer noch warm und stark aus subjektiver Wertung.

Das Gefühl, das aus sich zum Unbegrenzten aufschwillt, überwindet sich selbst durch die Begrenzung, die ein Maß setzt in der Zahl. Der Begrenzungstrieb selber führt so zur Zählung, die eben die unbegrenzte Vielheit überwindet, indem sie lauter Einheiten abzählt. Die Eins, nach Aristoteles die Wurzel aller Zahlen bei den Pythagoreern und damit die Wurzel aller Dinge [3]), tritt so dem Vielen gegenüber als Grenze gegen Unbegrenztes und damit wieder als Vollkommenes gegen Unvollkommenes. Doch die Zahlen wie die gezählten Dinge sind ja selber Vielheit, und so muß unter der Zahlenvielheit selber wieder dieser Wertgegensatz sich auftun: als solchen arbeiten die Pythagoreer den sich hier allein darbietenden Gegensatz des Geraden und Ungeraden heraus und setzen ihn parallel, ja wieder identisch mit dem des Unbegrenzten und Begrenzten, wie die Kommentatoren des Aristoteles angeben, weil nur das Ungerade der Teilung eine Grenze setze [4]). Der Grund aber,

1) Vgl. oben S. 357. 366. 2) Frg. 11 D. 3) Philol. Frg. 8 D.
4) Vermutlich, weil manche gerade Zahlen durch Teilung ungerade ergeben, unterschieden die Pythagoreer außer diesen beiden Arten noch gemischte, gerad-ungerade (Philol. Frg. 5 D).

aus dem das Gerade zum Apeiron gestempelt sein dürfte, ist damit noch nicht in seiner Tiefe aufgehellt und ist wohl nur zu verstehen aus dem pythagoreischen Drang, durch Zahlen Dinge zu bestimmen, also aus der ontologischen Bedeutung der Zahl. Die gerade Zahl gibt durch Teilung zwei gleiche Zahlen, die den Zweck der Zahl ein Ding eindeutig zu bestimmen nicht erfüllen, also das Ding noch unbestimmt lassen, und das heißt eben ἄπειρον. Der pythagoreische Bestimmungsdrang, der Gleichheiten zu Identitäten zusammenschlägt und die Zahlen allein als principia individuationis kennt, muß das in indifferente Zweiheit auflösbare Gerade als unvollkommen herabsetzen [1]) gegenüber dem bestimmter charakterisierenden, absondernden Ungeraden, und dazu stimmt die sonstige Herabsetzung der Zweiheit, die ihm als „Erde" und „Meinung" schwankt, während die Einheit sich fixiert in der Vernunft und im Zentralgestirn. So wird der spätere Grundgegensatz der Einheit und Zweiheit, auch schon in den Saitenlängen der Oktave als Grundform der Harmonie gegeben, bei den Altpythagoreern doch wohl schon stärkeren Ansatz haben, als Zeller zugeben will.

Doch die starke Betonung und Wertung des Gegensatzes von gerade und ungerade ist schließlich in die kontinuierliche Zahlenskala nur künstlich hineingetrieben, um auch hier die Kraft der Antithetik zu entfalten und dem natürlichen Raumgegensatz von Begrenztheit und Unbegrenztheit eine Entsprechung zu bieten, und daß diese beiden Gegensatzpaare einsgesetzt und den übrigen Gegensätzen vorangestellt werden, zeigt wieder, wie die Verbindung des Arithmetischen und Geometrischen, des Abstrakten und Anschau-

1) Die Ungerade zeigt sich auch vollkommener als „Gnomon" (Diels VS 45 B 28), dessen Natur Philolaos für die Zahl als Weltkriterium beansprucht (Frg. 11). Die ungerade Zahl gilt übrigens auch den Römern und vielleicht schon den Griechen — Zeller erinnert an Plat. Leg. 717 A — als die bessere, glückverheißende.

lichen für die Pythagoreer grundlegend ist, ebenso grundlegend wie jene Verschmelzung von Wertung und Formung, die sich in den andern genannten Gegensätzen auswirkt, die mit denen des Ungeraden und Geraden, Begrenzten und Unbegrenzten, Einen und Vielen gleichgesetzt werden [1]). Wenn die von einigen Pythagoreern [2]) aufgezählten Gegensätze zusammen zehn ergeben, so tritt hier wieder die Idealzahl der Abrundung, der Totalität hervor. Die ganze Welt wird damit als Spannung von Gegensätzen vorgeführt. Wenn so alle Dinge auf Zahlen, alle Zahlen auf die ersten zehn zurückgeführt werden, diese wieder auf den Gegensatz des Ungeraden und Geraden, die gleich allen Weltkontrasten in die Grundantithese des Begrenzten und Unbegrenzten einschlagen, hat damit nicht der agonistische Zug über den sozialen, ausgleichenden, typisierenden gesiegt? Doch in die große Weltspanne klingen nun wieder die Saiten der pythagoreischen Musik. Bei der Verschiedenheit der Grundprinzipien (des Begrenzten und Unbegrenzten) findet Philolaos ausdrücklich eine Weltordnung nur möglich durch Hinzutreten der Harmonie, die er sogleich musikalisch in ihren Intervallen entwickelt und doch auch allgemein bestimmt als Einigung des Mannigfaltigen und Uebereinstimmung des Widersprechenden [3]).

So tönt den Pythagoreern die Welt als Harmonie von Gegensätzen, wie sie auch Heraklit vernahm nur mit stärkerem Akzent auf den Gegensätzen als auf der Harmonie. Jenen aber ist „der ganze Himmel Harmonie und Zahl", d. h. die Musik wird ihnen durch Mathematik zugleich zur Kosmologie [4]). Das Ideale wird eben zugleich real, das Abstrakte anschaulich gefaßt. So werden den Pythagoreern die Zahlen zu Raumgrößen und umgekehrt, der Punkt zur Einheit, die Linie zur Zweiheit, die Fläche

1) Vgl. oben S. 367 f. 2) Arist. met. 986 a.
3) Frg. 6. 10 D.
4) Arist. met. I 5. 986 a^3. Strabo X 3, 10. Athen. XIII 632 B.

zur Dreiheit, der Körper zur Vierheit, und sie wählen diese Zahlen, weil die Linie zwei Punkte, die Fläche mindestens drei Linien, der Körper vier Flächen zur Begrenzung braucht, weil ihnen eben wieder die Zahl nichts anderes ist als die Begrenzung, auf die es ihnen ja allein ankommt. In dieser Richtung liegt auch die spätere Unterscheidung der zunächst wohl von Empedokles aufgenommenen Elemente nicht nach ihren sinnlichen Qualitäten, sondern nach verschiedenen Figuren, d. h. eben zahlenmäßigen Begrenzungsformen, aus denen sie sich aufbauen sollen [1]). Ob nun dieser stereometrische Ausbau erst auf pythagoreisierende Platoniker zurückgeht, der ganze Prozeß der Weltbildung schon ist Figurierung, ist ein Akt der Begrenzung. Denn die Welt und alles in ihr ist aus Begrenztem und Unbegrenztem zusammengefügt [2]), entsteht aus Begrenzung des Unbegrenzten —, in diesem Grundakt des Lebens für die Pythagoreer besteht ihnen auch der Weltprozeß. Verstehen sie doch die Welt selber aus dem Leben, als ein lebendiges Wesen, das aus dem luftigen Unbegrenzten das Leere (d. h. den Raum) und die Zeit einatmet. Denn Raum und Zeit, Kants mathematische Anschauungsformen, sind ihnen, modern gesprochen, die einzigen Prinzipien der Individuation, ergeben die unbestimmte Möglichkeit der Vielheit, und der Weltprozeß erscheint als eine fortschreitende Bestimmung, gleichsam als eine Abzählung der Vielheit durch die Einheit, die ja als Wurzel der Zahlen gilt und die nun als Anfang der Begrenzung laut Aristoteles nicht weiter erklärt wird. Eins und Vieles entsprechen ja auch in der Tafel der Gegensätze

1) von denen aber bei den Pythagoreern nur Würfel, Pyramide und Dodekaeder sich nachweisen lassen, während Oktaeder und Ikosaeder erst zu Platons Zeit von Theätet hinzugefügt zu sein scheinen. Vgl. hierüber Eva Sachs, Berliner Dissertat. 1913 und Philol. Unters. 24. 1917. S. 88 ff. Vgl. auch Burnet S. 259 f., der aber darum Philol. Frg. 12 nicht zu verdächtigen brauchte, das in der Elementenlehre nicht über Empedokles hinausgeht.

2) Philol. Frg. 2 D.

der Grundspannung der Welt als Begrenztes und Unbegrenztes.

Wenn aber die Weltbildung als Begrenzung von der Einheit ausgeht, so breitet sie sich von ihr als Mitte [1]) peripherisch aus. Damit ist schon die Welt, die sich von einem Zentrum ausspannt, auf die Kugelgestalt hingewiesen und diese Gestalt auch für alle andern Ausladungen, die sich als Weltkörper abgrenzen, nahegelegt. Die reinste Form der Abgrenzung bleibt die zirkulare Umschließung, und es ist wohl klar, daß den Pythagoreern, an deren Weltsystem mit dem Realismus der Anschauung immer der Idealtrieb harmonischer Formung arbeitet, die Kugelgestalt sich auch als die gleichmäßigste und dadurch vollkommenste empfahl, die dann natürlich im Gleichmaß der Weltordnung sowohl der Welt im Ganzen wie allen Weltkörpern, auch der Erde zugewiesen wurde. Man braucht nicht mit Ed. v. Hartmann alte Lehrbücher der Artillerie nachzuschlagen, die noch die Form der Kanonenkugel durch die Vollkommenheit dieser Figur erklären, man mag noch eher Fechners Spekulationen heranziehn, wenn er die Engel gerade in der vollkommenen Gestalt reiner, einheitlich geschlossener Rundung in den Planeten wiederfindet. Man muß dabei der Kugelgestalt bei den Pythagoreern vielleicht schon etwas von jenem logischen Pathos geben, das sie bei Parmenides zum Weltschema hebt. Sie gibt in Körperform die Kreislinie, die zu sich selbst zurückkehrt und so ihre Bestimmung vollendet. Indem aber die italischen Philosophen die Weltkörper, zumal die Erde als Kugel bestimmen, erheben sie sich über den nächsten Augenschein, über die ganze ionische Kosmologie, ja über die echt hellenische Anschauung, die ja auch in der Architektur im Gegensatz zu Rom die Wölbung ablehnt.

Doch mit der Kugelgestalt hängt noch eine weitere Abweichung von der ionischen, ja der normalgriechischen

1) Philol. Frg. 17 D.

Auffassung zusammen. Denn die Kugel ist die regelmäßige Rollfigur, der die Kreisbewegung natürlich ist. Wenn einmal diese regelmäßige Bewegungsform sich auch regelmäßig entfalten soll, dann gilt der Rundlauf auch für die Erde, dann ist schon das geozentrische Weltbild überwunden. Doch die Verschiebung der Erde aus der Weltmitte ist ja für die Pythagoreer schon dadurch angebracht, daß sie der Mitte den schöpferischen Anfang der Begrenzung, den Grund der Weltbildung zuweisen, worauf die Erde keinerlei Anspruch hat. Das pythagoreische Weltbild stammt nun einmal aus einem andern Lebensgefühl als das ionische und selbst das aristotelische, das noch die Erde im Mittelpunkt sieht. Der Pythagoreer fühlt sich nicht erdgebunden wie der Biologe oder auch der Chemiker. Er riecht nicht die Welt als Duft und Dunst und tastet sie nicht als trocken oder feucht, warm oder kalt, hart oder weich, dick oder dünn, leicht oder schwer — kurz er empfindet sie nicht materiell wie der Ionier. Er entsinnlicht sie, wie Aristoteles [1]) andeutet, und doch entreißt er sie nicht allen Sinnen. Nein, der Pythagoreer hört die Welt als Musiker und schaut sie als Geometer, kurz, er bringt den Sieg der höheren Fernsinne, der kosmischen über die niederen, irdischen und das heißt zugleich den Sieg der Sinne, deren Maß sich in künstlerischer Phantasie und Spekulation steigern läßt über die dumpfen Gegebenheiten. So komponiert er die Welt als Musiker und konstruiert sie als Geometer in stofflosen Figuren. Er empfindet kaum die Erdenschwere, den Druck der massiven Materie; er schaut nur von fern die Oberfläche, die „Haut" der Dinge [2]), ihre Erscheinungsform, die sich übertragen und steigern läßt. Und er fühlt steigernd den idealen Schwung des Reformators und fühlt sich als „Mitordner" nicht nur des Staates, sondern auch der Welt [3]), in der ihm nicht minder

1) Met. I 8. 2) Arist. de sens. 439 a^{30}.
3) Vgl. oben S. 351.

die ideale Norm gilt, die da den Augenschein durchschlägt. Schließlich gehört doch auch Kopernikus in die Zeitnähe der Mystik und „Reformation", und auch der mathematisch-politische Normsinn Platons mußte zuletzt das geometrische Weltbild aufgeben.

So schwingt sich der kosmisch atmende Idealsinn der Pythagoreer, der die regelmäßige Ordnung sucht, gar leicht über die Erde empor, die ihm schon bei der Schiefe ihrer Bahn und dem damit verbundenen Wechsel der Jahreszeiten nebst andern Unbeständigkeiten und Unregelmäßigkeiten zum Weltzentrum nicht taugt. Der Geist der Wertung durchzieht dieses ganze Weltbild, wie er ja schon seine Grundlagen, die Zahlenlehre und Antithetik beherrschte, und er setzt nun die Erdsphäre, die Welt „unter dem Monde" ob ihrer Veränderlichkeit herab gegen die Gestirnwelt als „Kosmos", als Welt der Ordnung, er gönnt dem Monde schönere Geschöpfe und höhere Pflanzen und feiert die Gestirne als „Inseln der Seligen". So idealisiert er die Welt [1]) und realisiert, ja lokalisiert [2]) dadurch zugleich das Ideale. Und mit der Welt wertet er auch die Erkenntnis, die ihr entspricht. Die Erde sinkt ihm ebenso zum Sitz der Meinung wie des ungeordneten Werdens herab, in dem sich höchstens die unvollkommene Tugend entfalten kann; die Weisheit aber richtet sich auf die Ordnung der Gestirnwelt; denn die Wahrheit wohnt in der Harmonie der Zahlen [3]). Aus tiefem Gefühl für die Einheit des Ganzen und die Ordnung des Kosmos haben ihm die Pythagoreer die Erde unterstellt und in großzügiger, ahnungsvoller Perspektive sie ihm eingeordnet als bloßen Planeten unter Planeten, die nun natür-

1) Aristoteles de caelo 293 sieht klar, daß in der pythagoreischen Astronomie rationale und wertende Motive (*λόγοι, τιμιώτατον, κυριώτατον*) über die *φαινόμενα* zur Herrschaft kommen.

2) Vgl. Arist. met. 990 a^{23}.

3) Diels VS 32 (Philol.) A 16 B 11, vgl. Zeitschr. f. Philos. 97 S. 203 f.

lich alle in regelmäßigen Kreisen sich um die Weltmitte bewegen sollen, die Erde in einem Tage, der Mond in einem Monat, die Sonne in einem Jahre, und die übrigen auch in harmonischen Proportionen — doch um welchen Weltmittelpunkt?

Wir würden nach der Ueberwindung des geozentrischen Weltsystems das heliozentrische erwarten; doch der Stillstand der Sonne ist ja mit der Bewegung der Erde noch nicht gegeben und wäre ein weiterer Widerspruch gegen den Augenschein; zudem erfordert die Unterscheidung von Jahres- und Tagesumlauf neben der Bewegung der Erde noch eine andere, die nun der bewegt erscheinenden Sonne zu übertragen doch wohl näherliegt als der Erde mit der künstlicheren Axendrehung eine Doppelbewegung zuzumuten[1]). Aber die physikalischen Gründe stützen ja nur das übersinnlich wertende Weltgefühl der Pythagoreer, das die Sonne nicht auf dem Ehrenplatz der Welt thronen lassen, sondern sie nur als Brennspiegel, der höher empfangenes Licht weitergibt, einschätzen kann, und dafür der Welt einen i d e a l e n, für uns unsichtbaren Mittelpunkt gibt, der jene Bedingungen der Vollkommenheit erfüllt, wie sie die pythagoreische Liste der Gegensätze hervorstellt: Einheit gegen Vielheit, Ruhe gegen Bewegung, Licht gegen Finsternis, Begrenzung gegen Unbegrenztes. Um eine leuchtende, ruhende Einheit also bewegen sich die Gestirne, um den Mittelpunkt als Weltquell, von dem die Bildung des Alls als Begrenzung ausgehen soll. Mit der Bildung der Weltkugel aber wird ja diese Idealfunktion klärender Begrenzung zugleich von der Einheitsmitte der Welt an ihre P e r i p h e r i e hinausgetragen, und so strahlt als Einheit und Grenze ein doppeltes Licht in die Welt: das Zentralfeuer und das Feuer des Umkreises, das die Welt abgrenzt gegen das Unbegrenzte und als „Olympos" in der Reinheit der

1) Vgl. auch Th. Gomperz a. a. O. 92. 94.

Elemente strahlt [1]). So ist die Welt als Einheit und Ganzheit aus dem Idealgefühl anschaulich konstruiert zur Kugel, in der Zentrum und Peripherie als reine, unsichtbare Idealsphären Licht spenden. Zwischen diesen beiden Leuchten schwingt nun die Welt in den Gestirnen: hinter der Erde kreisen Mond und Sonne, die fünf Planeten und der Fixsternhimmel.

Um nun ihre gepriesene Zehnzahl voll zu machen, meint Aristoteles [2]), hätten die Pythagoreer noch eine „Gegenerde" erfunden. Gewiß ist die Zehnzahl ihnen als Zahl der Abrundung, der Ganzheit die gegebene für die Weltkörper; doch hätte zu solcher Ergänzung ein sechster Planet genügt (der etwa wie die siebente Plejade unsichtbar blieb). Die Gegenerde aber hatte ihre Stellung neben der Erde, nach weiteren Andeutungen des Aristoteles [3]), um durch ihr Dazwischentreten manche Mondfinsternisse erklären zu helfen. Noch einfacher und naiver wäre ihre Ansetzung gerade zunächst dem Zentralfeuer begründet, wenn sie dieses ja unsichtbare Feuer für die Erde verdecken sollte. Die *ἀντίχθων*, die so der *ἀντίφραξις* dient, hat nach Aristoteles und Simplicius überhaupt ihren Namen von ihrer gegensätzlichen Stellung zur Erde und soll wohl nach der entgegengesetzten Seite (nach dem Zentralfeuer hin) beleuchtet und bewohnt sein. Die Einseitigkeit und Unvollkommenheit der Erde bedarf eben einer Ergänzung, die echt griechisch als Antithese gedacht ist, und die Verdoppelung der Erde [4]) entspricht ja ihrer pythagoreischen Deutung als Zweiheit [5]).

Dieser irdischen Spaltung steht nun das heilige Weltzentrum, der Sitz der Vollkommenheit als lichte Einheit

1) Nach Theophrast, Diels VS 32 A 16.
2) De coelo 293 a, met. 986 a.
3) De coelo 293 b, vgl. Aët. II 29, 4.
4) Von „zwei Erden" ist Aët. III 9, 1. 2 die Rede.
5) Vgl. oben S. 363.

gegenüber. Im Feuer der Mitte liegt „Halt und Maß der Natur"; in ihm hat der Pythagoreer der Welt gleichsam ein Herz gegeben, von dem aus er sie durchfühlt und deutet gemäß seinen Lebensidealen in religiöser Pietät. Die Welt wird ihm zum Götterstaat, und die leuchtende Einheit der Mitte prangt ihm als „Haus oder Burg des Zeus", und in fromm sozialer, fast femininer Stimmung sieht er die strahlende Monas, der ja die Welt entstammt, als „Göttermutter" oder als Heimgöttin „Hestia" inmitten thronen oder selber als „Herd" flammen, als „Altar" des Alls, den nun die Gestirne umschreiten in seligem Chor, und ihrem „Tanz" und Sang entsteigt die Sphärenharmonie. So ists gar warm im schönen Haus der Welt, die da erglänzt als herrliches Fest, als Triumph für Auge und Ohr, als künstlerische Ordnung, als wahrer Kosmos. Sollen wir darum die Pythagoreer Phantasten schelten, weil ihr Weltbild so tief das Gefühl befriedigt, weil sie die Welt idealisierten, sanktionierten, familiarisierten, sie zum Kunstwerk formten und sich nahebrachten als Heim und Heimat und Heiligtum? Doch indem sie den Kosmos in ihr Gefühl aufnahmen, haben sie eben ihr Gefühl und damit ihr Geistesinteresse kosmisch geweitet und der Erkenntnis Schwingen gegeben und Weltbahnen geöffnet. Indem sie das Lebensideal, das ihnen aus Religion und Musik, aus Staat und Haus aufstieg, zum Sinn der Welt erhoben, haben sie diese Welt zuerst als eine durchgehende Ordnung begriffen. Indem sie so warme Gefühlstöne bis in die fernsten Fernen des Alls hinaustrugen, taten sie, was auch die großen Kosmologen der Neuzeit, all die theoretischen Weltbaumeister getan, die alle nicht wie die kleinen Kärrner kalte Rechner waren, was Galilei tat, dem die Wahrheit zur Schönheit ward, oder Kepler, dem die Welt als Harmonie erklang, oder Newton, der sie als göttliche Ordnung verehrte, oder Kant, den sie mit „Andacht" erfüllte. Aus heiliger Dämmerung traten die griechischen Denker in die

Welt hinaus: das Heilige klärte sich ihnen zum Schönen, das Schöne weiter zum Wahren.

Gewiß, der pythagoreische Himmel war „ganz Zahl und Harmonie". Der Glanz der Harmonie verblich, es blieb die Zahl. Die Zahlen der Forschung siegten über die Zahlen der heiligen Ordnung, und das ästhetische Gefühl wich vor der kühleren Berechnung und Beobachtung, der es doch selber den Weg gewiesen und die nun bald so kühne Fiktionen wie Zentralfeuer und Gegenerde zerrinnen ließ, schon weil sie ihr überflüssig wurden. Die Erde, vor dem Blick des 5. und 4. Jahrhunderts bis zu den Antipoden ausgespannt durch Hannos „Umschiffung" der afrikanischen Westküste und schließlich durch Alexanders Indienzug, konnte ihre Tagesdrehung um ein von einer „Gegenerde" verdecktes „Zentralfeuer" sparen, seit die Pythagoreer Ekphantos und Hiketas oder Herakleides Pontikos [1]) ihre Achsendrehung erkannt hatte, allerdings ohne ihr noch eine Bewegung um die Sonne ausdrücklich zuzusprechen [2]). Diesen letzten Schritt tat erst um 280 v. Chr. Aristarch von Samos [3]). Und dieses heliozentrische System, näher begründet von Seleukos von Selekeia um 150 v. Chr. [4]), hat Kopernikus nach seinem eigenen Bekenntnis im Brief an Papst Paul III. zu seiner Lehre angeregt, und die Kurie hat es auch nicht vergessen, als sie diese Lehre später als pythagoreischen Irrtum verwarf. Nur modernes Banausentum weiß davon

1) als dessen bloße Dialogfiguren Tannery Ekphantos und Hiketas ansehen möchte (Archiv XI 263 ff.). Der mehrfach dagegen erhobene, an sich berechtigte Einwand, daß Herakleides geschichtliche Figuren verwerte, beseitigt noch nicht die Möglichkeit, daß sie diese Lehre erst als Dialogfiguren vorgetragen.

2) Vgl. Aët. III 13, 3. Staigmüller (Archiv XV 141 ff.) sucht ihm das heliozentrische System als Hypothese zuzuweisen.

3) Vgl. Näheres bei Boll, die Entwickl. des astronom. Weltbilds S. 29 ff.

4) Vgl. auch Ueberweg-Prächter, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I [11] 82.

nichts, wenn es die wissenschaftlich vorbildliche Kraft der Antike leugnet. Und nur ein kurzsichtiger Empirismus kann verkennen, daß hier die „phantastische“ Spekulation den Weg der Wahrheit wies. Sie erst hat den Pythagoreer vom Sinnenschein losgerissen, ihn die Vordergrundsansicht der geozentrischen Welt überwinden lassen und ihm den Denkermut gegeben, die starre Erde in Bewegung zu setzen. Und wenn er dazu unsichtbare Weltkörper erfinden zu müssen glaubte, so ward diese Spekulation wieder durch eine höhere überwunden. Oder ist es Zufall, daß Herakleides Pontikos, der die pythagoreischen Fiktionen überflüssig machte, ein Platoniker war? Die Pythagoreer wollten das Weltbild verinnerlichen, durchgeistigen. Ihr Fehler war nur, daß sie es nicht genug verinnerlichten, daß sie das Ideal in der Welt veräußerlichten, indem sie es im Zentralfeuer lokalisierten, wobei sie für die ideale Begrenzung noch das Feuer des Umkreises hinzufügten und zur idealen Ergänzung der Erde die Gegenerde. So korrigierten sie die Welt, um sie in der Vollkommenheit zu schauen, in hellenisch reiner Verbildlichung. Erst der noch höher hellenische Platonismus vergeistigte das Schauen, gab dem Ideal die ideale Sphäre und gönnte gerade darum der Sinnenwelt die realistischere Betrachtung.

Die pythagoreische Idealisierung der Welt aber entstammt noch dem Monismus des 6. Jahrhunderts. Dabei zeigen die astronomischen Konstruktionen in ihrer idealen Tendenz, die Welt zu vervollkommnen, gar deutlich einen Reformermut für den Weltstaat und zugleich ein orphisches Allgefühl, die zu erzeugen die minder praktischen und minder mystischen Pythagoreer des 5. Jahrhunderts gewiß nicht fähig waren. Mag ihnen die Zehnzahl der Weltkörper wie die Ergänzungskonstruktion der Gegenerde angehören, die Grundlagen des pythagoreischen Weltbildes sind alt; denn sie wurzeln im Wesen, im Grundgefühl des Pythagoreismus selber. Mag es wahr sein oder nicht, daß Pytha-

goras zuerst die Welt ob ihrer Harmonie und Ordnung „Kosmos" genannt habe [1]), dem Sinn nach ist es wahr: der Prophet der Zahlenmusik brachte einen kosmischen Sinn mit wie keiner vor ihm. Weist man doch allgemein bereits seiner Lehre die Weltmusik als Sphärenharmonie zu wie die den Ioniern und dem Orient [2]) noch fremde Kugelgestalt der Erde, die aber damit ja bereits kosmisch gedacht war eben in der bewegungsfähigen Planetenfigur. Wohl teilte er das Gefühl der Welteinheit mit den Ioniern, ja mit den Orphikern; doch sein Neues ist, daß er nicht vom Fernen, Unbestimmten ausgeht, nicht von der Nacht der Orphiker, nicht von den mehr oder minder dumpfen Unbegrenztheiten der Ionier, sondern praktischer, sonniger von der klärenden Begrenzung, daß ihm die Welt nicht nur Einheit überhaupt ist, sondern Ordnung und darum Zahl, die sich von der Einheit aus entfaltet. Der einheitliche Kosmos entstand von der Mitte aus in gleichen Abständen nach oben wie nach unten, so heißt es bei Philolaos [3]). Alle Zählung geht von der Einheit aus, und im einheitlichen Ganzen des Kosmos gibt es nur einen mathematisch bestimmten Punkt: die Mitte. Die Idealisierung des Weltzentrums und damit die Entthronung der Erde liegt so in der mathematischen Grundanlage des Pythagoreismus. Und andererseits liegt die kosmogonische Betonung der Mitte als ἀρχή wieder im Geistesstil des 6. Jahrhunderts.

Ist das Zentrum als Weltquell gegeben, dann verläuft die übrige Welt rein peripherisch in mathematischem Gleichmaß und musikalischer Ordnung. Um dieses Zentrum bewegen sich konzentrisch nach harmonischen Abständen in Kreisen, d. h. in sich zurücklaufenden Linien Kugeln, d. h. in sich zurücklaufende Figuren, selber wieder von der Welt-

1) Aët. II 1, 1.

2) Vgl. Näheres bei Th. Gomperz a. a. O. 430, 90. Zeller-Nestle 435.

3) Frg. 17 D.

kugel umschlossen. So rundet sich das All in reinem Gleichmaß, und so vollzieht sich der Weltprozeß in ewiger Wiederkehr; denn zeitlich wie räumlich zeigt sich die Welt in sich zurücklaufend. So steht selbst die Angabe, daß Archytas die runde Form von tierischen und pflanzlichen Gebilden aus dem in der natürlichen Bewegung herrschenden Gleichmaß erklärt habe [1]), nicht so sehr vereinzelt da, wie Zeller will. Raum und Zeit gehen eben in ihrer Formung dem naiveren Bewußtsein so sehr ineinander, wie es uns erst die neueste Physik im Relativitätsprinzip wieder beibringen muß. Parmenides und Melissos suchen eine raumzeitliche Form für ihr Sein, und auch der Pythagoreismus, diese Philosophie der Rundung, des Rhythmus versteht sie zugleich als Gleichmaß von Sein und Bewegung [2]), als Kreisgestalt und Kreislauf, d. h. Wiederkehr. Dabei zeigt sich die Lehre der Palingenesie, die Eudemos so heiter damit illustriert, daß dereinst er selber mit demselben Stäbchen in der Hand denselben Hörern dieselben Geschichten vortragen werde [3]), in der zahlenmäßigen Regelmäßigkeit des pythagoreischen Weltablaufs verankert.

Wenn man die Beziehung dieser ewigen Wiederkehr zur Lehre der Seelenwanderung bestreiten wollte [4]), weil ja in der Metempsychose nur die Seelen wiederkehren gerade in andern Gestalten, während in der Palingenesie auch dieselben Gestalten wiederkehren müssen, so ist dieses Bedenken wohl logisch berechtigt, aber nicht historisch. Denn den Pythagoreern fehlt eben der Blick für diesen Unterschied, weil ihre Logik nur Analogistik ist und die Vermischung von Aehnlichkeit, Gleichheit und Identität im

1) Arist. Probl. XVI 9.

2) wie eben das Wort ῥυθμός.

3) Diels VS 45 B 34.

4) Th. Gomperz a. a. O. 115 f. Noch feinere Bedenken bringt P. Hensel (Die Lehre vom großen Weltjahr).

Wesen ihrer Lehre liegt. So sehr sich die monistisch-naturalistische Wiedergeburtslehre und die dualistisch-ethische Seelenwanderungslehre streng genommen widersprechen mögen, sie sind nun einmal beide für die Pythagoreer bezeugt, die auch die Rückkehr der Seele in einen Leib Palingenesie genannt haben sollen [1]). Auch die Seelenwanderung des Pythagoras zeigt kyklische Regelmäßigkeit [2]), und auch die Wiedergeburt muß doch nicht nur ein naturkausales, sondern auch ein subjektives Wertinteresse haben — wie hätten sie sonst neben Herder gerade die ausgesprochensten Subjektivisten Schopenhauer [3]) und Nietzsche erneuern können! Gewiß klingt der Gefühlston noch ursprünglicher in der orphischen Lehre von der Seelenwanderung, aber auch hier hat der Pythagoreer das orphische Gefühl ins Objektive, Allgemeine und dadurch in die Erkenntnis gezogen, in der er die Seelenwanderung zur allgemeinen Wiederkehr erweiterte: er hat damit das tragische Schicksal der Seelen in die harmonische Ordnung aller Dinge eingetragen und so dem orphischen Pessimismus, der nur den Zwang der Wanderung, der Aenderung beklagt, eine optimistische Wendung gegeben in der Offenbarung der Wiederkehr, des Gleichmaßes im Naturlauf. Die ältesten Zeugnisse über die pythagoreischen Unsterblichkeitslehren und die Erzählungen über des Meisters Wiedergeburten verraten auch keinen pessimistischen Anklang. Erst die Berufungen Platons und sonst Späterer auf Philolaos und andere Pythagoreer enthalten in doch ziemlich unsicherer und gefärbter Darstellung wieder die orphische Bußlehre, die sie in ihre starke Weltwertung aufgenommen haben, aber mit einem auch hier durchklingenden besonderen theologischen Akzent: der Körper ist ein

1) Serv. Aen. III 68. Vgl. zur pythagoreischen Einkehr irgend einer Seele in irgend einen Leib noch Arist. de an. 407 b^{22}.

2) Vgl. oben S. 350 f. 354 f.

3) Gerade mit Unterscheidung der Palingenesie von der Metempsychose WW II 591, V 285 f. Gris.

Grab, ein Kerker, in dem die Seele zur Strafe ausharren muß, bis sie erlöst wird; denn die Menschen sind ein Besitz der Götter, und wie in einer Haft hält die Gottheit alles umschlossen [1]). Man wollte in dieser mystischen Lehre gar keinen Zusammenhang mit dem pythagoreischen System erkennen [2]); aber ist sie nicht darin im Tiefsten eins mit ihm, daß sie wie dieses eine ideale Weltordnung lehrt, die alles bindend umschließt und in der das Ganze, Kosmische völlige Macht hat über das Einzelne und Irdische? Auch die pythagoreische Naturphilosophie zeigt tiefste Empfindung für den Weltzusammenhang und stark subordinierende Wertung, ist ganz getragen vom Höhenzug, hebt Augen und Arme zum Himmel empor, von dem die Seelen kommen und zu dem sie wieder emporsteigen, entwindet sich aller niederen Sinnensphäre, aller materiellen Schwere und setzt die Erde und ihre Geschöpfe herab gegen die Gestirne, die sie als Wohnsitze der seligen Geister, ja ob dem Gleichmaß des Umlaufs als Götter preist — und auch Zeller kann hier den Zusammenhang der Gestirnlehre mit der Seelenlehre nicht abstreiten [3]).

Die Götter sind ja dem Pythagoreer nur Bilder der Weltordnung, nur Ideale des ewig Gleichen. Das Zentralfeuer, das Band und Maß der Welt ist darum der Ursitz des Göttlichen, die Zeusburg, die Hestia oder die Göttermutter, und wenn bestimmte Sterngebilde als Hände der Rhea, Hunde der Persephone, Leier der Musen bezeichnet [4]) und bestimmte Figuren und Winkel bestimmten Göttern zugewiesen wurden [5]), so erscheinen diese selber nur als Symbole der ewigen Weltformen, als Typen der

1) Philol. Frg. 14 f. D.

2) Zeller a. a. O. 445.

3) S. 426 ff. Vgl. die klaren Nachweise bei Pfeiffer a. a. O. 28 f. 39. 114 ff.

4) Aristot. Frg. 196.

5) Vgl. Näheres Zeller-Nestle 499 ff.

Weltordnung, die in ihnen geheiligt ward. Und wenn in den Zeugnissen über die pythagoreische Ethik immer wieder die fromme Forderung vorangestellt wird, der Gottheit zu folgen und den Göttern ähnlich zu werden, so liegt darin eine Sehnsucht, die jederzeit Mystiker und Romantiker [1]) fühlten, und zugleich jener amor fati, den selbst der sonst so ketzerisch freie, moderne Verkünder der Wiedergeburt lehrte, und vor allem jene bis zu mystischer Tiefe durchfühlte Hingabe an die Weltordnung, die auch Spinoza ja lehrt in seiner mathematischen „Ethik". Und hat nicht Comte den Menschen noch unfreier seiner mathematisch fundierten und schließlich religiös-moralisch verklärten Naturordnung unterworfen?

Wie kann man die Ordnung auf einem Gebiet lieben, auf andern vergessen? So fragt eine echte Pythagoreerin der Neuzeit, Sophie Germain, da sie aus Liebe zu ihrer mathematischen Wissenschaft die Tugend empfiehlt und die Gerechtigkeit preist als Idee der Ordnung. So können wir auch den Grundzug der pythagoreischen Ethik erraten, die allerdings theoretisch noch nicht ausgebaut war [2]) und deren Darstellung im goldenen Gedicht, bei Aristoxenos und noch mehr bei Iamblichos gefärbt sein mag. Wenn die Pythagoreer die Tugenden auf Zahlen zurückführen [3]) und gerade die bestimmende, regelnde Gemeinschaftstugend der Gerechtigkeit herausheben, die sie als Vergeltung, als das Gleich mal Gleiche, daher als Quadratzahl erklären, so liegt eben in dieser mathematischen Ethik der Sinn für Ordnung, für die allgemeine Norm von Maß und Grenze natürlich im Gegensatz zum Unbegrenzten, zum Taumel und Unmaß individueller Leidenschaft. Sonst betonen die griechischen Ethiker ja eher die individuellen Tugenden und bestimmen auch die Gerechtigkeit nicht so kommutativ, sondern distributiv als Forderung, daß jeder das Seine

1) Vgl. Urspr. d. Naturphilos. S. 179.
2) Magna Mor. 1182 a[11]. 3) Ib.

erhalte (oder auch tue — wie Platon will). Doch es klingt überhaupt ein fast antiindividualistischer, schon mehr römischer als hellenischer Zug durch die autoritativ-soziale pythagoreische Moral wie durch das pythagoreische Weltbild, der Zug zur Lebensrundung, zur Geschlossenheit und Gemeinschaft, zur Unterordnung des Einzelnen, Vergänglichen unter das Höhere, Ganze und Ewige. Und darum fordert sie namentlich Verehrung der Götter, auch der übermenschlichen Dämonen und Heroen, Gehorsam gegen die heiligen Gebote, Festhalten an den Gesetzen, Hingabe ans Vaterland, Dankbarkeit gegen Eltern, Achtung vor Aelteren, Treue in Ehe und Freundschaft, Verträglichkeit und Zuverlässigkeit.

So zeigt insgesamt das Lebensideal der Pythagoreer denselben Geist der Bindung, der ihnen auch das Weltall so harmonisch durchklingt, so pietätvoll, patriarchalisch mit familiärer Wärme durchseelt. Das Ganze lebt, und es beherrscht das Einzelne. Das Weltall ist ein Wesen, das sein warmes Lebenszentrum, sein Vorwärtsschreiten von West nach Ost, seine Umgrenzung hat, sozusagen sein Herz, seinen Gang und seine Gestalt, auch ausdrücklich seine rechte und linke Seite und seinen Atem, mit dem es aus dem Unbegrenzten Raum und Zeit einzieht. Wie weit die Lehren von der göttlichen Weltseele als bewegender Kraft des einen ewigen, in sich geschlossenen All und namentlich von der Seele als Harmonie des Leibes erst Späteren gehören, kann hier nicht ausgemacht werden [1]). Doch wenigstens der Gedanke der Harmonisierung, Durchseelung und göttlichen Durchwaltung der Welt ist von den Altpythagoreern sicherlich ebenso stark, ja noch tiefer als von den Ioniern, betont und empfunden

1) S. die „gefälschten" Philolaosfragmente 21 f. D. Von der Harmonieseele, die bei Behandlung des Phädo zu besprechen sein wird, sei hier nur betont, daß sie erst bei Macrobius, noch nicht bei Platon und Aristoteles ausdrücklich als altpythagoreisch zitiert wird.

worden, zumal sie im Gegensatz zu diesen nicht die Unendlichkeit der Welten, sondern die Einheit des Kosmos lehren. So gut wie Anaximenes kann auch Pythagoras der Welt die haltende Kraft und den Atem einer Seele gegeben haben; so gut wie Anaximander kann er schon sein Weltprinzip vergöttlicht, so gut wie Thales kann er auch die Welt voll von Göttlichem und Seelischem gefunden [1]) und dabei das Seelische als bewegende Kraft verstanden haben. Ja, diese ionischen Vorstellungen des 6. Jahrhunderts kann gerade schon Pythagoras aus seiner ionischen Heimat mitgebracht haben, und er hat eben solche Ansätze einer Idealisierung der Welt ausgebaut, bis sie ihm als heiliger Kosmos erglänzt.

Schon in der Seelenwanderungslehre liegt der Gedanke der Verwandtschaft alles Beseelten von den Göttern bis zu den Tieren [2]). Das ganze All schließt sich zusammen wie eine Familie, gleicht sich aus nach einem Maß, rankt sich auf als eine Zahlenskala und spinnt und spannt sich aus in Proportion, Analogie und Harmonie. Das ganze All klingt und lebt zusammen. Die Welt atmet [3]) und scheint durchweht [4]), Geschöpfe nähren sich von Düften [5]), und die Luft ist voll von Seelen [6]), die der Pythagoreer auch bei Windstille ewig tanzen sieht als Sonnenstäubchen [7]). Ja, im Sonnenduft webt und schwebt ihm das Seelische in ewiger Bewegung, durch die ja ewige Harmonie ihre goldenen Fäden spinnt. So schwingt und klingt die Welt als universale Symbiose und Symphonie, und wie die Sonnenstäubchen tanzen die Gestirne im Sang der Sphären. Die heilige Musik, die aus dem Herzen tönt, empfängt so ihre

1) Vgl. Diog. VIII 32, wo auch Rohde Psyche 452 altpythagoreische Tradition erkennt.

2) Sext. math. IX 127. Sen. ep. 108, 17. 19. Porph. V. P. 19.

3) Arist. phys. 213 b^{22}. 4) (Philol.) Frg. 21 D.

5) Arist. de sens. 445 a^{16}.

6) Diog. L. VIII 32.

7) Arist. de an. 404 a^{16}. Vgl. Rohde, Psyche 453, 5.

Resonanz in der Harmonie des Kosmos, und die heilige Ordnung der Welt wieder soll Gesetz sein für unser Leben. Wird doch durch Gleichmaß und Zahlenordnung in Wahrheit die Welt harmonisch zur Seele[1]), und in der Vollendung schlägt die Seele zusammen mit den Gestirnen, die in reiner Rundung ihrer Gestalt und Bewegung ewig wiederkehren und ihres Daseins Kreise vollenden. Spürt man nicht goethehaften Sonnenglanz und Sommerduft schweben über der wahrhaft apollinischen Lehre der Pythagoreer? Und Goethe mag die Lebensstimmung, in der sie die Seele im Kosmos, den Kosmos in der Seele wiederklingen lassen, verdeutlichen: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er — — sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut?" „Wie man von dem Dichter sagt, die Elemente der sittlichen Welt seien in seiner Natur innerlichst verborgen und hätten sich nur aus ihm nach und nach zu entwickeln, daß ihm nichts in der Welt zum Anschauen komme, was er nicht vorher in der Ahnung gehabt: ebenso sind, wie es scheinen will, Makarien die Verhältnisse unseres Sonnensystems von Anfang an, erst ruhend, sodann sich nach und nach entwickelnd, fernerhin sich immer deutlicher belebend, gründlich eingeboren." „Wie müßten wir verzweifeln, das Aeußere so kalt, so leblos zu erblicken, wenn nicht in unserem Innern sich etwas entwickelte, das auf eine ganz andere Weise die Natur verherrlicht —" So lehrt der Dichter des „Wilhelm Meister" mit den Pythagoreern eine „Weltfrömmigkeit" und dafür als „Element unserer Erziehung", als „erste Stufe der Ausbildung", an die sich „alles andere" anschließe, die Musik.

1) Philol. Frg. 11 D.

Die Harmonie, die bei den Pythagoreern Welt und Leben beherrscht, klingt wie in leiserem Echo wieder bei Heraklit, wie umgekehrt ihr Zentralfeuer sich an seinem Weltfeuer entzündet zu haben scheint. Doch dergleichen Grundlehren werden nicht einfach übernommen, sondern wachsen auch aus einer Zeit selbständig nebeneinander hervor. Immerhin mag Heraklit schon von der Harmonistik des Pythagoras gekostet haben, wenn sie ihm auch im Uebermaß wohl so zuwider war [1]) wie die Hegels oder Schellings einem Schopenhauer. Der Kult des Feuers aber wenigstens in seiner „wohltätigen Macht" als Licht wurzelt tief in der apollinischen Lehre der Pythagoreer [2]) und wirkt in der italischen Philosophie durch Parmenides bis in die Renaissance fort. Doch hat hier schon Hippasos aus Metapont die Brücke zu Heraklit geschlagen, indem er bereits [3]) das bewegliche Feuer zum Weltprinzip erhob. Dieser von der strengen Schule kritisch abgerückte Halbpythagoreer [4]) scheint das Bedürfnis empfunden zu haben, das Formalprinzip der Pythagoreer stofflich zu sättigen, physischer zu realisieren.

Ein anderer Halbpythagoreer hat auch dem Formideal der Harmonie einen bestimmteren Gegenstand gegeben, indem er, wie übrigens noch andere [5]), es auf die Medizin anwandte, die ja gerade in der Pythagoreersphäre besondere

1) Vgl. Frg. 40. 129.

2) Auch die Tafel der Gegensätze stellt ja das Licht heraus gegen das Dunkel, und Philolaos soll „das von ihm so genannte Licht", das Zeller mit „Heil" übersetzt, mit der Vernunft und der Gesundheit im Symbol der heiligen Siebenzahl vereinigt haben (Diels VS 32 A 12).

3) Die Zeugnisse (bei Diels VS 8 Nr. 7 ff.) nennen ihn vielleicht nicht zufällig vor Heraklit.

4) Vgl. Diog. L. VIII 7. Iambl. v. Pyth. 81. 247.

5) Daß auch die pseudohippokratische Schrift π. ἑβδομάδων von Pythagoreern abhängig ist, sucht Pfeiffer a. a. O. 30 ff. näher zu erweisen.

Pflege fand [1]). Der große Arzt Alkmaion, als Krotoniate ein Mitbürger, nach Aristoteles [2]) ein jüngerer Zeitgenosse, nach andern [3]) gar ein Hörer des Pythagoras, wie er auch seine Schrift drei Pythagoreern widmet, denkt vor allem [4]) an den Menschen, den er aber von dieser Schule eben in kosmischen Zusammenhang zu stellen gelernt hat. Er verhält sich dabei zu den Pythagoreern, wie zur mystischen Naturphilosophie der Renaissance der medizinische Reformator Paracelsus, der von den Aerzten astronomische Kenntnis fordert und im Menschen die Sterne wiederfinden will, oder wie ein Harvey zu Galilei, dessen kreisendem Weltmechanismus er im Blutkreislauf eine menschliche Parallele bietet. Denn was für den Pythagoreer die Welt, ist für Alkmaion der Mensch: Einheit von Gegensätzen als harmonisches System, das auf Gleichmaß angelegt ist. Krankheit entsteht daher diesem Vorläufer der hippokratischen Medizin [5]) durch Ueberschießen eines Gegensatzes und Heilung durch Zuführung des entsprechenden wie der Kälte gegen Fieberhitze, kurz durch Wiederherstellung des Gleichmaßes, der Isonomie. Aus Gegensätzen besteht ihm zumeist das menschliche Erleben: aus Kaltem und Warmem, Weißem und Schwarzem, Süßem und Bitterem u. dgl. m. Nicht nur die mathematische Unbestimmtheit, die Aristoteles hervorhebt, unterscheidet hier die Antithetik des Alkmaion von der pythagoreischen, sondern die Richtung auf menschliche Empfindungsdifferenzen, die ihn nun zum „Vater der Physiologie“ macht. Denn wie Pythagoras die Tondifferenzen in den Saiten anschaulich machte, so zeigt nun

1) Vgl. oben S. 341. 344.. 2) Met. 986 a.

3) Diog. L. VIII 83.

4) Schon in den ersten 3 der 6 Fragmente seiner Schrift bei Diels.

5) Wie er als solcher die Medizin vom Dämonenglauben reinigt (gut betont bei Zeller-Nestle 602), erinnert an die Art, wie der Cartesianer Balth. Becker den Hexenglauben austreibt.

Alkmaion gleichsam die Empfindungssaiten im Menschen in seinen Sinnesnerven auf als „Kanälen", bei denen es ihm wie eben den Pythagoreern auf den Kommunikationswert, den Zusammenschluß ankommt und die er als System im Gehirn konzentriert gleichsam als Zentralfeuer des Mikrokosmus (wie er übrigens auch das Feuer selbst als Inhalt des Auges und das Funkensehen betont). So läßt er beim Embryo zuerst den Kopf entstehen und leitet selbst den Samen aus dem Gehirn her, aus dem er auch Tod, Schlaf und Sinnesstörungen erklärt. Das Gehirn ist ihm überhaupt der Sitz der Seele, zunächst der Sinneswahrnehmungen, aus denen er sozusagen als Sensualist von Beruf die geistige Erkenntnis aufsteigen läßt, die den Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen ausmache [1]). Allerdings bleibe in der Erkenntnis volle Gewißheit nur den Göttern vorbehalten [2]), und die Menschen bleiben auch im Leben unvollkommen und müssen zugrunde gehen, weil sie den Anfang nicht an das Ende knüpfen können [3]), d. h. weil sie ihr Leben nicht (in Selbstverjüngung, Selbsterneuerung) zum Kreislauf vollenden, nicht zur ewigen Wiederkehr ausrunden können. Nur die Seele des Menschen sei in solchem Sinne der Vollendung fähig und darum unsterblich und göttlich, weil sie in ewiger Bewegung gleich ist den ewig kreisenden und darum beseelten und göttlichen Gestirnen. So preist ja auch Schelling die Gestirne „verglichen mit sterblichen Menschen als unsterbliche Götter", und Fechner, der Psychophysiker, malt sie als seelige Engel in der Harmonie des Weltalls [4]). So mündet auch die Physiologie Alkmaions in die Weltharmonie der Pythagoreer, und da er selber in die zeitliche Nähe des Meisters heraufreicht, kann er das Alter dieser Lehre bezeugen, sie ergänzend erklären

1) Frg. 1 a D. 2) Frg. 1. 3) Frg. 2.

4) Vgl. noch Parallelzitate zur Lehre vom Menschenleben und der Gesundheit als Harmonie von Gegensätzen bei den Romantikern Urspr. d. Naturphilos. S. 179.

und bekunden, daß ihr die Anwendung auf den Menschen nahelag, wohl weil sie selber im letzten Grunde wie alles Hellenische vom Menschen ihren Ausgang nahm.

Die Eleaten.

Der Geist des Pythagoreismus ist der Geist des Idealstaats, vom Leben in die Welt getragen und von der Weltordnung wieder ins Leben zurückstrahlend. Hätte dieser reformatorische Ordnungsgeist gesiegt, Hellas wäre nicht in Zersplitterung zugrunde gegangen, sondern hätte die römische Weltreichskraft vorweggenommen. Aber er durfte nicht siegen, damit Hellas seinen einseitig großen Beruf erfülle. Ja, ein unhellenischer Zug geht durch den Pythagoreismus, halb wie ein Vorklang Roms, halb wie ein Nachklang des Orients, wo auch das Leben auf Quantität, Autorität, Pietät gestellt, sich bis in den Himmel rundete und wölbte und in prophetischen Dogmen, mystischen Formen und Symbolen phantasievollen Zusammenschluß sucht. Noch fehlt die echt hellenische Aufklärung; noch ist über der Methode die Kritik, über der Homogeneität die Spezifikation nicht zur vollen Geltung gekommen. Und doch ist die hellenische Scheidungskraft bereits am Werk in dem pythagoreischen Grundtrieb der Begrenzung. Sie wollen scharf bestimmen, aber sie können es noch nicht, und Aristoteles spricht von ihren unvollkommenen Ansätzen zu Definitionen [1]). Sie suchen das Wesen, finden aber nur ein Formalmoment der Erscheinung. Sie suchen den Begriff, den logischen, finden aber nur die Zahl als äußeres Merkmal. Sie suchen das Identische, finden aber nur das Gleiche oder bloß Aehnliche. Sie suchen das Feste und Ewige und finden nur das Gleichmaß der Bewegung. So unterscheiden sie noch nicht Sein und Geschehen, Essenz und Existenz, Form und Stoff,

1) Met. 987 a^{29}. 1078 b^{17}. Vgl. auch Diog. L. VIII 48.

Substanz und Akzidenz, Wesen und Erscheinung, Ideales und Reales und damit auch nicht Denken und Sein. Sie ergreifen in der Zahl gerade den Ausgleich von Einheit und Vielheit, ein Mittleres zwischen Abstraktion und Anschauung, dessen Bedeutung sie durch bloße Analogistik erweitern. Und sie scheiterten praktisch wie theoretisch, weil sie zu rasch in Staat und Welt ihre Ideale realisieren, zu leicht den Menschen und Dingen das Vernunftband der Ordnung auferlegen, das Rationale veranschaulichen, das Viele vereinheitlichen wollten. Da mußte der despotische Drang zu Einheit und Zusammenschluß noch unhellenischer und doch so gleichartig und gleichzeitig mit der Tyrannis zum Absoluten sich steigern, der Sinn für Bestimmung und Fixierung zur Identifizierung sich steifen, die Sehnsucht zu runder Geschlossenheit noch heißer werden und der denkende Idealtrieb noch eifriger die Welt bezwingen wollen, — damit dann für den Hellenen der Widerspruch der bunten Welt aufbreche, gegen den Absolutismus der Einheit sich empöre und aus der Krisis die Kritik sich entzünde. Solche höchste Steigerung des Weltzusammenschlusses aber und damit die Vollendung des monistischen, absolutistischen Jahrhunderts bis zum beginnenden Umschlag erleben wir nun in den Eleaten.

Xenophanes.

Fernab von der breiten Straße der Menschen, von der glänzenden Kette der schätzereichen ionischen Handelsemporien und auch von dem so bunt um den Tarentiner Golf sich windenden Kranze der fruchtbeladenen Pythagoreerstädte lag das alte Elea auf magerem Boden in abgeschlossener Bucht [1]), an stiller Küste des Westmeers, wo es heute so einsam ist, wo es wohl immer einsam war. Nach langer, einst wie jetzt durch wenige, dürftige Orte belebten

1) Strabo VI 252.

Tagesfahrt von Reggio bis Ascea findet der Fußwanderer nun an der weltverlorenen Stätte von Velia nicht einmal antike Ruinen, nur eine unendlich ruhige, fast eintönige Landschaft: um einen turmgekrönten Hügel lagert sich rings eine leuchtende Ebene, fast amphitheatralisch umschlossen von einem Kreis rein gezeichneter, mäßig hoher Berge; sanft buchtet sich davor die blaue See, wunderbar klar wölbt sich darüber der krystallene Himmel, und alles r u n d e t sich zu lichter E i n h e i t des Bildes. Wohin ich meinen Sinn auch ziehen lasse, alles löst sich mir in eine Einheit auf: so spricht bei Timon Xenophanes aus Kolophon, den uns Platon und Aristoteles als Begründer des Eleatismus nennen [1]).

Was hatte er alles e r l e b t, bis er an dieser stillen Stätte Ruhe fand und Einkehr hielt! Die ganze Lebensfülle Ioniens hatte er eingesogen, das da rauschte und brauste in Handel und Wandel, in tobender Leidenschaft und politischer Sturmgewalt; die verführerische und schließlich zwingende Macht des Orients hatte er erfahren, hatte gesehen, wie seine Landsleute von den Lydern, diesen Erfindern der Geldprägung [2]), unnützen Prunk gelernt und nun in Purpurmänteln wohlparfümiert sich wiegend im Lockenschmuck gar protzig zu Markte schritten [3]), bis das Unheil hereinbrach mit der persischen Zwingherrschaft über Ionien (545). Und dieses Ereignis, das die Phokäer, die 540 Elea gründeten, aus der Heimat vertrieb, ist ihm so eindrucksvoll, daß er gewohnt ist, danach sein A l t e r zu nennen [4]). Mit 25 Jahren will er den Wanderstab ergriffen und 67 Jahre bereits seine sinnende Seele durch die hellenischen Lande getragen haben, wenn er darüber nur sicher Bescheid geben könne. Man hätte diesen skeptischen Zusatz nicht ganz überhören sollen bei einem so kühn schätzenden

1) Plat. Soph. 242 D. Arist. met. 986 b.
2) Xenoph. Frg. 4 D.
3) Frg. 3. 4) Frg. 22.

Geiste, der Epimenides 150 Jahre geben will [1]). Wenn man den Angaben bei Clemens trauen dürfte, hätte ihm selber solches Alter geblüht (von 620 bis zur Herrschaft des Hiero, die 478 begann). Seine ἀκμή scheint Apollodor eher zu früh nur nach dem Gründungsjahr Eleas bestimmt zu haben [2]). Als sichere Daten sind nur zu verwerten, daß er bereits Thales und Pythagoras kritisiert [3]) und selber bereits von Heraklit [4]) kritisiert wird, und manches spricht für Theophrasts Angabe, daß Xenophanes Anaximander gehört habe [5]), so daß er etwa dem Anaximenes gleichaltrig war.

Gern spricht er vom Lebensalter [6]) und hat wohl das Gefühl, Unendliches erlebt zu haben. Mit des Alters milder Skepsis und Erfahrungsfülle findet er, daß die Erkenntnis erst mit der Zeit komme und auch dann noch unvollkommen bleibe [7]). Und doch kennt schon Heraklit ihn als Vielwisser, und er hat die Welt geschaut und beruft sich auf die Merkwürdigkeiten des Himmels und der Erde; er kennt Sonnenfinsternisse, das St. Elmsfeuer, Tropfsteinhöhlen und die Fossilien der Inseln, und er vergleicht die Menschen von den blonden Thrakern bis zu den schwarzen Aethiopen und hörte die Klagefeiern der Phönizier wie der Aegypter [8]). Welcher Wechsel der Gestalten und Geschicke, der Sitten und Kulte durchschwebte den Geist dieses Odysseus in den Jahrzehnten der Wanderschaft, da er „sich warf von Stadt zu Stadt“ [9])! Und wie klein und eng erschien ihm bei solcher Weltschau, was den Menschen hier und dort groß und verehrungswürdig galt! Wechselnd im Geschmack wie die Empfindung des Süßen [10]) erscheinen ihm die Ideale der

1) Frg. 20.
2) Vgl. Diels Rhein. Mus. 31 S. 22.
3) Diog. L. VIII 36. IX 18.
4) Frg. 40. 5) Diog. L. IX 21.
6) Z. B. Frg. 1, 18. 8. 9. 20. 22.
7) Frg. 18. 34 f. 8) Diels VS. 11 A 13 B 16. 44.
9) Frg. 45. 10) Frg. 38.

Menschen und erbärmlich ihre Künste. Und er schilt die Götterplastik und den Athletenkult der Griechen und die Mythen Homers und Hesiods. So streitet er gegen das agonistische Hellas, gegen seine ganze ästhetische Kultur — aus ästhetischer Kultur. Denn auch er war ein Dichter, und auch er ein Kämpfer. Gar streitbare Satiren schrieb er und war auch in seinen Elegien ein strenger Richter; und er lebt in geistigen Turnieren jener Feudalwelt, die in Hellas das Lied als Gesellschaftsdichtung pflegte. Statt der formlos drängenden Masse im Hafen und Handel Milets sah er in der vom Meere weiter zurückliegenden Vaterstadt die glänzende Ritterschaft dominieren, klang es ihm rhythmisch ins Ohr vom stolzen Schritt und Trab und Sang, der durch die duftigen, harzreichen Wälder klang. War doch seine Heimat Kolophon berühmt durch ihre Zucht von Streitrossen wie durch ein Höhlenorakel Apolls, berühmt durch allerlei Sagen wie von einem Seherwettkampf, die kolophonische Kolonisten früh schon in Unteritalien verbreiteten, berühmt auch durch die Lieder des Mimnermos, durch eine so reiche dichterische Tradition, daß man hier „für die Poesie der ältesten Zeit entschieden die Hauptstadt Ioniens" finden kann [1]). Hier schlägt auch das nachklingende homerische Epos um in den lachenden Iambus des Margites. Und beides wirkt fort in dem Rhapsoden Xenophanes [2]), der auch das Epos zu heiligem Ernste erhob und daneben alle Laune und streitenden Spott in seinen Elegien und Sillen ausließ. So trug er als Apollinier den Dichtergeist der alten Heimat in die neue, beider Städte Gründungen besingend [3]), und dazwischen schaute der Weltwanderer in die Weite der Zeiten und Räume und entlud die Fülle des Erlebens und Denkens in einem Naturepos [4]). Und blieb

1) v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides S. 279.

2) Spuren von Diels z. B. für Frg. 14, 1. 22 bemerkt.

3) Vgl. Immisch Philol. 49. 208 ff.

4) Burnet nimmt ihm das Mark, indem er nur einen wandernden Epiker und Satiriker übrig läßt, ihn trotz aller einschlägigen Zeug-

doch dabei ein Kämpfer aus der Ritterstadt, der einen scharfen agonistischen Zug auf seine Schule vererbte.

Wen aber bekämpft er konkurrierend als seine Berufsverwandten? Er streitet gegen die Häupter der beiden andern alten Schulen, gegen Thales und Pythagoras, aber auch gegen den Mystiker Epimenides und, wenn die Anekdoten nicht trügen, gegen die Lyriker Lasos von Hermione und Simonides von Keos [1]); er streitet aber vor allem gegen das alte Epos Homers und Hesiods. Und sonderbar, er streitet gerade gegen die Streitmythen, gegen alle Erzählungen von Giganten- und Kentaurenschlachten, von Göttern, die einander schädigen, wie von heftigem Bürgerstreit [2]). Und er kämpft als Poet nicht nur gegen die Kampfpoesie, sondern auch gegen die Kämpfer selber, gegen den Athletenkult. Er, der Ringer des Geistes, fühlt sich in Wettstreit mit den Ringern der Kraft, und das Herz, das hellenisch ehrgeizige, krampft sich ihm in der Brust, wenn er sieht, wem die Menge den Lorbeer reicht, wer das Ehrenmahl erhält und die Ehrengabe und den Ehrensitz bei den Kampfspielen [3]). Keiner aber der Olympiasieger sei doch so würdig wie er; „denn besser als Männer- und Pferdekraft ist unsere Weisheit". Und was ist diese Weisheit? Eben sein gewaltiger Agon gegen die Agonistik, die doch in Mythus und Plastik verherrlicht zusammenhing mit dem ganzen hellenischen Schönheitssinn und aus der ganzen Buntheit hellenischen Lebens aufstieg. Streitet so dieser Streiter

---

nisse (vgl. namentlich Diog. L. IX 18) und Fragmente nicht nur als Epiker und Rhapsoden, sondern auch als Physiker, Philosophen und Theologen bestreitet, ja selbst seine feste Beziehung zu Elea leugnet, dessen Gründung er doch besang, kurz ihn im Widerspruch schon mit Platon und Aristoteles nicht als Begründer der eleatischen Philosophie anerkennt. Vgl. Aehnliches bei P. Bovet le Dieu de Platon S. 95 ff.

1) Diels VS 11 A 1. 16. B 21.

2) Frg. 1. 11 f. 3) Frg. 2.

gegen Homer und Olympia nicht in Wahrheit gegen das Wesen von Hellas selbst?

Doch er selber hat ja als Dichter und Kämpfer und Wanderer diese Buntheit des Lebens wahrlich reich gekostet und überwindet sich selbst, indem er sie überwindet. Erst aus der Fülle des Streits ersehnt er die Einheit, erst nach langer Wanderschaft durch der Erscheinungen Flucht findet er den ruhenden Pol, erst aus dem epischen Strom der Erinnerungen schlägt ihm der feste Gedanke nieder, und der schillernde Sinnesrausch der Welt reinigt sich ihm in der Stille des Geistes. Er ist gewiß nicht blind gegen die Reize der bunten Welt, beschaut die Kuriositäten der Erde, blickt in Höhlen, Gruben und Froschsümpfe [1]), freut sich an Kirschbäumen und jungen Fichten [2]) und an der Süße des Honigs und der Feigen [3]). Er malt die Plauderstimmung zur Winterszeit, wenn man auf weichem Lager süßen Wein schlürft und dazu Erbsen knabbert [4]); er beginnt mit behaglich breiter Schilderung eines Gelages, das alle Sinne erlabt mit den gereichten Schalen und geflochtenen Kränzen, mit dem blumengeschmückten Altar und dem stattlichen Tisch, von Käse und fettem Honig überlastet und bräunlichen Broten, bei hausdurchhallendem Gesang, beim Duft der Salben, des Weihrauchs und der Blume des Weins, der nimmer ausgeht. Oder er findet [5]) für eines Böckleins Keule den fetten Schenkel eines Mastochsen ein würdiges Gegengeschenk für einen Mann, dessen Liederruhm ewig durch Hellas klingt.

Aber spürt man nicht hier schon den Spott des Satirikers wohl [6]) über den schmarotzenden Knauser Simonides, der ihm auch in seinen Liedern und zumal als Athletenverherrlicher nur Kleinigkeitskrämer ist? Und kann alle Saftigkeit und Behaglichkeit jener Gelageschilderung das Lächeln darüber verdecken, daß es eben nur brav vege-

1) Frg. 37. 40 f. 2) Frg. 17. 39. 3) Frg. 38.
4) Frg. 22. 5) Frg. 6. 6) wie Frg. 21.

tarisch Erbsen und Brote, Käse und Honig zu kosten gibt? Und auch den unerschöpflichen Wein darf man nur mäßig genießen und nur mit Wasser gemischt [1]). Man sieht, Xenophanes geht aus von der heiteren Welt, die ihn umgibt, von der Welt der Junker, denen er beim reichen Gelage singt, sei es in Kolophon, das durch Ueppigkeit und Uebermut zugrunde ging [2]), oder in Italien, wo Früchte und Fleisch so saftig sind und der Sport blüht und der Athletenstolz. Der alte Sänger aber schaut dann auf dieses Welttreiben herab mit lächelndem Spott und väterlicher Mahnung. Er veredelt die Genüsse bis zur Geistigkeit und legt auch über das Gelagebild eine ruhige Würde, einen weihevollen Ernst. Von der „Reinheit" des Bodens und der Becher und der „Reinheit" des Wassers steigt er auf zur „Reinheit" der Reden und von der *εὐωδία* der Salbe und der *εὐφροσύνη* des Weins zur *εὐφροσύνη* der Männer und *εὐφημία* der Mythen, und er heißt zuerst die Gottheit preisen und dann die *ἀρετή* besingen, die ihm aber nicht in der Kraft der Muskeln wohnt beim Sieger im „schmerzlichen" Faustkampf und in dem „schrecklichen" Wettkampf, den sie Pankration nennen [3]). Nein, statt der „Kraft" sucht und preist er die Weisheit [4]), und mit solcher Zurückschiebung der Kraft und reineren Vergeistigung geht er weiter noch in der Linie hellenischer Entwicklung als die Pythagoreer, die ja in Kroton, der Stadt des Herakles, der Athleten und Aerzte leiblicher, praktischer sich auswirken und mit Musik, Astronomie und Geometrie breiter in die Vielheit des Sinnlichen verstrickt sind.

Xenophanes aber betreibt die geistigere Kunst des Dichters, dem die Welt eher in die Reinheit des Ideals entschwebt und das Leben leichter aus Muskeln und Sinnen sich zurückzieht in die Einheit der Seele. Trug doch der

1) Frg. 1, 17 f. 5.
2) Vgl. Mimnermos Frg. 9, Theognis v. 1103. Xenoph. Frg. 3.
3) Frg. 2. 4) Ib. 11 ff.

arme [1]) wandernde Barde all seinen Reichtum nur in seinem Kopfe, der in dem umfassenden Gedächtnis antiker Rhapsoden den Strom der Erinnerungen barg und die Bilderfülle der geschauten Welt! Doch er ist eben kein bloßer Epiker und Rhapsode, der fremde Erlebnisse oder gar fremde Dichtungen darbietet. Er gibt Selbsterdachtes, Selbsterlebtes, Selbsterschautes, und er erzählt auch nicht eigentlich, er schildert, er verwandelt so echt hellenisch Geschichte in Anschauung, Epik in Plastik und schon echt eleatisch den eher ionischen Strom des Geschehens in die Ruhe des Seins und in unmittelbare Gegenwart. Mit einem starken *Νῦν* beginnt im ersten Elegienfragment die so anschauliche Gelageschilderung, alle Einzelheiten aufzählend, die er sieht, und er schildert ebenso plastisch die Olympiasieger auf den Ehrensitzen oder die im Lockenschmuck stolzierenden Ritter [2]). Ja, er sieht gar scharf [3]), und man soll darum begreifen, daß die Einheitsabstraktion der Eleaten nicht aus Mangel, sondern gerade aus der Fülle der Anschauungen kam, die in einem Geiste zu einer Anschauung, zu einem Gegenwartsbilde zusammendrängten. Da verschmelzen zuletzt alle bunten Farben zum weißen Licht, da verklingt schließlich die Welt in einen Ton. Dem greisen Sänger, der Unendliches erschaut und erlebt, der die Welt ganz in seine Seele gesogen, verblassen alle wechselnden lyrischen Stimmungen als jugendliche Launen, versinkt aller Stolz und Preis einzelner Gestalten als kleinlich vor dem einen großen frommen Zug, den das Alter im Antlitz des Lebens allein noch herausprägt. So versteinert das Leben sich schließlich monumental und verklärt sich, im Abendglanz überschaut, zur Einheit, Reinheit, Ruhe.

Und Xenophanes schüttelt das greise, weise Haupt und züchtigt mit Xenien die Seelenenge (*μικροψυχία*) der Dichter und Denker, die da noch verstrickt sind in Streit und Wider-

1) Diog. L. IX 20. Gnom. Paris. ed. Sternbach Nr. 160.
2) Frg. 2 f. 3) Vgl. jetzt auch Diels Berl. Sitzber. 1920 S. 5.

streit der bunten Welt. Das eine große Ganze ruft — was soll da die Verherrlichung einzelner Wettkämpfer? Was leisten all die Olympiasieger für Wohlfahrt und Ordnung der ganzen Stadt [1])? Und was ist aller Stolz und Prunk der einzelnen Städte gegen den Ruhm von Hellas [2])? Und was sind alle Völker gegen das All der Welt? „Wohin ich meinen Geist auch lenkte, alles löste sich mir in Ein und dasselbe auf, alles Seiende ergab bei aller Wägung ein und dieselbe Natur." So spricht ja Xenophanes bei Timon [3]). So steigert er den einigenden, bindenden Zug des Pythagoras von der noch mannigfaltigen Harmonie zur reinen Einheit und sieht statt vager Aehnlichkeiten volle Identität. Streitet aber solche Begeisterung für das Universale nicht gegen den urhellenischen Partikularismus und Individualismus? Man bedenke, daß all dieser Partikularismus und Individualismus kleinlich geblieben wäre, wenn sich nicht Hellas zugleich erfüllt hätte mit dem Universalen und Absoluten. Und man bedenke, daß es erst den Marmorblock suchen und aufstellen mußte, aus dem es dann die plastischen Gestalten seiner Individuen herausschneiden konnte. Und man bedenke endlich, daß Xenophanes selber dabei schon ein gar besonderes, streitendes Individuum war voll Selbstgefühl, gerade weil er vom Universalen erfüllt war. Doch der Einzelne kann das Eine und Ganze nicht mit den spezifischen Sinnen fassen, sondern nur mit seinem Geiste und zunächst mit dem Einheitserlebnis des Geistes, mit dem Gefühl. Ein Dichter mußte kommen, ein frommer Prophet, um mit glühendem Herzen, mit ausgebreiteten Armen und Flügeln der Phantasie das Weltganze zu umfangen. So haben ja auch der Neuzeit zuerst die deutschen Mystiker und der schwärmende Dichter Bruno die göttliche Welteinheit verkündet [4]).

1) Frg. 2, 19 ff. 2) Frg. 3. 6. 45.
3) Frg. 59. Diels 11 A 35.
4) Vgl. Urspr. d. Naturphilos. S. 103.

Doch das Gefühlte klärt sich ab zum Gedanken, indem es einheitlich fest wird und sich reinigt von allen noch aus ihm wogenden, wirr schwankenden und streitenden Vorstellungen. Der Dichter Xenophanes wird zum Denker, indem er zum Kritiker wird und zum Streiter wider den Streit. Der Dichter lebt in Idealen, und Xenophanes kritisiert wesentlich den bunt auswuchernden Idealtrieb der Griechen und reinigt die überschießende griechische Phantasie von ihren Widersprüchen. Er wandert durch die hellenischen Lande und sieht, was sie da feiern in Gelagen und Festen, Kulten und Spielen, Ehrengaben und Statuen und Gesängen der Dichter: Kämpfer, die einander wehetun, Bürger, die den Staat zerreißen, Fabelgestalten von Giganten und Kentauren, in denen Gott, Mensch und Tier widersprechend sich mischen, und Götter, die nicht Götter sind, weil sie dem Ideal widerstreiten. Und das ist das Schlimmste. „Alles was bei den Menschen Schimpf und Schande ist, haben Homer und Hesiod den Göttern nachgesagt: stehlen und ehebrechen und einander betrügen“ [1]). Und die Dichter und Künstler haben die Götter zu Menschen gemacht, indem sie ihnen Stimme und Bewegung, Gewand und Gestalt, Kindschafts- und Herrschaftsverhältnisse zuweisen [2]). Xenophanes aber, „von Stadt zu Stadt sich werfend“, sieht überall in Tempeln, Festen, Legenden und Mythen nur Sondergötter, und alle werden von ihm zu leicht befunden und versinken ihm vor dem Welthorizont. Und er lacht über sie, indem er über Hellas hinaussieht zu den Idealen niederer Völker, die nicht minder ihre Ideale für sich und nach sich bilden. Denn die Aethiopen stellen sich ihre Götter stülpnasig und schwarz vor und die Thraker blauäugig und rothaarig [3]). Und noch spöttischer blickt er über alles Menschliche hinaus in die Tierwelt: Und „wenn die

1) Frg. 11 f.
2) Diels A 32 B 14. 23. 26.
3) Frg. 16.

Ochsen und Pferde und Löwen Hände hätten und malen und bilden könnten, die Pferde würden ihre Göttergestalten pferdegleich und die Ochsen ochsengleich malen und bilden, jedes nach seiner Art" [1]). Wie lächerlich darum alle Sondergestaltung der Ideale!

Xenophanes aber hat „im Hinblick auf den ganzen Himmel das Eine für die Gottheit erklärt" [2]). Also weil er Andacht zum Ganzen fühlt und kosmisch denkt, erhebt sich Xenophanes über alle lokalen Götter und partikularen Ideale seines Volkes. Er verleugnet sie, nicht weil er den hellenischen Idealtrieb schwächer, sondern weil er ihn stärker fühlt, weil diese Ideale ihm noch nicht ideal genug sind, weil er sie aus dem bloßen Nebeneinander und Gegeneinander, ja aus dem Komparativen, in dem die messenden Pythagoreer noch hängen blieben, ins Superlative und Absolute steigert, und superlativ und absolut kann immer nur eins sein. Ausdrücklich wird uns diese Begründung für Xenophanes gemeldet: wenn Gott das Stärkste von allem sei, komme ihm nur zu, einer zu sein [3]). Und so muß „ein Gott unter den Göttern der größte" sein [4]). Dieses vielfach mißverstandene Diktum zeigt nicht einen Widerspruch zwischen dem Superlativ und der Einheit, sondern gerade die Ableitung der Einheit aus dem Superlativ, und das heißt aus dem Ideal. Er will das Ideal in seiner „Reinheit" [5]) fassen, und darum ist alles Unreine, Niedrige, Schwankende, Vergängliche von ihm fernzuhalten. Die Gottheit kann als *ἀθάνατος*, als Ideal nur ewig sein, und darum weder geboren noch sterblich sein [6]), wie die Theogonien, Mythen und Klagefeiern sie darstellen. Sie kann als Gottheit nicht stehlen noch betrügen [7]), kann als *κράτιστον* nicht *κρατεῖσθαι*,

1) Frg. 15. 2) Aristot. met. 986 b.
3) Diels VS A 28, de Melisso Xenophane Gorgia c. 3. 977 a.
4) Frg. 23. 5) Vgl. oben S. 400 f.
6) Frg. 14 und VS A 12 f.
7) Frg. 11.

nicht dienen noch als Mangelloses einen Diener brauchen [1]). Und darum kann es auch keine Unterordnung der Götter geben, sondern der Gottheit als Ideal entspricht nur die Einheit und der Einheit eine geistige Erhebung über die wechselnde Vielgestalt des Sinnlichen. Und darum, weil es der ewigen, höchsten Einheit widerstreitet, kann es keinen gegenseitigen Betrug und Streit der Götter geben, kann die Gottheit auch nicht menschliche oder sonst sterbliche Gestalt tragen, und es „zieme" ihr nicht, hierhin und dorthin zu wandern [2]). Kann Xenophanes deutlicher verraten, daß er aus dem Ideal heraus denkt, aus dem höchsten W e r t das Sein der Gottheit formt?

Aber das Ideal muß doch wohl gefühlt, der Hochwert innerlich erlebt sein! Oder soll er an seinen Gott nicht ernsthaft glauben, weil er ein Kritiker und Spötter ist? Aber er opfert eben mit kritischem Messer die Volksgötter auf dem Altar seines Gottes und schaut mit Spott und Verachtung eben von der Höhe seines Standpunkts auf die kleinen Vorstellungen der Menschen herab gleich einem Heraklit oder Platon, dem wir doch auch nicht den Ernst der Ideenlehre rauben, weil er im Protagoras oder Euthydem oder Kratylos zum lachenden Satiriker wird? Oder soll Xenophanes kein Idealist sein dürfen, weil er ein Dichter ist, kein Mystiker sein dürfen, weil er in der Hochblüte der Mystik lebt? [3]) Aber mehr: seine anscheinend widersprechenden Lehren kommen auch nur in der M y s t i k zum

1) VS A 28 (de Mel. 977 a^{28}). 32.

2) Frg. 14 ff. 23.

3) Hier gilt es (nachträglich) Stellung zu nehmen zu der überaus anregenden Schrift von C. Reinhardt: Parmenides u. die Geschichte d. griech. Philosophie, der da zugunsten seines Helden den Vorläufer Xenophanes tief herabsetzt, ja als solchen bestreitet. Denn er macht ihn philosophisch zum Schüler des Parmenides, obgleich Platon (Soph. 242) und Aristoteles (Met. 986 b) das Gegenteil bezeugen, obgleich die chronologischen Zeugnisse ihn um ca. 40 Jahre älter machen, obgleich für ihn schon die dichterische Form der Lehre

Fortsetzung der Anmerkung 3 von S. 405.

berufsmäßig gegeben war, die für einen Parmenides eher „rätselhaft“ (S. 154) und gewiß nicht aus seiner Ontologie erwachsen, sondern eben von X. ererbt war. Und warum nun so alle Tradition, alle Psychologie und alle philosophiegeschichtliche Erfahrung auf den Kopf stellen? Weil X. nach der pseudoaristotelischen Schrift de Melisso Xenophane Gorgia nicht von Gott, sondern vom Seienden ausgehe, das allerdings Grundbegriff des Parmenides ist. Doch zunächst ist ja das Alter und damit die Zuverlässigkeit dieser Schrift höchst zweifelhaft, die von Zeller in ausführlicher Erörterung S. 499 bis 520 als Elaborat eines Peripatetikers des 3. Jahrhunderts diskreditiert, von Diels jetzt erst einem Eklektiker römischer Zeit zugeschrieben wird. Ich glaube, daß Reinhardt S. 89 ff. mit Geschick von der dortigen Darstellung des X. für den I. Teil, der noch geschlossenen Zusammenhang und (für Theophrast als schon vermutete Quelle sprechende) Uebereinstimmung mit sonstiger Tradition zeigt, die Verläßlichkeit wahrscheinlich gemacht, während er sie für den „Anhang“ selbst mit Recht nicht sicher behauptet oder vielmehr bestreiten sollte angesichts der Unverträglichkeit eines „weder begrenzten noch unbegrenzten, weder bewegten noch unbewegten“ Gottes mit den sonstigen Zeugnissen von Aristoteles an, mit den xenophanischen Fragmenten, ja mit dem I. Teil derselben Schrift. Aber geht denn nun Xenophanes wirklich vom „Seienden“ aus? In den Fragmenten nirgends und ebensowenig in den weiteren Zeugnissen, auf die sich R. beruft (S. 101), wo es vielmehr überall die Alleinheit ist, die X. als Gott faßt. Aber auch in der Schrift de Melisso selber heißt es nur: *ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ* — darin liegt doch gerade, daß ihm nicht das Seiende (wie Parm.), sondern Gott schon als Gegenstand vorschwebt, für den er hier ontologisch argumentiert. Auch Spinoza in der Frühschrift de deo et homine etc., wo er noch nicht wie in der Ethik von der Substanz, sondern von Gott ausgeht, beginnt allgemein vom Dasein ewiger Wesenheiten zu argumentieren eben zur Anwendung auf Gott. X. wird hier nur ontologisch, weil er nicht genealogisch sein will, weil er Gott das „Geborensein“ (*τεκνωθῆναι* — also nicht etwa das abstrakte Werden im Gegensatz zum Sein) abstreitet gegenüber der auch sonst von ihm kritisierten genealogischen Dichtung. Wenn selbst im Folgenden (977 a[22]) die ontologische Argumentation parmenideisch geschärft ist, so kann hier ebenso ein Beweis vom Schüler auf den Lehrer übertragen sein, wie es R. von Zenon auf Parm. geschehen läßt (S. 106). Die These selbst und die Beweisanlage, daß etwas (irgend ein Seiendes, gerade nicht

Fortsetzung der Anmerkung 3 von S. 405.

das Seiende) wie Gott weder vom Gleichen noch vom Ungleichen gezeugt sein könne, ist X. sehr wohl zuzutrauen, zumal das Gleiche als das Gleichwertige (Gleichstarke, Gleichgroße) gefaßt wird. Er geht eben aus von Gott als höchstem Wert, wie es auch de Melisso alle Prädikate zeigen, oder wie R. sehr richtig sagt (S. 95. 113. 115), vom Grundgedanken der Allmacht Gottes, aus der seine Einheit und Ewigkeit abgeleitet wird. Und diese Allmacht Gottes soll ihm nicht inneres Erlebnis sein, obgleich er sie als frommer Dichter im Zeitalter der Mystik mahnend und ahnend mit prophetischer Sicherheit verkündet, soll ihm nicht neue Errungenschaft sein, obgleich sie doch gewiß nicht „Tatsache der Erfahrung" (R. 152) und auch dem Volksglauben fremd ist (wie R. selbst S. 96 betont), soll ihm nicht sittliche Weltanschauung sein, obgleich er doch von ihr aus die Mythologie moralisch geißelt, und er soll hier nur als Dialektiker sich am „Sein" des Parmenides orientiert haben, obgleich dieser gar nicht von Gott redet und schon in den Sillen des X., nicht erst im Lehrgedicht, die Allmacht Gottes „der beherrschende Gedanke" ist (R. S. 95)? Gewiß ist Dialektik in X., aber als kritische Apologetik der Mystik, als deren Abklärung eben die Philosophie hervorwuchs, die doch nicht als Dialektik aus dem Nichts hervorsprang. Und der Neuplatonismus, der Cusaner, Bruno, Descartes, Malebranche, Spinoza und wie viele andere können zeigen, daß die Einheit der Welt eher in Gott erlebt wird als im kahlen „Sein". R. gibt auch zu (S. 115 f.), daß die Mehrzahl der de Mel. genannten Prädikate sich eher oder mindestens ebensogut aus Gott wie aus dem Sein herleiten läßt; nur die Unbewegtheit, Kugelförmigkeit und Allgleichheit (die aber gerade de Mel. § 6 theistischen Prädikaten sich anschließt) sollen dieses als Quelle verraten. Doch die Unbewegtheit gehört eben als Unwandelbarkeit mit der Unvergänglichkeit gerade zum plastischen Gottesideal der Hellenen. Oder hat auch Aristoteles seinen unbewegten Gott von Parmenides bezogen? — Wonach hat sie denn zu laufen und zu greifen? fragt Fechner, da er die Lebendigkeit der Erde trotz ihres Mangels an menschlichen Gliedern und die Kugelgestalt als die vollkommene, einheitliche, engelhafte begründet. Und schon der älteste Pythagoreismus hat lange vor Parmenides diese ideale Gestalt ja für die ihm göttlichen Gestirne beansprucht (vgl. oben S. 374. 382). Und ist die Kugelform als Bild des Seins näherliegend wie als Bild der Vollkommenheit des alleinen, allumfassenden Gottes, dem X. jedenfalls die anthropomorphe Gestalt abschneidet und nun, wie Fechner den Engeln, vielleicht (denn sicher bezeugt ist gerade dieses Prädikat nicht) die einheitliche Vollgestalt der Kugel

Ausgleich [1]). Er streitet gegen den Polytheismus seines Volkes und ist doch kein Monotheist im strengen dualistischen, theistischen Sinn. Er läßt Gott weltüberlegen frei von Mühen das All erschüttern mit des Geistes Kraft [2]) und nimmt ihn doch nicht einfach transzendent, rein geistig und gestaltlos, nein, nur an Gestalt wie an Geist den Menschen nicht mehr vergleichbar [3]). Doch er soll nicht bloß Allgeist, er soll auch Allauge und ganz Ohr sein, und es gebe für ihn zwar weder Geburt noch Tod, weder Bewegung noch Atem [4]); aber er hat seinen Stand in ewiger Beharrung, die allein ihm gezieme [5]), und nach manchen Zeugnissen [6]) sogar seine Begrenzung, d. h. seine Gestalt als Kugel, eben als Bild der Vollkommenheit, der allumschließen-

übrig läßt? Wenn aber R. die Immanenz Gottes als der Alleinheit für X. bestreitet und ihn zum theistischen Dualisten macht, so setzt er sich in Widerspruch nicht nur mit den stärksten Zeugnissen (von denen er nur die nacharistotelischen S. 115 anführt), sondern ja auch mit seiner eigenen Hauptthese, daß X. Gott mit dem eleatischen Einen und Seienden gleichgesetzt habe. Aber X. erscheint hier überhaupt als ein Gemisch von „Rationalist" und „Empiriker" (der aber nach S. 149 den Sinnenschein kritisiert), ein Gemisch von Metaphysiker, Moralisten und Beobachter — doch alles ohne „Originalität", (z. T. bewiesen durch Parallelen bei Späteren! S. 142 f. 146). Woher aber dieser Metaphysiker und Dichter ohne tiefere Innerlichkeit, dieser Logiker ohne Sinn für Abstraktion, dieser Ursophist, dieser „philosophierende Dilettant", der wesentlich auf das Sinnfällige, Greifbare achtete (vgl. die Charakteristiken namentlich S. 126. 142. 145 f. 151 ff.) gerade auf die göttliche Allmacht und ihre Einssetzung mit dem welteinen Absoluten des Parmenides verfiel?

1) Vgl. Urspr. d. Naturphilos. namentlich S. 135 ff.

2) Frg. 25. Vgl. Reinhardt, Parmenides S. 112 f.

3) Frg. 14. 23.

4) Wie Diels andeutet, im Widerspruch gegen die pythagoreische Lehre gerichtet, die ja das Weltwesen atmen läßt. Vgl. jetzt auch Nestle bei Zeller[6] 645.

5) Vgl. zu alledem Frg. 14. 24. 26. Arist. Rhet. 1399 b[5]. 1400 b[5] u. a.

6) Diog. L. IX 19. Hippol. Ref. I 14. de Mel. 977 b.

den Einheit. Mit einem Wort: Gott ist das Allwesen, und seine Gestalt ist die Welt. Aristoteles [1]), Theophrast [2]) u. a. [3]) versichern, daß Xenophanes das Weltganze für die Gottheit erklärte, und ebensoviele Zeugen [4]) bestätigen, daß er dem All auch dieselben Prädikate zusprach wie der Gottheit: Einheit, Gleichheit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Unvergänglichkeit. Der Grieche ist ja gewohnt, seine Ideale zu realisieren, seine Götter weltlich zu schauen. Xenophanes erhebt nur das Ideal aus dem Partikularen ins Absolute und gibt daher der Gottheit statt anthropomorpher Plastik Weltplastik, Allgestalt.

Doch eben weil er in solchem Monumentalsinn alle Heiligkeit emporzieht in das Weltganze, entgöttlicht, ja entwertet er die Weltstücke. Der ernste Prophet der Allgottheit wird Aufklärer, Kritiker, ja Spötter gegenüber dem Einzelnen. Er lacht über die Verklärung, Verzauberung der Individuen, über die Seelenwanderung des Pythagoras, den Wunderschlaf des Epimenides und die Mantikersprüche [5]); er zieht die Götter der Phantasie zu blos irdischen, wandelbaren Erscheinungen herab und raubt lachend den Mythen Stoff und Raum. So läßt er die Luft nach oben und die Erde nach unten sich ins Unbestimmte, Unermeßliche dehnen [6]) — wo blieb da Platz für all die Fabeln von Himmel und Hölle? So erklärt er Sonne, Mond und Sterne bloß als brennende Dunstmassen, die gar nicht im Kreise, sondern wie eben bloße Wolken in gerader Richtung über die Erde hinschweben und nachts gleich Kohlen glühen und verlöschen und täglich neu sich bilden, so daß es der Sonnen und Monde unzählige gibt — wo blieb bei

1) Met. 986 b^{22}.
2) Wohl bei Simpl. phys. 22, 30.
3) Vgl. Diels Doxogr. 119. 481. 604, 17.
4) Von Platon (Soph. 242 D) an, vgl. VS A 32—37.
5) Frg. 7. 20. Diog. L. IX 18. Cic. de divin. I 3.
6) Vgl. Zeller 539, 2.

alledem die himmlische Fahrt des Helios, der Zauber der Selene und die Göttlichkeit der Gestirne? [1]) Auch die sternengleichen „Dioskuren" auf den Schiffen (St. Elmsfeuer) sind ja nur feurig bewegte Wolken; „auch was sie Iris nennen, ist nur eine bunte Wolke". Haben wir hier nicht eine systematische Ernüchterung des Weltbildes durch die Prosa des Lebens [2])? Der Himmel wird entthront gegen die irdischen Elemente Erde und Wasser [3]) — die Gestirne sind nur feurige Wolken und die Wolken selber wie die bisher für göttlich gehaltenen Winde und Ströme kommen nur aus dem Meere. Alles was entsteht, auch wir selber, sind nichts als Wasser und Erde, die da wechseln, so daß alles Land ins Meer versinkt, um wieder mit seinen Geschöpfen aus dem Meere aufzusteigen.

Deutlich klingen hier in dem Ionier Xenophanes die Wandlungslehren seiner Heimat und namentlich der Einfluß Anaximanders nach. Aber mit einem bezeichnenden Unterschied: Xenophanes geht nicht wie die Milesier vom Wasser aus, sondern von der Erde, die ja das Meer trägt und nur zeitweilig im Schlamm versinkt. Es ist, als ob all der brausende Strom ionischer Wandlung nur noch in leisen Wellen versickert an der stillen Küste Eleas. Fern bleiben all die beweglichen Stoffprinzipien der Denker von Milet und Ephesos: Wasser, Luft und Feuer; die starre Erde tritt so

1) Vgl. über diese aufklärerisch sarkastische Verflüchtigung der göttlichen Gestirne Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. X 533 und Berl. Sitzber. 1920 S. 5—9; s. noch Windelband-Bonhöffer 37, 1. Pfeiffer a. a. O. 23. Auch Burnet sieht mit Recht darin, daß X. die Sonne „in ein Loch stürzen", die Sterne wie Holzkohlen brennen und den Mond sich um die Arbeit drücken läßt (S. 107), derben Spott über die Göttermythen der Dichter; darum löst sich aber seine Physik nicht bloß in Satire auf; hinter dem Lachen steht heiliger Ernst, und der Spott über die Einzelgötter blitzt eben aus der Höhe des Weltgottes (vgl. oben S. 405).

2) die z. T. wieder technisch illustriert wird, s. vor. Anm. u. vgl. oben S. 268. 275. 304.

3) Frg. 27—33.

erstaunlich in den Vordergrund bei Xenophanes, daß einige Berichte sie geradezu als seinen Grundstoff bezeugen. Die Beobachtung von Fossilien [1]), vielleicht auch von Tropfsteinhöhlen [2]) und von Sümpfen, aus denen Frösche emporsteigen [3]), veranschaulichen ihm jene geologischen Wandlungen und zeigen wie andere Fragmente [4]), daß sein naturwissenschaftliches Interesse unverkennbar auf die Erde gerichtet ist gegenüber dem astronomischen Anaximanders und der Pythagoreer. Ihm aber ist die Sonne nur für die Erde da, ja verschiedene Sonnen für verschiedene Erdzonen [5]); die Gestirne ziehen nur über der Erde hin und umwandern sie nicht, sondern steigen eben nur als Wolken aus der Erde auf, die selber — wieder entgegen der ionischen und pythagoreischen Vorstellung — in ungemessene Tiefen reicht, und „alles entsteht aus der Erde, und alles wird wieder zur Erde“ [6]). Hat er damit nicht allen himmlischen Ursprung geleugnet und alles Weltsein herabgezogen ins Irdische, ins massiv Stoffliche, rein Materielle? Und er soll der Dichter der reinen Idealität und der Prophet des geistigen Gottes sein? Doch wunderbar, diese Gegensätze gerade finden sich. Bietet doch die Erde Qualitäten, die gerade die hellenische Idealität wie die eleatische Geistigkeit brauchte und suchte: die Erde allein, nicht die ionischen Wandlungselemente, erfüllt in Stoff und Gestalt das plastische Bedürfnis, die Erde allein ist das Bild des geschlossenen Ganzen, des unerschütterlich Festen, des beharrenden Seins (im Gegensatz zum vergänglichen Werden), kurz der reinen Substanz, die das Prinzip des Eleatismus werden soll. Die starre Erde ist das gegebene Schema für die „Welt-

1) Diels VS 11 A 33, 5. Vgl. dazu Th. Gomperz S. 132. 437.
2) Frg. 37. 3) Frg. 40.
4) 27—33. H. Berger, Gesch. d. wissensch. Erdkunde der Griechen II 17 findet auch gerade von Eleaten die ersten bedeutenden Spuren und Ergebnisse geographischer Erkenntnis überliefert.
5) Vgl. Frg. 31 und Aët. II 24, 9. 30, 8.
6) Frg. 27 f. Diels A 32 f.

stillsteller", wie Platon [1]) und Aristoteles [2]) die Eleaten nennen. Statt der Lokalgötter sucht der vielwandernde Barde den interlokalen Gott zu fassen, und der hellenische Gestaltungsdrang sprengt in ihm die partikularen Formen und erhebt sich zur Plastik des umfassenden Erdgeistes. Wenn Xenophanes fand, daß in seinen Göttern der Mensch sich malt, so spiegelt auch er seine Idealität in einer Realität, und auch er hat beide auszugleichen gesucht in einem reineren Monismus als die Pythagoreer. Und wenn sie den Ausgleich des Idealen und Realen im Mathematischen, in der Quantität fanden, so strebt er ihn wesenhafter in der beharrenden Einheit und substantiellen Ganzheit zu fassen, deren Bild die Erde, deren Wesen die Gottheit ist.

Dieser Gott ist ganz Vernunft [3]) und zugleich die Allnatur. Werden damit nicht schon in Gott Denken und Sein eingesetzt? Allerdings Xenophanes ist sich dieser erst von Parmenides begrifflich gezogenen Konsequenz noch nicht bewußt, auf die er erst in der ahnenden Vorstellung hinsteuert. Er hat den vollen Ausgleich, das wirkliche Einswerden des Idealen und Realen noch nicht erreicht. Er hat die wechselnde Vielheit der Welt noch nicht in der absoluten Einheit des Ideals ganz aufgesogen. Er erzählt noch von Wandlungen und Einzelheiten der Welt, ja er spricht neben dem weltlenkenden, bildenden Gott [4]) noch von Göttern — gewiß bisweilen nur, um die populären und dichterischen Vorstellungen von diesen Göttern zu bekämpfen [5]). Und selbst wenn man in dem Ausspruch [6]): „nicht von Anfang an haben alles Götter Sterblichen aufgedeckt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere" — gerade eine aufklärerische Zurückschiebung der offenbarenden Götter gegenüber der Selbständigkeit der

1) Theaet. 181 A.
2) Sext. adv. math. X 46.
3) Frg. 24 f.
4) Frg. 25. 38.
5) Frg. 11 f. 14 ff.
6) Frg. 18.

Menschen finden kann, so läßt doch Xenophanes im ersten Elegienfragment bald Gott [1]), bald den Göttern [2]) die Ehre geben und spricht im Lehrgedicht [3]) in einem Atem von dem einzigen Gott, der unter den Göttern und Menschen der größte sei. Man hat nun diese Wendung „unter Göttern und Menschen" als formelhaft aufgezeigt, und sicherlich kann auch ein Grieche und zumal ein Sänger vor seinem Publikum nicht nur die Formeln, sondern auch die populären Vorstellungen von der Götterwelt, die nun einmal in Staatsleben und Sitte tief eingewurzelt waren, nicht so leicht verabschieden, wie er auch den Widerspruch zwischen dem Gott und den Göttern, die ihm eben im göttlichen Wesen oder der Gottheit zusammenklingen, nicht so schroff empfindet wie ein schon im Monotheismus Erzogener. Doch jener Superlativ bedeutet nicht nur eine Konzession an die eigene oder fremde Gewohnheit, er zeigt vielmehr erst eine Vorstufe des Monotheismus, halb an Indien mahnend in der henotheistischen Herausarbeitung des einen Gottes vor den andern [4]), halb an Palästina in der Verkündung des Gottes der Allmacht, vor dem die Heidengötter erblassen. Vor allem aber klingt es darin wie ein Triumph im echt hellenischen Agon der Göttervorstellungen, den der Dichter gegen die Dichter auskämpft, den er in sich selber auskämpft im Herausringen des absoluten Ideals. Aus der Steigerung, aus dem Superlativ erst ist die Einheit

1) V. 13. 2) V. 24.

3) Frg. 23. Vgl. hierüber die lehrreiche Debatte zwischen Zeller und Freudenthal (die Theologie des X.). Weitere Literatur s. jetzt bei Nestle (Zeller 655, 1[6]), der mir aber nach der folgenden Verdeutlichung der Urspr. d. Naturphilos. 135. 138 geäußerten Ansicht kaum mehr „volle" Zustimmung zu Freudenthals Auffassung zusprechen dürfte. Er selbst bekämpft (a. a. O. 658, 2) mit Recht die theistisch-dualistische Auffassung Reinhardts wie auch sonst öfter dessen Behandlung des Xenophanes.

4) Vgl. dort den einzigen Gott unter den Göttern bei Deussen, Gesch. d. Philos. I 1[2] S. 132.

gewonnen — so bekennt es eben dieser Vers. Das Höchste, das Eine, das Ganze — das sind die drei Stufen für den Aufstieg zum Absoluten.

Aus der höchsten Steigerung des Idealisierungstriebs, aus dem letzten Hochgefühl der Mystik, aus dem Auftrieb des Göttertums zur höchsten Spitze, aus der Gotteseinheit und in ihr tut sich die Welteinheit auf, aus der Allgottheit das All, aus dem absoluten Gefühl die Erkenntnis des Absoluten, aus der absoluten Idealität die absolute Realität, aus dem absoluten Wert das absolute Sein. Und besteht nicht eben in dieser Folgerung vom Wert auf das Sein des Absoluten der ontologische Gottesbeweis? Und hat ihn nicht darum Lotze als Philosoph der Wertsetzung erneuert, auch wieder aus dem idealen Superlativ die Realität folgernd? [1]) Der Schritt aber von der Idealität zur Realität, der im ontologischen Gottesbeweis liegt, ist der Anfang der Ontologie überhaupt, die schon ihrem Namen nach beide ausgleicht in der Einheit von Sein und Denken. Auch der klassische Ontologe Spinoza geht ja in seinem frühesten Traktat von Gott und erst in seiner „Ethik" von der Substanz aus, und auch ihm ergibt sich aus der Einheit Gottes die Einheit der Welt. So mußte auch in der griechischen Antike wie überall der Theologe dem Metaphysiker vorangehn, und die eleatische Ontologie mußte von einem prophetischen Dichter eröffnet werden, der auszog, das höchste Ideal, den Gott der Götter zu suchen. Xenophanes bedeutet eine Tendenz, aber noch kein Resultat. Er hat den Weg der Entsinnlichung, der Vergeistigung, der Rationalisierung der Welt noch nicht vollendet und bleibt noch von der sinnlichen Vielheit leise umfangen, hat sich gleichsam vom Schleier der Maja noch nicht völlig gelöst, wenn er auch kräftig daran reißt. Er hat das Höchste als Absolutes erfaßt, aber er hat den Weg

1) Wäre das Größte nicht, dann wäre das Größte nicht, und wie sollte das Größte von allem nicht sein?

vom Höchsten durch die Gotteseinheit zur Welteinheit mehr geahnt als geschaut, mehr geschaut als durchschritten. Er hat die Welteinheit noch nicht in voller Schärfe durchgeführt, ja selbst die Gotteseinheit noch nicht in klarer Schärfe ergriffen. Aristoteles darf klagen: Xenophanes habe nichts deutlich gemacht [1]), und er selber weiß es und will nur Wahrscheinliches bieten [2]) und entschuldigt es: niemand könne über die Götter und das All Deutliches wissen; denn allen komme nur Wähnen zu [3]). Aber er weiß auch, daß die suchenden Menschen mit der Zeit das Bessere finden [4]). Wie geblendet von der Ahnung des Neuen bleibt so Xenophanes auf halbem Wege stehen; „mit der Zeit das Bessere" aber fand Parmenides.

Parmenides.

Als unmittelbarer, konsequenter Fortsetzer des Xenophanes erscheint Parmenides, wie er auch einem Aristoteles und Theophrast als sein Schüler galt [5]). Schon darum darf man ihn von seinem Vorläufer nicht zu weit abrücken, sondern wird eher [6]) der Angabe des guten Chronologen Apollodor, der seine ἀκμή (gleich der des Heraklit) noch in die letzte Olympiade des 6. Jahrhunderts setzt, trauen, als ihn um Jahrzehnte herabrücken, nur weil Platon in seiner Spätzeit sich mit einer eleatisierenden Richtung auseinandersetzen und dazu Parmenides noch mit Sokrates konfrontieren muß in einem inhaltlich anerkannt unhistorischen Gespräch, dessen Verwertbarkeit für Parmenides' Lebensdaten auch schon in der Antike bestritten ward.

1) Met. 986 b^{21}. 2) Frg. 35.
3) Frg. 34. 4) Frg. 18.
5) Arist. met. 986 b^{22}. Simpl. phys. 22, 27. Vgl. zum Anschluß des Parmenides an Xenophanes noch Gilbert, griech. Religionsphilos. 173 ff.
6) Mit Zeller, Diels, Th. Gomperz, Prächter, v. Arnim, Nestle u. a.

Hat doch der Dichter Platon, der sich unter seinen dramatischen Fiktionen so zahlreiche Anachronismen erlaubt [1]), selbst den ihm verwandten Solon, dessen Lebenszeit ihm wohl noch besser bekannt war als die des Eleaten, um ebensoviel Jahrzehnte jünger gemacht [2]).

Erbe des Xenophanes ist Parmenides zunächst in der Form; denn auch er gibt seine Lehre in einem epischen Lehrgedicht über die Natur als prophetischer Dichter kund, und es mutet sonderbar, ja fast widersprechend an, daß der Denker des kahlen Seins, der die Welt aller Buntheit und Bewegung, aller Reize für die Phantasie entkleidet und vor dessen eiskalten Abstraktionen selbst ein Nietzsche erschauerte, mit einer apokalyptischen Vision beginnt, mit einer Auffahrt des Dichters, den Sonnentöchter durch die Pforte an der Wegscheide von Tag und Nacht zur Göttin der Wahrheit geleiten. Allerdings hat Diels zur Genüge gezeigt [3]), wie sehr diese ganze Vision, abgesehen von bereits erkannten Einzelspuren orphischer Einflüsse [4]) in der mystischen Literatur des 6. Jahrhunderts wurzelt, deren poetische Bildkraft bei Parmenides eher ins Nüchterne, Schemenhafte und Formelhafte abblaßt [5]), wie ja auch schon die Antike seine Verse prosaisch hölzern fand. Doch die Form hängt am Inhalt: jener Abstraktionsprozeß, durch den Parmenides die Welt bis zur bloßen Substanz

1) Vgl. Zeller, Abh. d. Berliner Akad. 1873. 79 ff.

2) Tim. 20 ff.

3) Parmenides S. 9 ff. Vgl. S. 47. 51. 110. 153 u. ö.

4) Vgl. O. Kern, de theogoniis S. 32, Archiv f. Gesch. d. Philos. III 173 und Weiteres unten.

5) Wenn aber Kranz (Berliner Sitzber. 1916. S. 1158 ff.) überhaupt nichts Visionäres, Dichterisches bei P. entdecken will, so hat er dies durch Nennung von dichterischen Vorläufern und Märchenparallelen gerade nicht bewiesen, auch die nun einmal dichterische Form und Anlage, deren Bildung „aus einem Guß" er gut darlegt, durch bloße Herabsetzung noch nicht erklärt und das starke Erlebnis im Kampf zwischen Licht und Dunkel nicht nachempfunden.

entsinnlicht, wird schon in dem poetischen Vorspiel spürbar, das nur schemenhafte Subjekte (Rosse, Mädchen, Göttin) ohne Namen, anschauliche Prädikate und Ortsbestimmungen, gleichsam nur Substanzen ohne Akzidenzien vorführt. In Wiederholungen ganzer Wendungen bekundet sich zugleich ein Zug zu straffem Gedankenzusammenschluß [1]), und die eintönige Wiederkehr farbloser Worte (z. B. 4 *φέρειν* in den ersten 4 Zeilen) ist ein Kennzeichen für den Rückzug dieses Geistes aus der Mannigfaltigkeit der Welt aufs Identische.

Zwar teilt dieser Philosoph der Einheit öfter gerade Prädikate der Vielheit aus [2]); aber er etikettiert eben mit der Vielheit bloß prinzipiell die Erscheinungswelt. Zwar zeigt er auch in der Schilderung des knirschenden Wagens mit Achse und Naben und der noch breiteren, genaueren der Flügeltür bis zu Pfosten, Stiften und Zapfen einen scharfen Blick für das Einzelne; aber es ist, wie z. T. schon bei Xenophanes, eher ein fast grinsendes Spielen mit diesem Einzelnen, eine Ernüchterung und dadurch Entwertung der Sinnesanschauung und zugleich noch entschiedener eine bezeichnende Auflösung des epischen Geschehens in klare Beschreibung des Seins [3]) und dabei jenes Eindringen des Technischen hier bis zu den neuesten Erfindungen [4]), das schon bei früheren Denkern das Weltbild der Phantasie philosophisch abklären half [5]). Wir sehen hier bei Parmenides besonders deutlich den Hervorgang der Philosophie aus der Poesie, das Kahl- und Kaltwerden der Mystik im Rationalismus [6]). Schon im

1) Vgl. Reinhardt, Parm. S. 60.

2) 6 Adjektiva mit dem Präfix *πολυ* im ersten Fragment!

3) Daher viele Präsentia vom 1. Vers an!

4) Vgl. Diels a. a. O. 8 und seine an Parmenides' Schilderung anknüpfende Abhandlung über altgriechische Türen und Schlösser (S. 116 ff.).

5) Vgl. oben S. 410.

6) Aus dem Titel meiner früheren Schrift: „Ursprung der Naturphilos. aus dem Geiste d. Mystik" und aus ihrer in p. IX f.

Beginn der Schilderung stellt dieser Intellektualismus den „wissenden" Mann, die „klug überredenden" Mädchen und sogar die „vielverständigen" Rosse hervor, und die Göttin erscheint als Lehrerin, die das rechte Forschen anweist. Parmenides selbst spricht als Lehrer zu Jüngeren [1]) und befriedigt selbst für die Scheinwelt den Wissensehrgeiz [2]). Doch man vergesse nicht, daß solcher Uebergang von der Mystik zum Rationalismus in der mystischen Poesie der Griechen schon angelegt ist. Auch die Orphik, indem sie alles in ein allgöttliches Wesen verschmelzen möchte, entwertet damit die einzelnen Götter und Dinge, und die blassen Typen abstrakter Personifikationen sind in dieser Poesie ja schon seit Hesiod zu Hause, von dem Parmenides auch die Voranstellung des Eros und die Anregung zur Entgegensetzung von Wahrheit und Schein in den zwei Wegen empfing [3]).

Doch eben sein Anschluß an diesen praktischen Lehrdichter gemahnt daran, daß es doch außer dem Denken auch der Wille war, der sein Dichtergefühl und seine Phantasieanschauung schwächte und doch zugleich wieder erhob. Der Eros treibt, und der Wille ists, der am Scheidewege steht. Was so bei dem Bauern Hesiod nur Andeutung bleibt und in Mahnung zu ehrlicher Arbeit ausklingt, wird bei dem vornehm stolzen, dem ritterlichen Parmenides, der sich natürlich durch ein Rossegespann zum Tempel der Wahrheit tragen läßt [4]), in mächtigem Schwung voll

betonten bewußten Einseitigkeit in der Hervorhebung der mystischen Elemente, die in der Entwicklung überwunden werden, ließ sich entnehmen, daß ich Parm. nicht im Mystiker aufgehen lassen wollte, allerdings auch nicht im Rationalisten, sondern ihn auf dem Wege zwischen beiden sehe, gemäß seiner Stellung zwischen Xenophanes und Zenon.

1) Vgl. Diels a. a. O. 23. Kranz a. a. O. 1168.

2) Vgl. Frg. 1, 31. 8, 51 f. 60 f. 10.

3) Vgl. Diels a. a. O. 10 f.

4) In der Antike ja zugleich ein Bild des Dichterschwunges im Gegensatz zum prosaischen als πεζὸς γόλος.

Kraft der Seele [1]) aufgerollt zum monumentalen Plan des ganzen Gedichts. Mögen die Gestalten leer, die Wendungen formelhaft, die Verse holperig sein, dieses Proömium wirkt doch wahrhaft michelangelesk durch die gewaltige Energie des Aufschwungs zur Wahrheit, durch das fast fanatisch drängende, ja drückende Pathos des Strebens, das den Denker zum Helden macht, der den Weg wählt weitab von der Menschen Pfade, — ein Pathos der Dichtung, das nur für die motorischen Werte der Tatfiguren und der Technik Zeit und Sinn hat, doch nicht für die sensiblen farbiger Phantasie. Und dabei liegt in diesem Eingangsbild der schwer sich öffnenden, mit Riegel, Zapfen, Pflöcken, Pfosten gesicherten Pforte der Wahrheit eine Suggestionskraft, die mit modernem Raffinement bei Maeterlinck wiederkehrt, wenn er die ganze Eingangsszene eines Dramas durch ein altes Tor beherrschen läßt, das nur auf viele Stöße und Mahnrufe sich der neuen Zeit aufschließt. Selbst dieser härteste Denker der Antike noch brauchte den Einzug durch das Morgentor des Schönen; doch seine Propyläen sind von dorischer Einfachheit und Wucht, und mit der so stark italischen Luft der Orphik atmet er zugleich auch italischen Dorismus und fast schon römischen Herrschergeist — mehr noch als die südlicher wohnenden Pythagoreer, mit denen er wie seine Vaterstadt nachweislich Fühlung hat [2]). Soll er doch nach Sotion nicht durch Xenophanes, sondern durch den Pythagoreer Ameinias zur Philosophie angeregt sein und ihm aus Dankbarkeit eine Heroenkapelle geweiht haben [3]) — ein Zeichen wieder, daß auch in diesem

1) Vgl. auch v. Wilamowitz, Hermes 34. 203.

2) Elea, schon im Namen italisch (vgl. Beloch, griech. Gesch. I 188), hat alte Verbindung mit Rom und half ihm wohl den pythagoreischen Einfluß vermitteln, den schon die eleatischen Münzen im Symbol des Pentagramma zeigen. Vgl. Schwegler, Röm. Geschichte I 564.

3) Diog. L. IX 21.

anscheinend so nüchternen Rationalisten noch Mystik fortklingt, wie sie in Unteritalien im Schwange war [1]) und in Elea selbst den orphischen Dichter Nikias erzeugte. Ja, Spätere zählen ihn überhaupt zu den noch so stark mystisch denkenden Pythagoreern oder sprechen von pythagoreischer und parmenideischer „Lebensweise“ [2]).

Unverkennbar ist es auch der praktische Zug in dieser Mystik, der ihn den Pythagoreern näherführt als Xenophanes. Er ist bodenständiger, wie jene mehr im Leben, zumal im politischen wirkend als der wandernde Barde. So tat er entschiedener den Schritt vom Ideal zur Realität; Leben und Denken schlossen sich bei ihm fester zusammen, und aus seiner seinskräftigen, markigen, großzügigen Lehre sprach schon einem Platon eine gleichsam selber substantielle, tiefe, gewaltige, Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit [3]). Ein echter Herrschergeist des 6. Jahrhunderts, aus „glänzender und reicher“ Familie stammend, soll er seiner Vaterstadt Elea Gesetze gegeben haben [4]) und zwar so treffliche, daß die Eleaten schwören mußten, bei ihnen zu beharren [5]). Dieser gebieterische Zug zur Ordnung und Festigung hat seiner Diktion und Argumentation eine fast juristische Schärfe, Nüchternheit und Gedrängtheit, eine fast mathematische Zwangskraft gegeben wie seiner Lehre eine dogmatische, systematische, fast tyrannische Energie, die dem weicheren ionischen Elegiker, dem die Wahrheit in Wahrscheinlichkeit verdämmert, noch fernlag, wenn es auch ihm schon an Staats- und Gesetzessinn nicht fehlt. Er verachtet ja die Athletik, weil sie dem Staate nichts nützt, weder seiner Ordnung noch seiner Wirtschaft [6]). Er denkt mit Grauen an die

1) Vgl. Diels, Hermes 35. 197 f.
2) VS 18 A 4. 12. Cebes tab. 2.
3) Theaet. 183 E. Soph. 237 A.
4) Diog. L. IX 21. 23.
5) VS 18 A 12. 6) Xenoph. Frg. 2, 19 ff.

persische Knechtschaft, in die seine bereits verdorbene Vaterstadt geriet [1]). Er hat der Gründung der alten wie der neuen Heimat Epen gewidmet und dabei wohl sicherlich in politischer Mahnung dem Sinken der einen das Heil der neuen gegenübergestellt. Und man vergesse nicht, daß Elea nicht eigentlich eine Kolonie, sondern die Wiederherstellung eines alten Staates ist, von den Phokäern gegründet, die in seltener Einigkeit und patriotischem Freiheitssinn zweimal vor der Barbarenmacht ihr Staatswesen verpflanzten und es in Elea endlich zur Ruhe und Sicherheit des Daseins brachten. Dieser heldenhafte trotzige Sinn für staatliche Geschlossenheit und Sicherung der Existenz lebt in Parmenides fort, in der festen Seinseinheit, die seine Lehre verkündet, recht im Gegensatz zur wogenden Flut, in der das Staatsschiff der Milesier oder Ephesier schwankte und scheiterte. Und doch hat schon in Ionien, am deutlichsten in Parmenides' Altersgenossen und Antipoden Heraklit der politische Geist das Denken ähnlich zu rhetorisch geschärftem Ausdruck [2]) gebracht, das Weltbild durch Verstaatlichung in eine Ordnung der „Dike" verwandelt und dadurch die mystisch und poetisch wuchernde Phantasie zur Wissenschaft gezähmt und geklärt [3]).

Dieser staatsordnende Sinn, der in den Pythagoreern sich schärfer auf die Bestimmtheit richtete, verschmolz nun in Parmenides sich mit dem xenophanischen Ideal des Höchsten und Absoluten und gab ihm erst die volle Bestimmtheit im Charakter der Substanz. Parmenides verhält sich dabei zu Xenophanes ähnlich wie Aristoteles zu Platon: er realisiert das Ideal seines dichterischen Vorgängers und bringt es erst zu festem Verhältnis, zum Ausgleich mit der Welt. Parmenides' Denken ist von Anfang an gesättigt mit Wirklichkeit, weil er es als ein Wirken fühlt, und er wird

1) Frg. 3.
2) Vgl. Diels, Parmenides S. 25.
3) Vgl. oben S. 320 ff.

gerade darum reinerer Theoretiker als seine Vorläufer, weil er die Praxis selber ins Denken aufnimmt, weil sein Denken schon Hand und Fuß hat und schon sich ausprägt als Tat und Wort. Nicht nur das Sprechen ist ihm immer mit dem Denken verbunden [1]), das Denken selber hat ihm Gesten und Schritt, es darf nicht abtrennen, nicht schwanken [2]), es hat Merkzeichen [3]), es soll sich zu diesem „Weg" entschließen, von jenem fernhalten. Die ganze Anlage dieses Lehrgedichts, das die Welt stillstellt, beruht darauf, daß dafür das Denken ausschreitet, daß der Gedanke allein der Held dieses Epos ist, daß er wie bei Fichte, „Mut" fordernd, zwischen zwei Richtungen sich entscheidet, weil eben wie bei Fichte ihm das Denken zugleich Wille und Tat ist, und er schärft die Entscheidung bis auf des Messers Scheide, bis zur höchsten dramatischen „Krisis": „Sein oder Nichtsein" — das ist die Frage; anders kann es die „Kraft" der Ueberzeugung nicht zugeben [4]). Wie Fichte (schon im Titel einer Schrift) sucht er „zwingende" Beweise [5]), spricht er stets mit erhobenem Finger imperativisch, ja imperatorisch, getragen vom Geist eines tyrannischen oder napoleonischen Absolutismus. Man zähle die Gebote und Verbote, die Parmenides dem Denken auferlegt, das Sollen und Müssen, die *πᾶν* und *πάντα*, Niemals und Nimmerdar, kurz all die Wendungen jenes eisernen Stils, der in einem Verse allein [6]) in zehn *τ* die Zähne zeigt. Man sehe auch, wie oft da die „starke Notwendigkeit" treibt oder in Fesseln bindet und in gewaltigen Schranken hält [7]), wie mit erhabener Herrschergeste Entstehn und Vergehn als „verlöscht", „verschollen", „verschlagen", „verstoßen" bezeichnet

1) Frg. 4, 25 f. 6, 1. 8, 8. 17. 50.
2) Frg. 2. 6. 8, 54.
3) Frg. 8, 2.
4) S. namentlich Frg. 1, 37. 8, 12. 15 f.
5) Frg. 7, 1. 6) 8, 29.
7) S. allein in Frg. 8 v. 9. 14 f. 26. 30 f.

werden [1]), und es klingt da der Ton späterer hierarchischer Forderer: sint ut sunt aut non sint! Es ist insgesamt der Geistesstil des Absolutismus [2]), doch eben der Geistesstil und darum doch ein hellenischer. Es ist wie bei Fichte Freiheit in dieser Notwendigkeit, die darum eben eine geistige ist und wie bei Fichte sich juristisch beweist; es ist die Forderung eines Mannes, der seinen Mitbürgern Gesetze gab, mit einem Worte: die Wahrheit wird ihm zum Recht. Die Gerechtigkeit führt den Weg der Erkenntnis und gebietet über die Prinzipien [3]).

Was ihn aber von dem rastlosen Fluge Fichtes scheidet und in die Nähe des auch mathematisch geschulten Substanzphilosophen Spinoza rückt, ist der Sinn für die Ruhe des Seins. Wie dieser Verfolgte im grausamen 17. Jahrhundert nicht nur dem Staate den Zweck des Schutzes und der Sicherung gibt, sondern schließlich im göttlichen Wesen das ewige Gesetz und die höchste Einigkeit und das festeste Asyl findet, so hat Parmenides seinen Mitbürgern, den lange umhergeschlagenen, nicht nur fest zu bewahrende Gesetze gegeben, sondern den festen Zusammenhalt der Welt und die Einheit und Ganzheit des Seins als *ἄσυλον* und „unerschütterlich" und als „unerschütterlich" zugleich der Wahrheit Herz verkündigt [4]). Ein defensiver Zug, eine Kraft der Abwehr spricht wie aus der Fülle negativer Prädikate aus allen Verneinungen [5]) dieser Lehre und aus aller Schätzung des bloßen Daseins. Die lange Irrfahrt seiner

1) 8, 21. 28.

2) Wie etwa im absolutistischen 17. Jahrhundert Galilei von „Fesseln und Ketten der Gründe" spricht und Kepler den Planeten Mars „gefangen im Netze der Zahlen" vorführt.

3) Frg. 1, 28. 8, 14.

4) Frg. 1, 29. 8, 4. 23 ff. 45.

5) In 150—160 erhaltenen Versen mehr als 60 *οὐ* und *μή* (mit ihren Zusammensetzungen), ca. 25 *ἀ* privat., dazu viel Worte von negativer Bedeutung wie *ἀπεῖναι, παύειν, ἀποτέμνειν, ἀποσβεννύναι, τυφλός* etc.

Landsleute klingt nach in Parmenides' Haß gegen das πλανᾶσθαι [1]) des Geistes. Er, den schon der Pythagoreer zur Philosophie als zur Lebensruhe (ἡσυχία) führt [2]), wird der „Stillsteller" der Welt [3]). Und Weltenstürme muß man verhallen hören an dem parmenideischen Sein, die Ruhe des Klosters und die Felsenfestigkeit einer Burg muß man in ihm fühlen — sonst ist es tot und leer.

Eine verhaltene Kraft liegt in diesem „unerschütterlichen" Sein, das nach allen Seiten gleich zu seinen Grenzen „wuchtet" und „zielt" [4]). In dieser sich ausbalanzierenden, beherrschten Kraft des Seins liegt mehr als tote Beharrung, mehr als Kraft des äußeren Widerstandes, liegt jene innere Kraft der Selbstbeherrschung, die das Ethos von Hellas ist, liegt jenes ganze griechische Lebensideal, das überhaupt nicht Kraft des Geschehens oder Leistens, sondern Formung des Seins sucht. In diesem „unerschütterlichen", „unvergänglichen", „unbedürftigen", „unverletzlichen" Sein wohnt ein „Herz" [5]), ruht das Glück, das für Hellas unerreichte, das statt des Jammers der Spaltung und Zerrissenheit die Einheit und Ganzheit darstellt, statt der Unruhe des Werdens, wie sie rastlos rauscht von Vergangenheit in Zukunft, vom Morgen zum Abend vielmehr den ewigen Mittag feiert, statt der unbegrenzten Entladung gärender Leidenschaft und formloser Masse die klare Form in vollkommener Begrenzung ausprägt. Versunken ist Ioniens unendliche Werdensfülle: dieses Sein liegt da wie ungeboren, so unvergänglich, ganz, eingeschlechtig [6]), unerschütterlich, endlos; es war nie und wird nicht

1) Frg. 6, 5 f. 8, 54. 16, 1. Vgl. ἄσκοπον 1, 35, φορεῦνται 6, 6.
2) Diog. L. IX 21.
3) Plat. Theaet. 181 A. Sext. adv. math. X 46.
4) Frg. 8, 44. 49.
5) Frg. 1, 29. 8, 3 f. 33. 48.
6) So möchte ich μουνογενές übersetzen im Gegensatz zu den zwei Geschlechtern, die in der Scheinwelt so stark hervortreten, zu der ja auch die andern Prädikate des Seins hier kontrastieren; „einge-

sein — denn es ist jetzt zugleich ganz als ein einziger Zusammenhang [1]). Als dasselbe in demselben beharrend liegt es in sich selbst und verharrt fest an seinem Ort — nicht ohne Grenze; denn der Mangel an Abschluß würde die Vollkommenheit aufheben [2]). Der Glanz der Plastik liegt auf diesem Sein, in dem das Erdenleben selig stillgestellt ist und aller Zeitenwandel echt hellenisch aufgesogen ist ins reine, volle „Jetzt" und „Zugleichsein" [3]), ins nackte Bild des ewigen Seins.

Doch eben die hellenische Plastik läßt das Ideal nicht als Ideal verschweben, sondern trägt es ein in die massivste Realität, bringt es zur vollen Einheit mit dem Sein. Aber wenn nun der plastische Drang ins Universale, ins Absolute wächst, wenn er wie bei Parmenides alles in „ein einziges Zugleichseiendes, Zusammenhängendes" pressen und prägen will, dann muß er Denken werden. Eine Weltplastik ist nur theoretisch möglich. „Sieh, wie doch der Vernunft Abwesendes als Anwesendes feststeht" [4]). So führt der unerhört starke Drang nach Weltkonzentration als Weltkonfrontation Parmenides zum Denken und zum Krieg gegen die Sinne; denn die Sinneserfahrung gibt nur Einzelnes, Wechselndes, und darum fordert Parmenides, sich loszureißen von der vielerfahrenen Gewohnheit, die den ziellosen Blick und das tosende Gehör und die Zunge ausschwingt, und vielmehr die Vernunft entscheiden zu lassen [5]). So sucht der Welterfasser den von allen Schlacken spezifischer

---

boren" und „einmalig" (in den Uebersetzungen von Diels, Patin und Nestle) muten dagegen farblos an.

1) Frg. 8, 3 ff.

2) Frg. 8, 29 ff. Die räumliche Begrenztheit (8, 32) und die zeitliche Endlosigkeit (8, 4) ergeben keinen Widerspruch, und ein solcher besteht nicht einmal bei Xenophanes, wenn die Erde (für uns) unermeßlich hinabreicht (Frg. 28) in der (für sich) begrenzten Weltkugel.

3) Frg. 8, 5. 4) Frg. 2, 1.

5) Frg. 1, 34 ff.

Sinne gereinigten Typus der Welt, die Allgestalt, die Gestalt der Gestalten, in der alle Einzelformen aufgegangen, alle individuellen Spitzen und Ecken zurückgenommen und zur Ganzheit zusammengeschlossen sind: nirgends ein Mehrsein, ein besonderes Hervortreten von Seiendem aus dem Gleichen und Ganzen [1]). Und darum wird ihm das Weltsein zu einer nach allen Seiten gleich ausgerundeten und abgeschlossenen Kugel, die ja noch oft bis zu Fechner als die „vollkommene" Figur gefeiert wurde [2]). In der Kugel sucht Parmenides eben das reine Bild der Allheit als Einheit, der absoluten Allumfassung, Geschlossenheit und Kontinuität des Seins, die den Betrachter im Kreislauf wieder zum Anfang zurückführt [3]), und die „Wahrheit" selber ist ihm „wohlgerundet" wie die oder vielmehr als die Weltkugel, die rings begrenzte [4]).

Wer da staunend daran Anstoß nimmt, daß Parmenides das Weltsein für begrenzt erklärt, hat ihn als Materialisten verkannt, der nur den Weltstoff suche. Und wer wieder darüber stockt, daß dieser Denker das Weltwesen in die Anschauungsform der Kugel gießt, hat ihn als Idealisten verkannt [5]), der nur den Begriff der Welt suche. Doch er sucht weder bloß die Materie noch bloß den Begriff der Welt, sondern wie schon der Plastiker das sinnlich Gegebene zum Typus reinigt, so will Parmenides das Weltbild so typisieren, daß es dem Weltbegriff entspricht, ohne den Bildcharakter einzubüßen. Denn im Denken will er noch schauen wie im Schauen denken, und

1) Frg. 8, 22 ff.

2) Vgl. oben S. 374. 407.

3) Frg. 2 f. 8, 5. 23 ff. 31.

4) Frg. 1, 29. 8, 31. 43.

5) Vgl. Cl. Bäumkers treffende Bemerkungen, Problem d. Materie S. 52 f. und Herbertz, das Wahrheitsproblem in d. griech. Philos. S. 131 ff. Weitere neuere Literatur über die als bloß metaphorisch verkannte Fassung der Welt als Kugel s. bei Zeller-Nestle 699, 1.

der Geist „schaut" ihm das „Abwesende in sicherer Gegenwart" [1]). So sucht er die Mitte zwischen Begriff und Bild, kantisch gesprochen das Schema der Welt — nur daß der optisch gestimmte Hellene im Gegensatz zum modernen Zeitkultus das Schema räumlich faßt und daß er auch noch nicht bewußt diese Mitte als Mitte sucht, weil ihm die Kantische Kluft zwischen Denken und Anschauen noch fernliegt. Er will das Sein zur Denkform reinigen; doch die Denkform als solche in ihrer Freiheit vom Sein ist ihm noch unbekannt. In der Mitte zwischen Anschaulichem und Begrifflichem liegt ja auch das Mathematische, und die Tendenz der Pythagoreer, die schon den einzelnen Weltkörpern die vollkommene Kugelgestalt geben, führt eben Parmenides mit seiner Allkugel ins Absolute. Er sucht nicht mehr wie diese Mathematiker die relative, quantitativ abgestufte Einheit, die Einheit des Vielen, die Weltassimilation durch Vergleichung, sondern die absolute Einheit, die Identität. Die Gleichheit ist erst Einheit der Essenz bei Verschiedenheit der Existenz; im Identischen aber sind Essenz und Existenz und damit Denken und Sein eins. Doch sie sind nur eins im Absoluten. In der wechselnden Vielheit des Seienden gehen Wesen und Sein auseinander; nur wenn das Sein das einzige Wesen, das Wesen nichts als Sein ist, fallen Essenz und Existenz, Denken und Sein zusammen. Im letzten Grunde beruht der Monismus des Parmenides auf der Einssetzung des Seienden mit dem Sein; das Sein kann nur als eins gedacht werden.

Die Lehre der Einheit von Denken und Sein ist die Ontologie, die Parmenides entdeckt und mit der Einseitigkeit des Entdeckers fanatisiert. Was der ontologische Gottesbeweis später nur für Gott fordert, das fordert jener absolut: daß dem Denken das Sein entsprechen müsse. Seine Lehre zeigt eine nur dem Hellenen mögliche Kreuzung leidenschaftlichen Idealtriebs mit leidenschaftlichem Real-

1) Frg. 2.

drang. Er sucht mit aller Kraft das Ideal real zu packen und mit aller Kraft das Reale zum Ideal zu reinigen, das Geistige zu verweltlichen, das Weltliche zu vergeistigen. Auf solchem Ausgleich ruht ja alle Kunst und alle Klassik überhaupt; auf ihn aber strebt auch alle Erkenntnis hin, in der ja der Geist die Welt erfassen und Denken und Sein sich finden sollen. So einseitig Parmenides ihre Einheit proklamiert, er macht in ihr zuerst das rationale Ziel, das Ideal der Erkenntnis bewußt und darin eben das notwendige Verhältnis des Denkens zum Sein. So wenig er noch das reine anschauungsfreie Denken kennt, Parmenides läßt doch zum erstenmal das Bewußtsein der Denkarbeit spüren. Wie strotzen die paar Seiten seiner Fragmente von Ausdrücken intellektueller Tätigkeit [1]), zumal vom „Denken" selbst, und als seine Göttin fühlt er die „Wahrheit" [2]), und sie ist ihm eben die Einheit von Denken und Sein. Man sieht fast zum Greifen, wie in seinem Kopfe der Gedanke mit der Welt ringt und den Ausgleich erzwingt und es durchsetzt, daß der Gedanke ganz seinserfüllt und das Sein ganz denkentsprechend wird. Undenkbares, Widersprechendes kann nicht sein, und Nichtseiendes ist undenkbar. Das Denken ist nicht ohne Seinsinhalt, und so sind Gedanke und Gegenstand, Denken und Sein „dasselbe" [3]).

Mit dieser erstaunlich bewußten Einssetzung ist Parmenides ein Vorläufer Spinozas und Hegels, aber mehr des Idealrealisten Spinoza [4]) als des Idealisten Hegel, der doch

1) *νομίζειν*, *ἐοικέναι*, *γιγνώσκειν*, *εὑρίσκειν*, *εἰδέναι* (4mal), *φρονεῖν*, *ἔλεγχος*, *μανθάνειν* (2mal), *λόγος* (3mal), *γνώμη* (2mal), *δοκεῖν*, *δόκιμος* und *δόξα* (5mal), *παναπευθής*, *πυνθάνεσθαι* (*ἄπυστος*) 4mal, *κρίνειν*, *κρίσις* und *ἄκριτος* (5mal), *φράζειν* (*ἐπιφραδής*, *πολύφραστος*) 5mal, *δίζησις* (*δίζησθαι*) 5mal, *πειθώ* (*πίστις* etc.) 7mal, vor allem *νοεῖν* (*νοῦς*, *νόημα*, *ἀνόητος*) 17mal.

2) *Ἀλήθεια* (*ἀληθής*) 7mal.

3) Frg. 5. 8, 34 f.

4) S. namentlich die Axiome der Ethik.

das Sein im Denken aufsaugt und mit Heraklit auch das Nichtsein zum Werden fordert. Parmenides aber verfolgt mit wildem Dogmatikerhaß [1]) den ionischen Werdensrausch Heraklits, den „nichts wissenden", „urteilslosen", „doppelköpfigen", „schwankenden Sinn" voll „Ratlosigkeit in der Brust", dem „Sein und Nichtsein" dasselbe und nicht dasselbe gilt" [2]). Man sieht, Parmenides fühlt das Wissen als Geisteshaltung von ethischer Kraft, als Charakterforderung und versteht die Identifizierung als höchste Festigung, wie ja auch Fichte, der am meisten im Denken Charakter sucht, von der Identifizierung ausgeht [3]), nur daß der deutsche Denker als Subjektivist in ihr das Selbstbewußtsein konstituiert, während der objektivierende Hellene erst das Bewußtsein darstellt, in dem das Denken und sein Inhalt eins sind. Und wie diese „dasselbe" sein müssen, so kann es „dasselbe und nicht dasselbe" nicht geben, und so ruht das Weltsein als „dasselbe in demselben Ort verharrend auf sich selber" [4]). In seinem fanatischen Drang zur Welttypisierung, zur straffsten Fixierung und Konzentrierung entdeckt Parmenides die Identität und begründet die Logisierung der Welt, indem er sie auf den ersten logischen Grundsatz, auf den der Identität, doch eben ausschließlich auf ihn einstellt und sie so als die Verkörperung der Identität selbst, als das identische Wesen überhaupt bestimmt. Es mußte erst einmal zur Begründung der Wissenschaft die Feststellung als solche bewußt werden;

1) Frg. 6.

2) Daß Parmenides hier auf Heraklit anspielt und überhaupt sein Buch schon berücksichtigt, ist entgegen der von irrigen Datierungsrücksichten abhängigen Ansicht Zellers und neuerdings Dörings und Reinhardts durch Diels (Parm.) und Patin (Jahrb. f. Philol. Spl. 25) klargestellt und von der großen Mehrzahl der Forscher anerkannt. Vgl. Näheres Zeller-Nestle 684 ff. 688 f. u. unten.

3) Andere, sehr anregende Vergleiche des P. mit Fichte s. bei Medicus, Philos. Abh. f. Heinze S. 143 ff. Vgl. auch oben S. 422 f.

4) Frg. 5. 8, 8. 29. 34. Vgl. vor. S.

es mußte nach dem noch halb orientalischen Taumel ionischer Fülle und noch nach der vagen Analogistik der Pythagoreer erst einmal die reine Identität klar werden und in ihr das Mark des Geistes, jener innerlich feste Boden gewonnen werden in der absoluten Gleichung, in der das Erkannte auf sich selbst zurückkommt [1]). Es mußte für die Struktur der Erkenntnis nach dem ionischen Wechsel der Qualitäten, nach dem pythagoreischen Spiel der Quantitäten die Notwendigkeit der Substanz aufgestellt werden, und der Eleatismus hat sie gefaßt, wie Kant sie für die Naturwissenschaft fordert: die Substanz als das Beharrende, eben nicht als bloßen Begriff, sondern als in die Anschauung eingegangener, als „Schema" gemäß dem Trieb der griechischen Seele die Anschauung geistig zu reinigen, zu festigen, zu klären im Typus, im Denkbild.

Durch diese reinste Verschmelzung von Denken und Sein ist nun das Weltbild zugleich geklärt und ernüchtert. Der Phantasie, die ins Nichtseiende ausschweift, sind die Flügel beschnitten. Die Metamorphosen der Mystik sind verrauscht; die Welt ruht fest in sich selbst und ist kein Wunder mehr. Die Kosmogonie hat ausgespielt, und die Fabeln der Theogonien sind ausgeträumt. Es gibt von der Welt nur noch einen Mythus zu erzählen: daß sie ist, endlos, eingeschlechtig, ungeboren und unvergänglich [2]). Was der Grieche in seinen Göttern ersehnte, die völlige Realisierung des Idealen, die plastisch feste, klare Epiphanie, das reine Bild der Unsterblichkeit, das ist im Sein des Parmenides erfüllt. Gott ist ganz objektiv, ganz real, ganz seiend geworden, so daß er aufhört, Gott zu sein. Parmenides redet nicht mehr von Gott, aber seine Ontologie ist doch nur die Konsequenz der Theologie des Xenophanes; sein absolutes Weltsein ist nur der Niederschlag der Weltgottheit, die Vollendung der Immanenz, die sein Vorgänger anstrebt. Was Xenophanes von seiner auch schon vernunft-

1) Vgl. Frg. 3. 2) Frg. 8, 1 ff.

vollen Gottheit aussagt, daß sie ewig, eins, in jeder Hinsicht gleich, begrenzt, kugelförmig, ungeboren, unsterblich, unbewegt, stets am selben Ort verharrend [1]), sagt fast mit denselben Worten Parmenides vom Seienden aus [2]). Parmenides bindet die Welt zur Einheit des Absoluten wie kaum ein Theologe. Er führt den Dogmatismus des 6. Jahrhunderts zur letzten Höhe, wo schon der Umschlag zur Kritik beginnt, zum Jahrhundert der Aufklärung, der Dialektik, wie hier [3]) schon die argumentierenden Fragen verraten. Noch in vornehmem Stolz richtet sich die erwachende Kraft der Verneinung wie bei Heraklit ihrer Paradoxie bewußt gegen die geltende Meinung und gegen den Werdensdrang der theogonischen Dichtung. Es gibt für die Welt des Parmenides kein Entstehn und Vergehn; denn werden und wachsen könnte das Seiende ja nur aus dem Nichtseienden und vergehen auch nur ins Nichtseiende; doch, so wiederholt er immer: das Nichtseiende ist ein Ungedanke [4]). Das Seiende kann nicht anders als sein; die Gleichung von Subjekt und Prädikat zeigt sich hier als Grundforderung der Erkenntnis. So abstrakt es klingt, noch Rob. Mayer hat bekannt, daß die ontologischen Forderungen: nichts wird aus nichts und zu nichts, wenn auch nicht den äußeren Anlaß, so doch den tieferen Grund für seine Entdeckung der Erhaltung der Kraft abgaben, und wenn Haeckel die Grundgesetze der Konstanz der Energie und des Stoffs als Substanzgesetz zusammenfaßt, so hat eben der eleatische Entdecker des Substanzprinzips mit seiner Leugnung des Entstehens und Vergehens für Jahrtausende der Naturwissenschaft eine Grundlage gegeben, an der erst die allerjüngste Zeit zu rütteln wagte.

Daß Rob. Mayer uns hier zu Parmenides ebenso eine

1) Vgl. Diels VS 11 A 12 f. 33. B 14. 23—26.
2) S. namentlich Frg. 8, 3. 22. 26 f. 29.
3) Frg. 8, 6—10. 19.
4) Frg. 4. 6. 7. 8.

Parallele bietet wie früher zu Heraklit [1]), und daß vor allem Hegel sich ebenso stark zur heraklitischen Werdenslogik bekennt wie zur parmenideischen Einheit von Denken und Sein, kann zeigen, wie die beiden antiken Antipoden gleichzeitig nur die beiden Seiten derselben Welterfassung gerade durch ihre einseitige Betonung bewußt machen; denn die Welt muß nun einmal als Sein im Werden oder als Werden im Sein erfaßt werden, und der Weltsatz braucht Subjekt und Prädikat, Substantiv und Verbum, Substanz und Akzidenz oder Absolutes und Relatives, die sich gegenseitig bedingen. Es bleibt ja die unvergängliche Leistung der Griechen, daß sie mit wundervoller Klarheit die Struktur der Erkenntnis ausbilden, das denkende Bewußtsein aufbauen, den Geist artikulieren, indem sie die einzelnen Denkmomente einzeln herausarbeiten und so ihre Notwendigkeit aufdecken. Und es läßt sich nicht leugnen, daß dabei Parmenides schlagender, zwingender für die Nachfolger den griechischen Ton trifft als Heraklit, der ja als Ionier eine ältere und mehr noch aus dem Orient genährte Richtung fortsetzt. Doch man vergesse bei allen Gegensätzen nicht das Gemeinsame, den Zusammenhang der Denkentwicklung. Gewiß streitet bei Platon mit Recht eleatische Statik gegen heraklitische Dynamik, streiten die „Steher" gegen die „Fließer" [2]), stellt Parmenides schon prinzipiell sein beharrendes, geschlossenes Sein gegen die Werdenswelt, die zeitliche Mannigfaltigkeit wie wohl auch gegen die Zahlenwelt, die räumliche Mannigfaltigkeit der Pythagoreer. Indem er ebenso Bewegung wie Vielheit bestreitet, wendet er sich gegen beide zeitgenössische Richtungen. Und beide fordern ja zum Sein auch Nichtsein, Heraklit als Werdensumschlag aus dem Sein [3]) und die Pythagoreer als das Leere [4]). Mit dem einen begrenzten, geschlossenen, festen Sein streitet er jedenfalls bewußt gegen

1) Vgl. oben S. 293 f. 323.
2) Theaet. 181.
3) Frg. 49 a.
4) Vgl. oben S. 373.

Anaximanders Apeiron [1]), gegen Anaximenes' und Heraklits Ballung und Zerstreuung [2]), wie gegen pythagoreische Teile und Grade des Seins [3]). Er leugnet dabei alle vier Bewegungen oder Veränderungen, die Aristoteles unterscheidet, die örtliche wie die qualitative und die quantitative [4]), vor allem aber die absolute. Doch gerade diese Leugnung des Entstehens ist von Parmenides nur mit prinzipiellem Bewußtsein ausgesprochen (am ehesten wohl gegen die konkurrierende theogonische Dichtung), aber sie ist, wie bereits Aristoteles weiß [5]), den griechischen Naturphilosophen gemeinsam, sie ist geradezu Grundanschauung hellenischen Denkens und Wurzel der Philosophie schon bei den Ioniern, die eben den unvergänglichen Urstoff und damit in allen Wandlungen die Substanz suchen. In ihnen lebt schon der nicht erst eleatische, sondern hellenische Drang zur Stillstellung, aus dem heraus sie eben den Rausch des Werdens um so tiefer empfinden, um so tragischer betonen. Schon halb beruhigt, aus Qualitäten zu Quantitäten herabgesetzt erscheint die Weltvariation bei den Pythagoreern, und wenn sie die Welt so sehr als Zusammenklang, als bloße Skalenbildung, Zählung aus der Einheit erklären, so tat Parmenides das Letzte, indem er die Welt überhaupt nur als reine ruhende Einheit verstand. Die von allen Denkern des 6. Jahrhunderts gesuchte Welteinheit wurde dabei immer mehr verinnerlicht, dem denkenden Geiste angepaßt, der namentlich ein absolutes Entstehen und Vergehen nicht fassen kann. Die ionische Welteinheit schaukelt noch im Wechsel sinnlicher Empfindungen, gegen die aber schon der heraklitische Logos ankämpft, die pythagoreische wird Anschauung als mathematische Ordnung, die eleatische wird logisch gereinigte Vorstellung, noch immer nicht reiner Begriff;

1) Frg. 8, 31 ff. 42. 2) Frg. 2, 3 f. 8, 29.
3) Frg. 2, 2. 8, 22 ff. 44 ff.
4) Frg. 8, 7. 41.
5) S. alle Stellen bei Th. Gomperz, Gr. D. I 438[3].

die „Physik" wird immer mehr „Logik"; aber das Physische beginnt schon bei den Ioniern sich logisch zu formen, und das Logische ist noch den Eleaten physisch gesättigt [1]).

In der Weltsubstanz des Parmenides triumphiert der eine hellenische Grundtrieb zu plastischer Festlegung auf Kosten des anderen ebenso starken zu individueller Freiheit und Besonderung. In der griechischen Weltverbildlichung hat der Eleat die Buntheit des Bildes für seine Geschlossenheit geopfert. Im weißen Lichte dieser Weltklärung verblassen alle Farben. Es ist der Absolutismus des 6. Jahrhunderts, der in Parmenides so tyrannisch den Zusammenhalt des Seins bis zur absoluten Einheit steigert, die keine Stücke und Teile mehr duldet [2]), und dieser Absolutismus vollendet sich in ihm eben bis zur Vergeistigung. Das vergeistigte Absolute aber ist das Identische als die reinste Einheit. In dieser Festhaltung des Identischen siegt bei Parmenides der Vernunftgedanke über die wechselnde Buntheit der Sinne, des „ziellosen Blicks" wie des „tosenden Gehörs". Doch die griechische Erkenntnis als geistige Plastik verlangt zur Festigkeit auch die Mannigfaltigkeit, und so stellt Parmenides mit seiner Weltsubstanz erst jenen Marmorblock bereit, aus dem die Späteren Figuren schneiden. Aber Parmenides selber begnügt sich nicht mit der Hinstellung dieser marmornen „Weltkugel", als die sie schon Eudemos erkannte, nicht mit diesem reinen Bilde der „Wahrheit", der absoluten Seinsidentität. Er führt im zweiten Teil seines

1) Deshalb ist aller moderner Schubfächerstreit, ob P. Logiker oder Physiker, Metaphysiker oder Erkenntnistheoretiker, Rationalist oder Mystiker, Idealist oder Materialist ist, durchaus müßig und ein Streit einseitiger Auffassungen. Sein Wesen wie seine Leistung ist gerade die zentrale Haltung, das Gleichgewicht zwischen diesen Polen. Am richtigsten noch sieht ihn Kühnemann (Grundlehren d. Philos. S. 66—72) zwischen Anschauung und Begriff schweben.

2) Frg. 8, 22 ff.

Gedichts die Welt der Doxa vor. Warum? Aus „tiefinnerlichem Schwanken“ [1]) oder als „wahrscheinliche probehaltige Hypothese“ [2]) oder als „kritische Uebersicht“ fremder Ansichten [3])? Aber Parmenides ist weder Skeptiker noch Probabilist noch Doxograph und auch kein selbständiger Physiker [4]). Die Wahrheit bleibt ihm unerschütterlich [5]) und die Doxa trügerisch [6]), und doch wird sie von ihm in eigener Weise entwickelt, daß keine andere Meinung ihn „überholen könne“ [7]). Selbst in der falschen will noch der hellenische Ehrgeiz siegen, und die geistige Agonistik kündigt sich an, wie sie in Zenons Lehren triumphiert. Neben die Dogmatik des 6. Jahrhunderts tritt die Kritik, doch zunächst selber noch dogmatisch.

Aber der agonistische Geist greift tiefer, und man

---

1) Th. Gomperz, Gr. D. I³ 148. Nietzsche und de Marchi sehen in der Doxa eine überwundene Ansicht des P.

2) v. Wilamowitz, Hermes 34. S. 205. Zahlreiche ähnliche Auffassungen zitiert bei Zeller-Nestle 731.

3) Diels Philos. Aufs. f. Zeller 249. Parmenides 63. Berliner Sitzber. 1898. 408 f. Vgl. auch Cl. Bäumker, Probl. d. Materie 51. Herbertz, Wahrheitsprobl. 130. Nestle, Vorsokratiker 38. Auch Burnet 169 ff. sieht hier eine Kritik fremder Theorien und zwar pythagoreischer, während Diels mehr an Heraklit denkt, ebenso Patin (Jahrb. f. Philol. Spl. 25, der aber S. 497. 500. 507 wie Tannery Revue philos. 1884 und H. Berger, die Zonenlehre des P., auch zur Annahme einer eigenen Hypothese neigt. Dagegen teilen Kinkel, Prächter und Nestle (bei Zeller 733 ff.) Vorsokrat. 30 f. jene doxographische Auffassung. Kranz scheint sie a. a. O. 1172 auch zu begünstigen, S. 1170 f. aber die hypothetische.

4) Gegen die ernsthafte Betonung der Physik des P. auf Kosten der Metaphysik bei Tannery, H. Berger u. a. vgl. die feinen Bemerkungen von Fr. Medicus, Philos. Abh. f. Heinze S. 137 ff. S. jetzt auch Zeller-Nestle 741. Unter die *στασιώτας καὶ ἀφυσίκους* sogar stellt den P. Aristoteles offenbar nach seiner altgriechischen Auffassung der *φύσις* als *ἀρχὴ κινήσεως*. Und doch soll P. *π. φύσεως* geschrieben haben — doch spricht er von *φύσις* und *φύειν* wesentlich in der Doxa Frg. 10. 16. 19.

5) Frg. 1, 29. 6) Frg. 8, 52. 7) Frg. 8, 61.

verkennt die Lehre der Doxa, wenn man sie nur als Konzession oder Anhang nimmt, nein, die Antithese der Aletheia und der Doxa ist schon angelegt im Programm der Schrift [1]) und die Verkündung der Doxa ebenso Offenbarung der Göttin wie die der Wahrheit. Die Spannung zwischen beiden ist zweifellos das Grunderlebnis, aus dem die Schrift hervorging, und ihr Grundtrieb das Pathos der Distanz zwischen den beiden Wegen in die Seinswelt und die Scheinwelt. Parmenides braucht die Doxa als Folie der Wahrheit [2]), er braucht sie wie der Kämpfer den Feind. Und wie selbst Feuerbach und Nietzsche den Gott erklären müssen, den sie bekämpfen, so muß der Eleat neben dem Recht der Wahrheit zeigen, wie das Scheinwesen solche Scheinkraft erlangen konnte, daß es alles durchdrang [3]). Lehrt doch schon Xenophanes [4]): *δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*! Und wie man bei ihm streitet, ob er neben der einen Weltgottheit noch die vielen Götter anerkenne, so bei Parmenides, ob er neben dem einen Weltsein noch die Vielheit der Erscheinungswelt irgendwie gelten lasse. Und wie Xenophanes gegen die Idealvorstellungen der Menschen streitet und die Entstehung des Götterglaubens nach der menschlichen Konvention erklärt, so Parmenides die Entstehung der Doxa, den „Menschenpfad", von dem er sich abwendet [5]). Man begreift, daß demgegenüber Protagoras den Menschen als Herrn über Sein und Nichtsein restituiert; aber andererseits hat doch Parmenides auch hier die Aufklärungsantithese *νόμος—φύσις* vorbereitet. Denn Menschensatzung ist

1) Frg. 1, 29 f.

2) Vgl. Spinoza: „Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbar macht, so ist die Wahrheit das Kennzeichen ihrer selbst und des Irrtums". „Die Wahrheit erhellt sich selbst und den Irrtum." So kann auch hier (was Kranz a. a. O. 1169 bezweifelt), die Wahrheitsgöttin den Irrtum künden.

3) Ich halte demnach v. 1, 32 mit Wilamowitz, Reinhardt, Kranz u. a. die alte Lesung *δοκίμως* im Text des Simplicius fest.

4) Frg. 34. 5) Frg. 1, 27.

es, als Erkenntnisgestalten zwei zu benennen, von denen eine nicht benannt werden darf: da liegt der Irrweg [1]). Man konnte so treffend bei der Doxa von einem „Sündenfall der Erkenntnis" sprechen [2]), durch den hier bei ihm die Doxa, aber auch die Welt der Doxa entsteht; denn wie dem Denken das Sein entspricht, so dem Irrtum die Irrwelt, dem Scheinen der Schein. Auch der Schein wird hier zugleich subjektiv und objektiv verstanden.

Wir müssen uns dabei in eine fremd anmutende, südlichere, unmittelbare Denkweise versetzen, die noch Platon naheliegt und die Parmenides zu bewußter Konsequenz steigert, für die das Innerliche zugleich äußerlich, das Abstrakte zugleich konkret, das Logische zugleich real ist. Die Einheit von Denken und Sein ist da in einer Urwüchsigkeit erfaßt, in die zuletzt nur das mystische Erleben, aber nicht die analytische Schullogik eintaucht. Für einen Parmenides ist die Vorstellung sogleich Gestalt, die Gestalt sogleich Vorstellung in der Wahrheit wie im Schein. Die Scheinwelt ist da mit ihrer Setzung [3]), d. h. nicht daß sie

---

1) Frg. 8, 53 f. In Parallele zu dem wohl an Parmenides orientierten Frg. 11 Demokrits: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι* möchte ich hier v. 53 lesen: *μορφὰς—δύο γνώμης*, da sowohl die Schreibung *γνώμαις* (Zeller, Patin) wie die *γνώμας* (Diels, Nestle) Interpretationsschwierigkeiten bietet.

2) Reinhardt, Parmenides S. 26. 82 ff., der auch die Vorführung der Doxa als Erklärung ihrer Entstehung und das Zusammengehen von Vorstellung und Ding bei P. klar erfaßt, nur in der Welt der Doxa nicht ganz durchführt, da er das Physikalische nur als „nachträglichen Anstrich" des Logischen ansieht (S. 29, 74) und die Kosmogonie nur aus der Erkenntnistheorie ableitet (S. 30) ohne Blick für das Erlebnis, das der metaphysischen Einheit von Denken und Sein zugrunde liegt und sich nun einmal schon in der mystischen Aufmachung der Wege der Wahrheit und des Scheins bekundet.

3) Noch deutlicher zeigt sich die Einheit von Setzung, Bezeichnung und Wirklichkeit Frg. 9: aber da alles die Namen Licht und Nacht erhalten hat und sie nach ihren Kräften diesen und jenen zugeteilt sind, so ist alles voll zugleich von Licht und Nacht.

nur Produkt der Vorstellung, nur subjektiv ist. Nein, die Vorstellung ist ebensogut Folge der Scheinwelt, wie es am Schlusse ihrer Darstellung heißt in bewußter Parallele mit dem Anfang [1]): „So entstand diese Scheinwelt und besteht noch jetzt und wird weiterhin wachsen, um dann zu enden. Jeder Erscheinung aber haben die Menschen einen Namen aufgeprägt." Einen umgekehrten Nominalismus lehrt so dieser Urrealist: nicht das Allgemeine, sondern gerade das Einzelne, Variable ist bloßer „Name". So kämpft er gegen die Setzung von Bewegung und Vielheit als bloß menschliche Konvention und bekämpft sie (wie schon Heraklit [2])) als „Benennung" [3]). Doch die Benennung bedeutet ihm wie die altmystische Beschwörung zugleich die Heraufführung der gerufenen Erscheinung; die kosmischen Gegensätze Licht und Nacht treten mit ihrem Namensaufruf ins Leben. Die Scheinwelt geht also nicht auf im Namen, sondern wie für die Wahrheit Sprechen, Denken und Sein zusammengehn, so entspricht offenbar auch hier dem Namen eine Vorstellung, der Vorstellung eine Anschauung, der Anschauung eine physische Erscheinung. Die Menschen denken gemäß ihren Sinnesorganen, die eben wahrnehmen gemäß der Stoffmischung, aus der sie bestehen [4]). So ist Parmenides als Erkenntnistheoretiker zugleich Physiker und umgekehrt. Nicht nur die Sinneswelt erscheint vielfältig und bewegt, die Sinne selber sind vielartig schweifend [5]). Nicht bloß, wie Xenophanes lehrte, in seinen Göttern malt sich der Mensch, sondern in seinem ganzen Weltbild; denn Gleiches erkennt Gleiches; der Klarheit entspricht die Wahrheit, der Irrnis die Wirrnis.

Von diesem Punkte aus rollt nun Parmenides die bunte Scheinwelt auf und läßt sie als Phantasmagorie vorüberziehn, wie sie aus Schwanken geboren wird und schwankend

1) Frg. 19, vgl. 8, 53 f. 2) Vgl. oben S. 315.
3) Frg. 8, 38 f. 53 f. 9, 1. 19. 4) Frg. 16.
5) Frg. 16, 1, genau entsprechend 1, 34 ff.

dahingeht. Dabei bleibt nun der Grundtrieb, ja der Stolz seiner Offenbarung der Scheinwelt, daß er sie von einem Punkte her erklärt, daß er das principium individuationis findet, den Grund ihrer Variation und damit ihrer ganzen Trugexistenz. Ihr Grundfehler liegt eben im Widerspruch, in der Aufhebung der Identität, d. h. in der Setzung von zwei „Gestalten", von denen eine verpönt ist [1]), die nichts anderes sein kann als das von Parmenides immer verpönte Nichtsein. Dazu stimmt, daß der Atomismus seine Welt der Vielheit ausschließlich gewinnt durch Anerkennung dieser zweiten Gestalt, durch Hinzufügung des Nichtseienden zum eleatischen Sein. Parmenides dagegen läßt nur die starre Einheit gelten, weil er auf dem Prinzip der Identität fußt. Das Identische als solches kann weder wechseln noch vielfach sein; es ist stets nur sich selbst gleich und darum konstante Einheit. Der Eleat fordert einfach die Realisierung des Identitätssatzes, d. h. die absolute Einheit von Subjekt und Prädikat, des Seienden mit dem Sein, die aufgehoben ist, wenn mehrere Seiende sind oder gar das Nichtseiende „ist". Es liegt hier nicht [2]) eine grobe Verwechslung des Seins als der Kopula und des Seins als Existenzbezeichnung vor. Der Sinn der Lehre des Parmenides ist gerade die Einheit des Logisch-Sprachlichen mit dem Realen, die Begründung der Ontologie.

Natürlich streitet er noch nicht gegen die Atomistik, faßt auch noch nicht wie sie das ihm ungültige Nichtseiende als das Leere, sondern im Gegenteil als dichte, dunkle und plumpe Gestalt [3]) entgegen dem mild leuchtenden, leichten Aetherischen. Unverkennbar kehren hier in der Antithese des Feurigen, Leichten und des Schweren, Dichten, Nächtigen, die dann im kosmischen Ausbau natürlich als Warmes

1) Frg. 8, 53 f.
2) wie der Empiriker Gomperz meint (Gr. D. I³ 137, 141).
3) Frg. 8, 60.

und Kaltes wirken und von Parmenides selbst als Feuer und Erde bestimmt werden [1]), die von Anaximenes und Heraklit aufgestellten Gegensätze wieder. Doch ebenso unverkennbar ist, daß bei den Ioniern noch mehr Gegensätze der Empfindung (warm, kalt, leicht, schwer, dünn, dicht) die primären sind, bei Parmenides mehr solche der Anschauung, wie er sie als Licht und Dunkel einführt [2]). Die Anschauung gibt bereits stabilere Gegensätze als die vom Ionier betonte, dem Wechsel der Aggregatzustände nachgehende Empfindung. Nur im Optischen läßt sich das für die Empfindung so konkrete grob Materielle in Nacht und Nichtigkeit auflösen. Auch die Pythagoreer betonen ja bereits die minder materiellen optischen Gegensätze und vergeistigen sie noch mehr durch Wertung und zählen auch unter den Gegensätzen von Vollkommnerem und Unvollkommenem gerade Licht und Dunkel auf. Ja, man kann bei Parmenides die ganze pythagoreische Tafel der Gegensätze — natürlich bis auf die rein mathematischen — samt ihren Wertungen durchschimmern sehen. Denn er bevorzugt deutlich nicht nur das Licht als das Milde, Leichte, Sichselbstgleiche vor der finsteren, schweren Nacht [3]), sondern weist auch das Männliche auf die rechte Seite gegenüber dem Weiblichen auf der linken [4]) und fordert für sein Prinzip Grenze, Einheit und Ruhe gegenüber Unbegrenztheit, Vielheit, Bewegung. Er lebt so in jener Antithetik, die auch der hellenischen Sprache [5]) wie dem hellenischen Denken seit ältester Zeit „im Blut liegt", und gerade in den pythagoreischen Antithesen, die er in der „Doxa" nicht so sehr ablehnt als aus dem Graduellen ins Absolute, aus

1) Aristot. met. 986 b^{31}. phys. 188 a^{21}. Vgl. die Simpl. phys. 31, 3 mitgeteilte alte Interpretation.

2) Vgl. auch Simpl. phys. 25, 15 die Prinzipien des P. „Feuer und Erde oder vielmehr Licht und Dunkel".

3) Frg. 8, 57 ff. 4) Frg. 17.

5) Wilamowitz, Herakles II^2 232.

dem Axiologischen ins Ontologische steigert. Seine ganze Lehre ist nur solche fanatisierte, ins Absolute getriebene Antithetik, in der ein Gegensatz den andern in die reine Negation stößt und sie nun nackt als Ja und Nein, Sein und Nichtsein oder anschaulich als Weiß und Schwarz, Licht und Nacht auseinanderklaffen. Denn der Grieche sieht nun einmal, was er denkt, und gar Parmenides, der den Gedanken zugleich als Realität ergreift, erlebt Sein und Nichtsein zugleich als Licht und Nacht.

Gerade in dieser Antithese, die er wieder als Grundgegensatz innerhalb der Sinnenwelt aufspannt [1]), offenbart sich der Zusammenhang zwischen den beiden Teilen seiner Lehre, zwischen der Aletheia und der Doxa. Denn das Licht, das erhellende, ist ja das gegebene Bild der Wahrheit, der klaren Erkenntnis, des positiven Seins, die Nacht aber, die verhüllende, das gegebene Bild der Unwissenheit, des trügenden Schleiers und Scheins, des Versinkens ins Nichts. In den absichtlich negativen Prädikaten der Lichtlosigkeit und Unsichtbarkeit: *ἀδαής* und *ἄφαντος* klingt zugleich der intellektuelle Unwert der Nacht an [2]). Man überschaue all die andern Gegenprädikate bei Ioniern und Pythagoreern (das Kalte, Dichte, Schwere, Unbegrenzte, Gerade, Viele, Linke, Weibliche, Bewegte, Krumme, Böse, Rechteckige): keins läßt sich so wenig positiv, so rein nur als Aufhebung seines Gegensatzes fassen wie das Dunkel, und man könnte die Lehre des Parmenides

1) Frg. 8, 56 ff. und noch deutlicher Frg. 9.

2) Frg. 8, 59. 9, 3. *Ἀδαής* heißt ja sonst unkundig. Patin z. B. faßt es gleich *ἄλογος* und entsprechend das Lichtprädikat *ἤπιος* ebenso intellektuell als Gegenteil von *νήπιος*. Auch *ἄφαντος* übersetzt er „unerkennbar" (Jahrb. f. Philol. 25. 585 f. 594. 631). Das Charakteristische aber für diesen Monismus von Denken und Sein scheint mir gerade das Ineinanderspielen der intellektuellen und physischen Bedeutung der Worte — wie sie in der Mystik Wirklichkeiten geben (vgl. oben S. 318. 437) und in solchem Sinne auch bei P. das Ersinnen und Erschaffen des Eros im Worte *μητίσατο* (Frg. 13) zusammenklingt.

dahin verdeutlichen: der Schein von Vielheit und Bewegung ist nur irreales Schattenspiel auf dem einen ruhenden lichten Sein. Daß er den optischen Grundgegensatz seiner Sinnenwelt mit dem des Seienden und Nichtseienden identifiziert, bezeugt auch Aristoteles [1]). Nicht umsonst erhält das Licht dasselbe Prädikat des überall Sichselbstgleichen wie das Seiende [2]). Und mag bei Simplicius Parmenides zu sehr ins Neuplatonische gedeutet sein, lange vor dieser reinsten Emanationslehre kann schon Platon selber bezeugen [3]), wie natürlich sich Wahrheit und Sein als Licht und Sonne, Materie und Nichtsein als Nacht und Dunkel verbildlichen lassen.

Gewiß rückt Parmenides dadurch mit späterer Mystik in eine Verwandtschaft, die aber ja dem apokalyptischen Dichter schon mit der früheren Mystik nicht fehlt, da die Beziehung zur ekstatischen Literatur, zur Orphik und sonstigen theogonischen Dichtung in der ganzen Anlage der Schrift wie in Einzelheiten erwiesen ist [4]). Und nun zeigt sie sich erst recht in der Aufstellung der Nacht als kosmischer Urpotenz; aber damit tritt auch der Unterschied, ja geradezu der bewußte Gegensatz der Dichtung des Eleaten hervor, der die theogonische Dichtung ähnlich niederkämpft wie Xenophanes das mythologische Epos. Denn wenn da die Theogonien Chaos, Erebos, Nacht, kurz die dunklen Prinzipien als Urmächte voranstellen und nur in einigen erst später der Aether aufleuchtet, so kehrt Parmenides es völlig um, wirft

1) met. 986 b^{35}, de gen. et corr. 318 b^{6}.

2) Frg. 8, 57 und dazu 8, 22. 29.

3) Vgl. nam. Rep. 508 f. Der grundlegende Unterschied bleibt natürlich bestehen, daß die sinnliche Dämmerwelt für Platon halbe, für Parmenides keine Realität hat.

4) Vgl. Diels Parmenides S. 10—21. 47. 51. 103. 110. 153. O. Kern a. a. O. Daß P. selber für die Sinnenwelt eine Art Theogonie konkurrierend bot, zeigt Frg. 13, das nur als Anfang der Göttergeburten die des Eros hinstellt. Vgl. auch Diels A 20, wonach er Zeus, Hera, Apoll als Naturmächte vorgeführt zu haben scheint.

die Nacht mit allen dunklen Mächten ins Nichts hinab und läßt nur das klare Sein gelten, neben dessen ätherischem Licht die Nacht nur für den Sinnentrug noch ihr Scheinwesen treibt. Wir erleben hier bei Parmenides eine volle Selbstüberwindung der Mystik, eine Entschleierung, wie sie symbolisch in seinem Proömium die Sonnentöchter vornehmen, da sie das Haus verlassen und zum Lichte drängen, zum Tor, wo Tag und Nacht sich scheiden [1]). Und nun wird es klar, wie auch die Welt der Doxa für Parmenides ein Erlebnis und Bekenntnis gibt; denn ihre beiden Grundprinzipien (φάος und νύξ) treten ausdrücklich bereits in der Einleitung des Gedichts als szenische Grundmotive auf [2]). Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht — diese Goethestimmung bildet den Grundtrieb der ganzen Dichtung wie der ganzen Lehre des Parmenides, dieses großen Geisteskämpfers, der alles nächtige Wesen bis in die Nichtigkeit hinabstößt und ein Vollgefühl davon hat, daß er die darum so breit geschilderte große schwere Lichtpforte aufsprengt zur Eröffnung des Jahrhunderts der Aufklärung.

Die Nebel und Schattenspiele der theogonischen Dichtung versinken und all die Schleier der Mystik, die nur in der Nacht ihr Weihelicht anzündet; aber auch Heraklits klärender Gewittersturm, in dem schon der Logos als Feuerblitz triumphiert [3]), genügt nicht mehr. Hat doch Heraklit Gott als Tag und Nacht verstanden und beide Gegensätze einsgesetzt [4]) und parallel mit ihnen alle Gegensätze,

1) Frg. 1, 8 ff.

2) Der Streit, ob es sich hier bei P. um eine Himmel- oder Höllenfahrt handelt (Gilbert, Archiv f. Gesch. d. Philos. XX 32), erledigt sich, weil es eben eine Fahrt aus der Nacht zum Licht ist, die tägliche Sonnenfahrt, an der der Adept nun teilnimmt. Vgl. Kranz a. a. O. 1159. Dazu auch Fechners „Tagesansicht" gegenüber der „Nachtansicht"!

3) Frg. 64.

4) Frg. 57. 67. Vgl. auch die heraklitisierende hippokratische Schrift de victu I 5.

auch Sein und Nichtsein ineinandergeschmolzen [1]). Damit aber steht er als Antipode des Parmenides da, der im 6. Fragment unverkennbar den Heraklitismus plastisch und drastisch brandmarkt als unkritisches, doppelköpfiges Schwanken und blindes Dahintreiben zwischen Einheit und Verschiedenheit von Sein und Nichtsein im allgemeinen Hin und Her der Dinge [2]) — kurz genau wie Heraklit auch später verstanden wurde, als Vernichter des Identitätssatzes, der für Parmenides gerade alles bedeutet. Dabei bekämpft er in Heraklit nicht etwa die Paradoxie, sondern das Extrem der Doxa in ihrer Mischung von Licht und Nacht, ihrem schwankenden, wandelbaren, sozusagen sterblichen Weltbild, wie es eben die Sterblichen nach ihrer eigenen Natur gemäß ihren Sinnen sich einbilden [3]). Und allerdings, den Sinnen, gegen die Parmenides so eifert zugunsten des Logos [4]), traut noch Heraklit [5]). Aber auch er [6]) läßt ja schon die Sinne nicht gelten ohne den durchdringenden Logos, der nur bei ihm noch schwer ankämpft gegen die dunkle Sinnen-

1) Frg. 49 a.

2) Wer nicht durch zweifelhafte, selbst erst konstruierte chronologische Bedenken befangen und gehemmt ist, würde niemals wie Reinhardt die Beziehung der Polemik auf Heraklit bestreiten. Sie zeigt auch (vgl. Diels Parm. 68 ff.) einen bei P. ungewohnten prophetischen Scheltton, der eben H. in seinem Ton, ja in einzelnen Wendungen seiner Vorwürfe (vgl. Her. Frg. 1. 17. 19. 34. 51. 56. 72. 87) antwortet. Sie richtet sich nun einmal unbestreitbar auf eine bestimmte „doppelköpfige" über Sein und Nichtsein spekulierende und genau wie H. für alles einen *παλίντροπος κέλευθος* behauptende Theorie, die nicht einfach die communis opinio sein kann. Und wenn hier P. mit der These: „Sein und Nichtsein dasselbe und nicht dasselbe" mehr kritisiert als H. sagt, so kritisiert er ja erst recht nicht damit die Volksmeinung, sondern übertreibt dabei nur die Worte, nicht aber die Ansicht H.s, der ja nicht nur die Einheit von allem betont, sondern zugleich auch die Verschiedenheit, den Gegensatz gerade auch in der Harmonie (Frg. 8. 10. 51. 53). Vgl. auch Kranz 1173 ff.

3) Frg. 16.

4) Frg. 1, 35.

5) Frg. 55.

6) Frg. 107.

nacht. Gewiß ringt sich bei Heraklit das Licht der Erkenntnis durch, aber erst sporadisch in aphoristischen Blitzen, in stürmischer Brechung durch düstere Wolken. Gewiß kämpft er auch geistig gegen die Nachtschwärmer und Mysten [1]); aber er fühlt doch sich und sein Wort wie Gott und Natur noch halb gehüllt in Schleier der Mystik [2]). Noch tut sich ihm nicht wie Parmenides die Pforte der Welt zu heller Offenbarung auf. Noch ist ihm die Nacht nicht wie dem Eleaten ein Wahn, sondern eine Wirklichkeit, in die das Licht immer wieder einsinkt, noch sind ihm die sinnlichen Stoffe wirklich als Wandlungen des Aetherischen. Noch ringt er mit seiner Welt schwer in der Dämmerung; noch hängen ihm, mit J. Böhme zu reden, die Gestalten nach aus dem Reiche des Zorns, noch ist ihm nach den ionischen Sinnesqualitäten erst die mittlere Gestalt Böhmes, das Feuer als verzehrende, grell aufblitzende Gewalt aufgegangen — erst bei Parmenides wandelt es sich in die folgende Gestalt Böhmes, in das „milde" Licht und die Liebe [3]). Diese merkwürdige Parallele der Gestaltenfolge bei dem so griechenfernen nordischen Mystiker soll nur bestätigen, daß die geistige Folge Heraklit-Parmenides und der Zusammenhang von Gedanke und Naturbild in beider Anschauung seine innere natürliche Begründung und allgemeine Bedeutung hat. In Parmenides schlägt eben schon die nächste Stunde im hellenischen Geistestag. Heraklit kommt noch aus der Morgendämmerung, Parmenides strebt schon zum hellen Mittag, wo das Licht so dauernd und gleichmäßig leuchtet, das einem Heraklit noch aus dem Dunkel aufzuckt. Jetzt hat der Tag gesiegt, und die heraklitische Mischung von Licht und Nacht versinkt in die Doxa. Doch bei allen Gegensätzen vergesse man nicht, daß schon bei Heraklit die eine ewige Substanz nur verhüllt in der materiellen Wandlung als ätherische

1) Frg. 14. 2) Frg. 93. 123.
3) Frg. 8, 56 f. 9, 1. 13.

Flamme leuchtet, als Logos gegen die Sinne kämpft, als Metaphysisches sich aus dem Physischen, als feuertrockene Seele sich aus der sinnlichen Dumpfheit erhebt. Denn wenn er auch noch mehr in den niederen Sinnen lebt, seine Seelen riechen und dunsten, sein Wasser schmecken, sein Feuer rauchen und brennen, noch nicht wie Parmenides leuchten läßt, so denkt doch auch Heraklit schon anschaulich, nur eben in jenem Helldunkel, in dem der philosophus teutonicus ringt in seiner „Morgenröte".

Im Süden folgen sich rascher Dämmerung und Sonnenhelle. Schon den Pythagoreern siegt in den Gegensätzen das Licht über die Finsternis und strahlt die Welt, der das Sonnenlicht nicht genügt, sowohl vom heiligen Feuer der Mitte wie vom Umkreis her. Und auf dem Boden, wo einst Pythagoreer und Eleaten gewirkt, unter der glühenden Sonne Unteritaliens wachsen auch in der Renaissance philosophische Lehren auf, die einen wahren Kultus des Lichts verkünden. Dort nennt sich Giord. Bruno Sohn der Sonne, um die er so gern die Erde kreisen läßt in seiner strahlenden Welt, dort malt Vanini Gott als die Sonne der Welt und dort gründet Campanella seinen Sonnenstaat, in dem der Priesterfürst Sol heißt und der Sonne dient als dem Abbild Gottes. Und wie Parmenides erklärt Campanella die Sinnenwelt als Mischung von Sein und Nichtsein, die ihm zugleich den Wertgegensatz von Macht und Ohnmacht, Weisheit und Torheit, Liebe und Haß darstellen. Ja, noch bewußter erneuert dort Telesius die parmenideische Lehre und baut die seine aus dem Grundgegensatz des geistbelebende Wärme ausstrahlenden Himmels gegen die nach Sonnenuntergang erkaltende, dichte, starre Erde.

Die ganze Welt der Doxa zeigt sich nun äußerlich und innerlich als Schwarzweißmalerei, zeigt sich visuell angelegt auf den Gegensatz von Licht und Dunkel, und ihr ganzes Werden zeigt sich als Drängen zum Licht. Die Mehrzahl ihrer Fragmente ist auf diesen Gegen-

satz orientiert und blickt daher auf den leuchtenden Himmel. Das Licht, als leicht, mild, sich selbst gleich gepriesen, und die Nacht, als dicht, schwer, finster und düster fast angeklagt [1]), treten als die Mächte hervor, von denen „alles voll" ist. Weiter [2]) wird dann Kunde verheißen vom ätherischen Wesen und allen Sternzeichen im Aether und von der reinen Leuchte der heiligen Sonne, ihrem Wirken und Werden, wie vom schweifenden Wirken und Wesen des rundäugigen Mondes und von der Entstehung des rings umfassenden Himmels und den Banden der führenden Notwendigkeit, durch die er die Schranken der Sterne wahrt, und wie Erde und Sonne und Mond und der gemeinsame Aether und die himmlische Milch und der äußerste Olympos und der Sterne heiße Kraft zur Geburt drängten. Welches Schwelgen im Himmelsglanz, welcher Kultus von Sonne und Aether, welches Drängen zum Licht zeigt hier Parmenides, der den siderischen, ätherischen Zug des pythagoreischen Weltbildes übersteigert, dessen Einfluß sich wohl schon im Namen „Olympos" verrät! Sonne und Mond zeigen ihre „Werke" und die Sterne ihre „heiße Kraft"; die Erde aber, aus dichter Luft entstanden [3]), spielt die passive Rolle des Stoffs im Gegensatz zur Aktivität des Feurigen, wenn auch Parmenides gewiß noch nicht die Termini anwendet, mit denen Spätere seine kosmische Antithese kennzeichnen [4]). Dabei wird gegen die „reine Leuchte" der „heiligen" Sonne der schon dichter gebildete, mit fremdem Licht schweifende, nach der strahlenden Sonne gaffende Mond [5]) leise belächelt von dem unromantischen Parmenides.

Zwischen das feste rund umschließende Firmament

1) Frg. 8, 53 ff. 9.

2) Frg. 10. 11.

3) Nach Theophrast Diels VS 18 A 22.

4) Arist. met. 984 b. Theophrast bei Alex. zu dieser Stelle. Hippol. Ref. I 11. Vgl. noch VS 18 A 35.

5) Frg. 10. 14 f. VS A 42 f.

und die feste Erdkugel im Mittelpunkt [1]) legt er weiter reine Feuerkränze und dann als Sphäre, aus der sich die Gestirne bilden, die aus Licht und Dunkel gemischten „Kränze", in deren Mitte die alles lenkende Gottheit thront — so viel wird aus dem Bericht Theophrasts deutlich [2]). Mögen in diesem Weltbild oder vielmehr dieser Weltbildung Einzelheiten uns unklar bleiben [3]), ja schon Parmenides unklar geblieben sein, aus dessen in den Fragmenten nur angedeuteten Spekulationen wohl erst die Neueren einen präzisen Bau herauszukonstruieren suchen [4]), wichtiger sind doch wohl die Akzente, die er selber setzt und die über die Motive dieser Spekulation, über die Baukräfte dieser Scheinwelt aufklären. Neben der optischen Antithese von Licht und Nacht und dem deutlichen Vorzug des Lichts machen sich geltend die Vorherrschaft der runden Form (der rings umfassende Himmel, die Erdkugel und dazwischen die „Kränze" oder Ringe mit dem *κύκλος* der Milchstraße), ferner wie schon bei Xenophanes der Sinn für das Feste (als Zentrum die feste Erde, als Peripherie das Firmament „fest wie eine Mauer" — ein Gegenbild zum irrenden Mond), endlich noch mehr als bei den Pythagoreern die Richtung auf Grenze und zwingende Ordnung — die Notwendigkeit führt, der Himmel hält die Sterne in Schranken,

1) Vgl. Diog. L. IX 21.

2) VS A 37. Seine Angaben verdienen wohl mehr Vertrauen als die pythagoreisierende Darstellung des Simplicius (vgl. jetzt auch Reinhardt Parm. 10 ff.), in deren Verfolgung Neuere dem Weltbild des P. die doppelte Unwahrscheinlichkeit eines feurigen Erdinnern und der Weltgottheit darin zutrauen mußten. Vgl. dagegen auch Pfeiffer a. a. O. 120 ff.

3) Z. T. durch Textverderbnisse nam. in bezug auf Ansetzung der reinen Feuerkränze. S. jetzt Näheres über die neueren Erörterungen dieser Streitpunkte bei Zeller-Nestle 710 ff., wobei der Zweifel an der nach D. L. IX 21 bestimmt und nach ib. VIII 48 wahrscheinlich gelehrten Kugelgestalt der Erde kaum berechtigt ist.

4) S. nam. Döring, Ztschr. f. Philos. Bd. 104 und 111.

und die Gottheit als Dike lenkt alles und hält die Lose [1]). Aber melden sich nicht schon in der Einleitung und der Welt der „Wahrheit" dieselben Gestalten, Prädikate und Werte, die strenge Dike [2]), die Göttin dort hinter dem Tor [3]), wo Licht und Nacht sich scheiden und doch auch finden, die Notwendigkeit [4]), und ist nicht auch das wahre Sein rund umschlossen, in Mitte und Umkreis betont, unerschütterlich fest und begrenzt [5])? Kein Zweifel, die Welt der Doxa ist kein fremdes Gegenbild der Welt der Wahrheit, die eben, wie schon Eudemos betont, die Weltkugel gibt: sie trägt dieselben Züge, nur verschleiert von der sich einmischenden Nacht; ideale Wertung durchdringt auch diese dämmernde Sinnenwelt, die sich der lichten Wahrheit anzunähern strebt, dem einen festen Sein. Ihr Fehler ist nur, daß sie den Gegensatz in sich aufgenommen hat und so eine Welt der Mischung und Wandlung ward und als solche vergänglich ist [6]). Der Werdenstrieb beherrscht diese zum Lichte erst strebende Welt mit ihren zugeteilten „Kräften" [7]), in der die Gestirne voll „heißer Kraft" „zur Geburt drängen" und ihre „Werke" üben und sich das Feuer ergießt [8]), und auch die Gottheit ist nicht etwa diesem Werden feindlich, nein, sie steht gerade am Quell der Bewegung und Entstehung, lenkt alles und treibt und bestimmt gerade die Geburten [9]). Also auch die Welt der Doxa ist eine gottgelenkte Ordnung, aus der wieder eine feste, gebieterische Staatskraft spricht, und nicht als wilde Urkräfte entstehen und wirken die

1) Vgl. neben den Fragmenten noch VS 18 A 32. 37.

2) Frg. 14, vgl. 1, 28. 8, 14.

3) Patin (Jahrb. f. Philol. 25. S. 641) will in dem so ausführlich beschriebenen Tor Abbild und Allegorie der Sinneswelt finden.

4) Frg. 8, 30. 37.

5) Vgl. Frg. 1, 29. 3. 8, 4. 14 f. 26. 30 ff. 37 f. 43 f. 49.

6) Frg. 19. Hippol. Ref. I 11.

7) Frg. 9. 8) Frg. 10 ff. 9) Frg. 12. A 37.

Götter wie in den Theogonien, an denen sich hier Parmenides sichtlich mit kritischem Blick orientiert. Schon Platon und Aristoteles stellen ihn dabei in Parallele zu Hesiod und Akusilaos, wenn er als ersten der Götter den Eros erschaffen läßt [1]).

Wie aller Mystik, die ja das Weltwerden aus dem Einzelleben erfühlt, wird für Parmenides überhaupt das Problem von Liebe und Geburt grundwichtig, und so verschlingt sich in den Fragmenten der Doxa mit dem astronomischen Interesse gar merkwürdig das embryologische. Die Göttin, die bei Plutarch geradezu Aphrodite heißt [2]) und eben den Eros zuerst erschuf, ist Ursache der Geburt und Paarung und sendet das Weib dem Manne zur Begattung und den Mann dem Weibe [3]). Und die Liebeskeime der verschiedenen Geschlechter bilden in rechter Mischung wohlgebaute Körper oder im Streite Zwitter [4]). Nach weiteren Zeugnissen hat Parmenides die Geschlechtsunterschiede auch auf die rechte und linke Seite, auf Wärme und Kälte, südliche und nördliche Herkunft bezogen [5]). Kein Zweifel, in seiner embryologischen Spekulation spiegelt sich wesentlich seine kosmologische, und die Lebensbildung aus dem Gegensatz der Geschlechter ist ihm das Bild der Weltentstehung aus der Mischung der Gegensätze. Dabei folgt er in der Parallelisierung der verschiedenen Gegensätze wieder den Pytha-

1) Vgl. Plat. symp. 178. Arist. met. 984 b^{23} und Parm. Frg. 13, wo Kern (Archiv f. Gesch. d. Philos. III) in *μητίσατο* einen Anklang an die Metis im orphischen Vers Frg. 71 Abel heraushört. Vgl. zu diesem Wort noch oben S. 441. Zum orphischen Charakter der Weltgöttin vgl. noch Nestle bei Zeller^{6} 691 f. 717. 735 und Pfeiffer a. a. O. 125 ff., der in der Weltherrin des Parmenides die vorderasiatische Muttergöttin und auch sonst in seinem Weltsystem orphisch vermittelte orientalische Motive erkennen will, wie mehrfach auch Eisler (Weltenmantel und Himmelszelt).

2) Amat. 756 F, bei Platon *γένεσις*.

3) Frg. 12.

4) Frg. 18.

5) VS 18 A 52—54.

goreern und speziell wohl in der biologischen Antithetik dem pythagoreisierenden Alkmaion [1]).

Mit dem sexuellen Problem zusammen geht bei Parmenides ein auffallender femininer Zug, den er ebenso mit den Pythagoreern [2]), aber auch wieder mit aller Mystik teilt [3]) und der so wenig wie die erotische Spekulation als kahles Symbol genommen werden darf. Oder besagt es gar nichts, daß Parmenides keinen Weltgott kennt, daß es eine Göttin ist, die ihm nicht nur in der Scheinwelt alles beherrscht, hervorbringt und selbst Götter schafft, sondern die ihm auch die Wahrheit offenbart -- nicht wie die platonische Prophetin bloß über die Liebe, sondern über alles, über die Welt des Seins und die des Scheins? Besagt es weiter gar nichts, daß zu dieser Göttin den Adepten gerade Stuten gerade von Mädchen geführt emportragen sollen und daß da weiter Dike, Themis, Aletheia, Peitho, Ananke, Moira, kurz ein ganzer Kranz weiblicher Idealgestalten, aber keine einzige männliche Figur mit Ausnahme gerade des Liebesgottes sich präsentiert, daß dazu all jene weiblichen Genien mehr oder minder in eine Gestalt zusammenklingen [4]), in die eine Welt- und Wahrheitsgöttin, die so „freundlich" den „Jüngling" in die Unsterblichkeit zieht [5]) und die ja Plutarch als Liebesgöttin bezeichnet — schon darum mit Recht, weil sie zuerst den Eros hervorbringt und weil ihr auch Peitho folgt wie sonst nur der Aphrodite? Mag selbst ein zweifelhaftes Fragment [6]), das noch ausdrücklich diese Göttin feiert, eher Empedokles gehören, dieser Bekenner der „Königin Liebe" folgt ja auch sonst Parmenides, der ihn im

1) Vgl. Diels Parm. S. 114.

2) Vgl. oben S. 328. 344 f. 379.

3) Vgl. Urspr. der Naturphilos. S. 97 f. 106 f.

4) Nicht bloß nach Theophrasts Bericht. Vgl. Gilbert Archiv f. Gesch. d. Philos. XX S. 25 ff. 36 f. Patin, Jahrb. f. Philol. 25 S. 645. Zeller-Nestle 717.

5) Frg. 1, 22 ff. 6) Frg. 20.

Feminismus sogar übertrumpft, da er die weibliche Natur für wärmer erklärt als die männliche [1]). Jedenfalls bezeugen schon die sicheren Fragmente, daß er, den man zum gottlosen kalten Logiker stempeln wollte, so laut wie kaum einer vor Goethe bekannte: Das ewig Weibliche zieht uns hinan! Wie sich aber auch ein heißes Wahrheitsstreben gerade in erotischer Wendung einer solchen Himmelspforten sprengenden apokalyptischen Phantasie zum Ausdruck bringen kann, mag wieder der Mystiker Böhme veranschaulichen, wenn er sein Aufringen zur Erkenntnis malt: „Da ist mein Geist durch der Hölle Pforten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit und allda mit Liebe umfangen worden, wie ein Bräutigam seine Braut umfähet." Sollte nach alledem Parmenides gar nichts Aehnliches empfunden haben? Und eben wie einem Böhme, ja wie mehr oder minder aller Mystik, die ja Seele und Natur in eins fühlt, veranschaulicht sich ihm in Licht und Dunkel zugleich der Gegensatz von Gut und Böse, von Liebe und Streit.

Man muß hier einen Parmenides nicht bloß in formaler Hinsicht, im symbolischen Gewand, nein gerade auch in seinem Drang Welt und Weltwesen durch Abstraktionen zu substantivieren, als Erben der mystischen Literatur nehmen. Bei „Epimenides" bereits erscheinen seine Idealgestalten Aletheia und Dike [2]), und wie er mit der theogonischen Dichtung dem Eros eine kosmische Rolle gab, so scheint er als Gegentypen auch die hesiodischen Kinder der Nacht, Schlaf, Vergessenheit, Alter, Streit usw. aufgerufen zu haben [3]), und das Grauen des Streits verfolgt er ja bis in den Mutterschoß hinein [4]). So scheint er auch mit dem Weltgegensatz von Liebe und Streit Empedokles

1) Arist. de part. anim. 648 a^{28}.

2) Epim. Frg. 1. Vgl. Diels Parm. S. 15.

3) Cic. de nat. deor. I 12, 28; vgl. Theog. v. 211 ff. und dazu Reinhardt Parm. S. 17 f.

4) Frg. 18.

vorangegangen zu sein und dabei die Liebe noch höher als er zum Triumph geführt haben. Denn Eros ist der erstgeborene der Götter [1]), und die Liebesgöttin, die die Geschlechter zusammenführt, wohnt als Allherrscherin im Weltall [2]), und sie sendet die Seelen aus dem Licht ins Dunkel, d. h. wohl aus dem Leben in den Tod und wieder aus dem Dunkel ins Licht [3]). Ob sie nicht doch unserer Venus am Himmel entspricht, die Parmenides auch sonst besonders beachtet, die er als „ersten" Stern im Aether ansetzt und gerade zugleich als Morgen- und Abendstern bestimmte [4]), also an das für seine Dichtung zentrale Tor von Tag und Nacht stellte? Vielleicht hat er dann in Glanz und Nebel, im „Warmen" und in der Luft, die er als Zeus und Hera verstanden zu haben scheint [5]), Gegensatz und Verbindung der Geschlechter am Himmel veranschaulicht — als Anfänger rationalistischer Götterdeutung! Und weiter beachtet er an dem von der Geburten treibenden Göttin gelenkten Himmel besonders die „Milch", der erst die als Apoll gepriesene Sonne entsproßte, der (oder deren Wärme) erst wieder die Menschen entstammen [6]). Allerdings sollen ja hier gerade nach dem Wärmegrad die Geschlechter verschieden sein und daher die Männer dem Norden, die Weiber dem Süden entstammen, wahrscheinlich damit beide in den gemischten Zonen zusammenkommen, die Parmenides allein für bewohnbar erklärte [7]). Aus Mischung der Gegensätze entsteht und besteht nun einmal alles in der Welt

1) Frg. 13. 2) Frg. 12.

3) Simpl. phys. 39, 18 im Anschluß an die Geburt des Eros Ἀειδές mit der mystischen Spekulation, die ja hier in der Wiedergeburt durchklingt, = Ἀιδης. Wenn Frg. 20 echt ist, was Diels Parm. 107 f. immerhin für möglich hält, würde P. auch hier Aphrodite zugleich als Lebens- und Todesgöttin vorführen (vgl. Gilbert a. a. O. 37 f.).

4) Aët. II 15, 4. Diog. L. IX 23.

5) VS 18 A 20. 6) Ib. 20. 43. Diog. L. IX 22.

7) Vgl. oben S. 450. Aët. III 11. V 7, 2.

der Doxa, und darum eben ist die Liebesgöttin, die in der Mitte der „gemischten Kränze", am Uebergang von Tag und Nacht wohnend so aus Wärme und Kälte die Geschlechter zusammenführt, die Herrin der Welt.

Als Mischung der Gegensätze entsteht endlich auch die menschliche Erkenntnis, in der Parmenides nach Theophrast [1]) Sinneswahrnehmung und Denken einsgesetzt haben soll — natürlich nur für die Scheinwelt, in der ja die Menschen nicht nach dem Logos, sondern gemäß den Sinnen denken [2]). Da bestimmt dann die „Mischung der vielirrenden Organe" nach dem in ihrer Natur Ueberwiegenden den menschlichen Gedanken [3]), wobei alle Verschiedenheit der Erkenntnis laut Theophrast [4]) wieder zurückgeht auf den Naturgegensatz des Warmen und Kalten. Der kalte Leichnam spüre nicht Licht, Laut und Wärme, wohl aber Kälte und Schweigen und sonstige Gegensätze; denn alles, was sei, habe Erkenntnis. Ist hier nicht in wunderbarer Konsequenz die Wahrheitslehre der Einheit von Denken und Sein bis ins Letzte der Scheinwelt durchgeführt? Auch in ihr bleibt wie in der Seinswelt nichts getrennt [5]). Allerdings da hier die Existenzverschiedenheit einmal aufgenommen ist, mußte aus der reinen Einheit der Identität bloße Gleichheit werden und entgegen Heraklit, der schon darum nicht als durchgehendes Vorbild für die Doxa angesehen werden darf, der Grundsatz durchgeführt werden, daß Gleiches Gleiches erkennt [6]). Dabei bricht doch die Sehnsucht nach dem Identischen, Sichselbstgleichen hervor [7]), die so auffallend in lauter ontologischen Bestimmungen abgemessen wird: das eine und keines, dasselbe und anderes und fremdes, gleich und gegensätzlich,

1) VS 18 A 46. 2) Frg. 1, 35 f.
3) Frg. 16. 4) a. a. O.
5) wie Theophrast de sensu 3 berichtet.
6) Vgl. Theophrast ib.
7) Frg. 8, 54—59. 9, 2. 4. 12, 5. 14. 16, 1. 18, 2. 19, 3.

dieses und dieses, jedes, beide u. a. Gewiß, die Doxa krankt an dem Grundfehler, daß sie (für Denken und Sein) den Gegensatz aufgenommen; aber nachdem es geschehen, schweigt die Kritik. Nichts von fremder Theorie, weder in Ablehnung noch Zustimmung [1]), nein, seine eigene Wertung ringt Parmenides in der Scheinwelt heraus, indem er von ihren Gegensätzen deutlich das „milde" Licht als das „überall sich selbst Gleiche" [2]) bevorzugt, wie ja auch gerade die Sonnentöchter den Weg zum Licht als Offenbarung der Wahrheit führen und wie die Erkenntnis durch das Warme, das als Zeus wie die Sonne als Apoll gefeiert wird [3]), besser und reiner ist [4]), während das Tote aus seiner Kälte nur Dunkel und Schweigen erkennt, d. h. nur das Nichtsein.

So bleibt es dabei: in Licht und Nacht der Scheinwelt ringen die Gegensätze der „Wahrheit": Sein und Nichtsein. Aus „viel irrenden" Sinnen „vielerfahren" streckt die Doxa die Arme aus nach dem lichten Sein, dem allumfassenden Einen. Und auch sie will ganz und umfassend werden, wie

1) Weder Eristik noch Doxographie zeigt sich hier. Die Kritik spricht weit eher in der Aletheia (vgl. oben S. 429), während die Doxa innerhalb ihres kritischen Rahmens sich positiv gibt. Burnet sieht in der Doxa noch eine Skizze des Pythagoreismus, Patin (Jahrb. f. Philol. 25) zeigt darin z. T. nach dem Vorgang von Diels gründlich die heraklitischen Züge, muß aber zugeben, daß P. sich stark gegen Heraklit wendet und sein Weltbild ebenso den Polemos verschmäht wie das Heraklits den Eros (S. 597. 636 f. 650 ff.). Tatsächlich geht P. in der Bahn der Pythagoreer (vgl. auch v. Arnim a. a. O. 127), hat sich aber zugleich an Heraklit kritisch und nicht nur kritisch orientiert. Gerade in Fortbildung dieser doppelten Einflüsse und zugleich als Konkurrenz zur theogonischen Dichtung bietet P. die Doxa als eigene Weltvorstellung (8, 60 f.). In organischer Fortbildung der Lehren seiner Zeit entfaltet hier P. eine geschlossene Theorie von eigenem, klarem Grundzug und treibt hier gewiß nicht das Mosaikspiel, das man diesem spekulativen Geiste vielfach zumutet.

2) Frg. 8, 57. 3) VS 18 A 20.

4) Theophrast a. a. O.

sie ja auch die Rundheit der Form bevorzugt, und sie will immer „jedes" und „alles" bieten — in den wenigen Dutzend Versen der Doxa finden sich 10 πᾶς, πάντα u. dgl. Und nun erst wird klar, was die so hervorgedrängte Macht der Liebe in dieser Welt bedeutet: es ist in der sinnlich gespaltenen Werdenswelt der Drang zur Vereinigung. Die Bindekraft der Liebe muß der Sinnenwelt die fehlende Einheit ersetzen. Und dem kämpfenden, strebenden Mann gab ja oft das Weib das Bild der Einkehr zu friedlicher Vereinigung und in sich ruhender Vollendung [1]). Doch in dieser auseinanderschweifenden Welt der Gegensätze bleibt die Vereinigung Ideal, Sehnsucht des Mannes und Wirkung der Göttin. In der Wahrheit aber hat der Mann das „Herz" gefunden, hat sein zusammenfassender Geist über seine zerstreuenden Sinne gesiegt, ist die Einheit von Denken und Sein errungen, das Ideal real geworden, und die nicht mehr transzendente Gottheit kann nur noch das nicht mehr sinnliche Sein verkünden, „freundlich" wie das „milde" Licht es als Wahrheit offenbaren und als Notwendigkeit es in ihren starken Armen halten [2]). Vermißt man wirklich noch so ganz Gott und Gemüt bei Parmenides? Gerade der Sieg des Idealismus führt hier zum Realismus, gerade der letzte Aufschwung der Mystik öffnet das Tor der Aufklärung, und die Welt wird hier so sehr dem rationalen Ideal angepaßt, daß sie ihm schließlich kritisch geopfert wird und als Welt verblaßt.

Zenon.

Der eleatische Gedanke ist die letzte Frucht des monistischen Jahrhunderts, ja sein höchster, reinster, konsequentester Ausdruck, und die Geschlossenheit und Kon-

1) Vgl. in meinen „Philosophenwegen" S. 150 f. Die metaphysische Bedeutung der Liebe und Zeugung bei P. ist in anderer Beleuchtung auch beachtet bei Medicus a. a. O. 142 ff.

2) Frg. 1, 22. 29. 34 ff. 2 f. 8, 30 f. 32. 57.

tinuität, die sein Wesen ist, wahrt er auch im Wechsel des Zeitgeists, in seiner eigenen Ausgestaltung durch drei Menschenalter. So muß man den Faden nicht abreißen lassen, sondern fortspinnen auch zwischen Parmenides, dessen „Blüte" noch ins Ende des 6. Jahrhunderts fällt [1]), und Zenon, der jedenfalls schon mit seinen Jünglingsjahren ins 5. Jahrhundert gehört, mag man nun mit dem Chronologen Apollodor [2]) seine Blüte vier Jahrzehnte später als die des Parmenides ansetzen oder mit Platon [3]) ihn nur 25 Jahre jünger machen oder (mit Th. Gomperz) beide Daten zu versöhnen suchen. Jedenfalls schildert die Ueberlieferung ihn als treuen Eleaten in der Lehre und auch im Leben [4]), nennt ihn zusammen mit Parmenides einen Förderer der Vaterstadt und zusammen mit ihm einen „pythagoreischen" Geist [5]) und beeifert sich auch sonst ihn diesem möglichst nahe zu rücken nicht bloß als Schüler, auch als geliebten Freund, ja als Adoptivsohn [6]), und seine ganze Lehre ist ja auch nichts anderes als leidenschaftliche Verteidigung der großen Paradoxie seines Meisters [7]) — und doch ist er so ganz anders in Geist, Ton und Wirkung; denn das neue Jahrhundert spricht eben in neuen Formen. Da kennen wir von seinem Leben nur eine einzige Tat oder vielmehr wir kennen sie eigentlich nicht, da gerade die vielen Zeugnisse [8]) sowohl über den Ort wie über das Opfer wie über den Ausgang dieser Tat verschieden berichten, doch sie stimmen darin überein, daß dabei ein Heroismus, ja Fanatismus, wie er dem fast mehr italischen als griechischen Eleaten ansteht, sich auch äußerlich bis zu Foltern, Beißen und Speien bekundete und vor allem daß es sich um eine

1) Vgl. oben S. 415.
2) Diog. L. IX 29.
3) Parm. 127 B.
4) Diog. L. IX 28.
5) Strabo VI 1 p. 252.
6) Plat. Parm. 127. Diog. L. IX 25.
7) Vgl. Plat. a. a. O. 128.
8) VS 19 A 1—9. 15.

Verschwörung gegen einen Tyrannen handelte. Hier kündigt sich eben das neue Jahrhundert an, das den Geist der Herrschaft durch den Geist der Freiheit ablöst.

Vor allem aber seine geistige Tat, seine Schrift [1]) sticht so weit ab von der des Parmenides; um es mit einem Wort zu sagen: die Mystik ist fort; der prophetische, poetische Glanz, der, wenn auch noch so abgeklärt, ja abgeblaßt auf der Vision des größten Eleaten lag, ist wie weggeblasen. Statt des Sonnenwagens, der da dröhnend im epischen Versklang in die Gefilde der Kosmologie und Theogonie ausfuhr, schreitet nun nüchtern der *πεζὸς λόγος*. Die symbolisch verhüllte Offenbarung ist umgeschlagen in nackte Dialektik, die tragisch feierliche Dogmatik in schneidende Kritik und das hohe Pathos der Spekulation in blitzenden Spott und bloße Streitbeweise. Gewiß, der Eleatismus zeigt schon von Xenophanes an seinen agonistischen Grundtrieb, und Parmenides zeigt auch in seiner Argumentation dialektische Schlagkraft; aber Aristoteles weiß, warum er [2]) Zenon zum Erfinder der Dialektik macht, der sie eben aus einem Mittel zum Selbstzweck, ja zum Selbstgenuß macht. Gewiß lehren beide dasselbe, aber der eine noch in der Sprache der Orphik, der andere schon in der der Sophistik. Ja, Zenon, der Sophist gewordene Parmenides macht deutlich den Uebergang von dessen dogmatischem Absolutismus zum paidiastischen Nihilismus eines Gorgias und schlägt im Eifer der Verteidigung so um sich, daß er schließlich seine eigene These bedroht und dem sophistischen Nachfolger die Handhabe bietet, sie zu

1) der einzigen, von der Platon spricht. Unsicher bleibt, ob mit ihr die auch für sie charakteristischen Schriftentitel, die noch aufgezählt werden (Suid.): *ἔριδες, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, π. φύσεως* zusammenfallen, natürlich bis auf die „Erklärung des Empedokles", die aber höchstens eine Kritik sein könnte. Vgl. Diels Berliner Sitzber. 1884 S. 359.

2) Frg. 65.

sprengen[1]). Gewiß, auch Parmenides strotzt von Negationen[2]), aber er lebt doch in der Position, die er direkt beweist. Zenon dagegen lebt so ganz in der Verneinung, daß er die positive These, die er nicht gebildet, nur aus der Hand seines Vorgängers weiterträgt, auch nur negativ verteidigt, indem er die Gegenmeinung schlägt. Und dies ist ihm nicht nur Mittel und Kunstgriff, sondern Zweck und Inhalt; denn er übersieht beinahe, was er verteidigt, so daß er es selber gefährdet, und sieht im Grunde nur, was er bekämpft, und bekämpft es gerade, indem er sich darauf einstellt, sich in den Gegenstandpunkt bis zum Extrem einbohrt, bis er ihn übertrumpft.

So löst sich der Widerspruch, den Zenon leibhaftig darstellt: im neuen Jahrhundert der Aufklärung und Kritik, des Pluralismus und Individualismus verficht er noch den strengsten Monismus, Absolutismus und Dogmatismus. Aber er verficht eben den Dogmatismus durch Hyperkritik, er verficht die Einheit durch Uebertreibung der Vielheit, durch ihre Karikierung als Unendlichkeit. In seinem Lehrinhalt ist er Erbe des 6. Jahrhunderts, in seiner Methode gehört er schon ganz dem 5. Jahrhundert, und die negative Methode überwuchert ihm ganz den positiven Inhalt, und er schwingt das Messer der Kritik über der sterbenden Dogmatik. Zum erstenmal spürt man hier einen Ueberschuß der spielenden Kraft über den Stoff. Ist darum Zenon ein Gaukler? Der Erzkritiker Bayle pries seine Kritik als „unwiderleglich", und der Erzdialektiker

1) Noch sophistischer würde er erscheinen, wenn man mit den Neueren ihn bei Platon als „eleatischen Palamedes" zitiert finden dürfte (Phädr. 251 D), der die Kunst erfand, seinen Zuhörern dasselbe als gleich und ungleich, als eins und vieles, als ruhend und bewegt erscheinen zu lassen. Aber dann würde er unmittelbar sich selbst widersprechen; Platons Charakteristik paßt zumal in der Rhetorenkritik vielmehr auf den eleatisierenden Sophisten Gorgias, den Autor des „Palamedes".

2) Vgl. oben S. 423 u. Schmalenbach, Organon d. Metaphysik S. 62 ff. über das Nichts bei P.

Hegel fand trotz seines Gegensatzes Zenons Dialektik wenigstens „bis auf den heutigen Tag unwiderlegt". Aehnlich urteilte Hamilton, und Renouvier stellt Zenons Streitbeweise über die Kantischen Antinomien[1]). Der plastische Geist von Hellas führt in ihm zur logischen Krisis. Denn er hat im Eleatismus wohl die Ontologie geschaffen, aber noch nicht die Logik, gerade weil er sie so fanatisch anwendet und das Logische und Reale durchaus nicht sondern will. Parmenides hat die Welt logisiert, indem er sie rein auf die erste logische Forderung, auf die Identität abstellte. Zenon, so kann man sagen, setzt diese logische Arbeit fort, indem er die negative Kehrseite der Identität hervorstellt, indem er die Welt auf die zweite logische Forderung, die Anwendung des Satzes vom Widerspruch hin fanatisiert. Das Identische ist das Eine, Sichgleichbleibende — und darum widerspricht ihm ebenso Vielheit wie Wechsel. Darin liegt der innerliche Zusammenhang der zenonischen Beweise, der Grund, daß sie sich ebenso gegen die Vielheit wie gegen die Bewegung richten. Tatsächlich kämpft er damit für den Logos gegen die Sinne, genauer gegen Raum und Zeit, gegen den Raum, in dem sich die Vielheit ausspannt, wie gegen die Zeit, in der sich die Bewegung entladet.

Unmittelbar gegen die Existenz des Raumes richtet sich der von Aristoteles[2]) überlieferte Beweis: Wenn alles, was ist, im Raume sein soll, dann braucht auch der Raum (der da als seiend verlangt wird) wieder einen Raum, in dem er ist, für diesen wieder einen Raum und so ad infinitum. Hier zeigt sich die gekennzeichnete indirekte Beweismethode eben als ein hypothetisches Eingehn auf die Gegenthese und als ihre Ueberwindung durch Uebersteige-

1) S. Näheres bei Salinger, Archiv f. Gesch. d. Philos. 19 S. 106 f. und vgl. oben S. 466.

2) phys. 209 a ^{23}, vgl. 210 b ^{22}. Eudem. phys. Frg. 42. Diels VS 19 A 24.

rung ins Unendliche, das dem nicht wie die Ionier orientalisch beeinflußten, vielmehr Begrenzung suchenden Hellenen schon als solches absurd ist bis zur Lächerlichkeit. In jener hypothetischen Methode aber, die bei Parmenides in rhetorischen Fragen [1]) und in der Anlage der Doxa schon einsetzt, und die nun bei Zenon Prinzip wird, regt sich bereits eine logische Schmiegsamkeit, die leicht in schauspielernde Sophistik ausschlägt. Dennoch darf man es nicht (mit Th. Gomperz) als glattes Sophisma oder Selbstbetrug durch die Sprache abschieben, wenn hier das „Sein" des Raumes sofort als „Sein" im Sinne konkreter Existenz, der Raum also als Ding gefaßt wird. Es ist ja eben der Sinn des Eleatismus, das Sein nicht als Funktion, sondern als Substanz zu nehmen und die Essenz sofort als Existenz zu realisieren. Solche Verdinglichung des Raumes mag uns grob erscheinen, aber sie bekundet gerade den plastischen Trieb der Hellenen, der eben darum zur Logik drängt, weil sie ihm eigentlich widerstrebt, weil er selber die Hemmung bildet, zu deren Ueberwindung das logische Bewußtsein sich aufbäumen muß. Eben der Trieb, alles zu absoluter Realität zu bringen, zu lichter, runder Anschauung zu verklären, mußte in der hellenischen Vorstellungswelt einen scharfen Agon entzünden. Es konnte nun einmal nicht lauter Götter geben, lauter ausgerundete Idealwesen, und so hat schon die in ihren Götterkämpfen kritisch werdende Mythologie Götter zu Heroen herabgesetzt. Xenophanes ist ja in all seiner Kritik nur der Fortsetzer dieses mythologischen Prozesses, er, der als Bilderstürmer den Olymp reinigt, bis er in der einen Weltgottheit jene absolute Einheit des Idealen und Realen anstrebt, die Parmenides erreicht — und in seiner nicht umsonst aus theogonischen Bildern sich herausschälenden Aletheia gelangt der Substantivierungsdrang der mythologischen Plastik erst zum letzten Ziel. Derselbe Trieb der Idealreali-

1) Frg. 8, 6 ff.

sierung, der da Götter bildete, forderte Substanzen und schließlich die eine Substanz. Was ist, sollte absolut sein, absolut aber kann nur eins sein. Dieser eleatische Absolutismus, der die Welt als ein Ding stabilisiert, konnte nur überwunden werden, wenn neben dem Absoluten auch das Relative, neben der Substanz auch die Accidentien zu ihrem Rechte kamen, zu denen ja auch der Raum (richtiger für die Griechen der „Ort") gehört. Und Zenon hebt eben den Raum auf, weil er nicht dinglich, nicht substantiell gefaßt werden kann. Doch eben diese Fanatisierung der bloßen Substanz ward zum Warnungssignal und trieb auf den Weg zu den andern Kategorien und damit schließlich zur aristotelischen Logik.

Neben der Unmöglichkeit des Raumes soll Zenon gegen den Wert der Sinneswahrnehmung den Widerspruch vorgebracht haben [1]), daß ein fallender Haufe Hirsekörner ein Geräusch hervorbringe, während alle einzelnen Körner lautlos fallen. Wenn Zenon diesen Beweis bereits aufgestellt hat, so zeigt er damit wieder die Methode, die Vielheit durch sich selbst zu schlagen, das Einzelne in seiner Einzelheit zu isolieren ohne Beziehung zur Einheit des Ganzen und als starr zu nehmen ohne Ansatz zur Gesamtwirkung. Dazu stimmt im allgemeinen die Bemerkung des Eudemos [2]): Zenon versuchte zu zeigen, daß die

1) schon nach Aristoteles phys. VII 5. 250 a [19]. Simplicius (1108, 18) bringt den Beweis in dialogischer Bearbeitung, zu der ja die zenonische Methode sicher schon früh einlud. Und gerade innerhalb der Sokratik, die doch die Dialogik begründete, ward ja durch die Megariker, an deren Haufenschluß übrigens dieses zenonische Argument erinnert, der Eleatismus erneuert und damit zugleich zur Debatte gestellt, wovon wir nicht nur bei Platon Spuren haben (vgl. Diels VS 19 A 15). Vielleicht schöpft auch Aristoteles, der die Dialogisierung Zenons bereits kennt (soph. el. 170 b [22]), aus jenem zwischen Zenon und Protagoras geführten Dialog, den Simplicius hier zitiert und der natürlich nicht vom Eleaten selber verfaßt sein kann.

2) Simpl. phys. 99, 13.

Seienden nicht Vieles sein könnten, weil sie keine Einheit in sich trügen, während doch das Viele eine Mehrheit von Einheiten ist. Allerdings liegt eine tiefe Aporie darin, daß die Dinge Einheit sowohl über sich wie unter sich haben, im Ganzen wie in jedem der Teile; die Lösung aber scheint mir niemals in substantiell mechanischer, sondern nur in einer organischen Auffassung zu liegen, deren Entwicklung hier nicht am Platze ist [1]).

Die gleiche Methode zeigt das Hauptargument gegen die Vielheit [2]), das in Kürze Folgendes besagt: Die Annahme der Vielheit führt zu einem Widerspruch. Denn wenn das Seiende Vieles wäre, müßte es zugleich klein sein bis zur Nichtigkeit und groß bis zur Unendlichkeit. Winzig klein, ja Null müßte es sein, weil die Vielheit eine Mehrheit von Einheiten ist, weil die Einheit als solche unteilbar, weil das Unteilbare als solches größenlos ist und weil auch die Summe von Größenlosem Null gibt. Unendlich groß aber wäre das Viele, weil es aus Seiendem bestehen soll, weil alles Seiende als solches eine Größe hat, weil jede Größe als solche Teile hat, weil alle Teilgrößen von einander getrennt sein müssen, d. h. als Grenzen zwischen sich andere Teilgrößen haben müssen, die wieder durch andere Teilgrößen abgetrennt sein müssen und so fort ins Unendliche. Also die Vielheit ist ein Widerspruch; denn mit vielen Einheiten schwindet sie ins Größenlose, mit vielen Größen schwillt sie ins Unendliche. Ausgedehnt dürfen die Vielen nicht sein, sonst sind sie keine Einheiten mehr; unausgedehnt dürfen sie auch nicht sein, sonst sind sie keine Größen, keine Seienden mehr. Und Zenon sieht im Kampfeseifer nicht, daß durch denselben Widerspruch zwischen Einheit und Sein ebenso, ja noch unmittelbarer das eine Seiende der

1) Daß im Organischen erst der Ausgleich von Einheit und Vielheit gegeben ist, habe ich in „Seele und Welt“ zu entwickeln versucht.

2) Simpl. phys. 139 f. Diels Frg. 1 und 2.

Eleaten als entweder einheitslos oder größenlos getroffen und gerichtet wäre. Es ist ja zuletzt der Widerspruch zwischen Denken und Sein, die gerade der Eleatismus einssetzt, der Widerspruch zwischen der logischen Forderung der Unteilbarkeit für die Einheit und der materiellen Forderung der Größe für das Seiende — denn in der Größe liegt die Körperlichkeit, bemerkt hier auch Aristoteles [1]); die (sinnlich gefaßte) Existenz fordert Größe, Dicke und Abstand der Teile [2]). Die Versinnlichung als Masse und die Vergeistigung als Einheit widersprechen sich. Damit ist der offene Krieg zwischen Denken und Sehen erklärt, der zumal die logische Konstruktion der Anschauung und damit die Zahlengeometrie der Pythagoreer treffen würde und wohl auch treffen wollte [3]). Denn sie leiteten ja gerade die Zahlen aus der Einheit ab und faßten die Einheiten als Größen [4]). So zeigt Zenon wieder, daß er gleich Parmenides den Pythagoreern folgte [5]), doch um sie (und unbewußt zuletzt auch den Eleatismus) zur Aporie zu führen. Denn tatsächlich ist seine methodische Richtung und Neigung die entgegengesetzte. Während die Pythagoreer ihre kosmische Zahlenordnung synthetisch aufbauen und das große Weltband knüpfen, schwingt Zenon schneidend das Messer des Analytikers und sieht in den Vielheiten nicht Zählungen, sondern Teilungen und operiert gar eifrig mit der „Dichotomie“ [6]). Und während Parmenides in der Andacht zum Ganzen und Großen lebt, wühlt sich sein Verteidiger mit karikierender Wollust in das Kleinste des Kleinen ein als ein wahrer Flagellant des

1) met. 1001 b [10].

2) Zenon Frg. 1 D.

3) Die meisten Forscher wie Zeller, Th. Gomperz, Tannery, Cl. Bäumker, Burnet, auch Windelband-Bonhöffer und Göbel orientieren überhaupt Zenon gegen die Pythagoreer.

4) Vgl. Philol. Frg. 8. Arist. met. 1080 b.

5) Vgl. Diels VS 18 A 12.

6) Vgl. Arist. phys. 187 a [1].

Pluralismus, der die Vielheit verfolgt bald bis in die lächerliche Nichtigkeit, bald bis in die groteske Unendlichkeit. Und doch steht treibend dahinter der Eleatismus mit seiner plastischen Ontologie. Denn die unteilbaren Einheiten sind doch nur dann der Nichtigkeit verfallen, wenn alles im logischen Sinn Seiende durchaus auch die konkrete Realität der Größe an sich tragen soll. Und die Teilgrößen schwellen doch nur dann zur Unendlichkeit auf, wenn man sie wieder durch Teilgrößen geschieden sein läßt, also die Grenze plastisch verdinglicht. Gerade die unerhörte Anschauungskraft des Hellenen, der Trieb, die Erkenntnismomente bis ins Aeußerste zu verwirklichen, versteinerte sie so, daß sie in hartem Stoß aneinander zerbrechen mußten. Doch eben dieses Scheitern der Erkenntnis in der zenonischen Aporie drängte zum logischen Aufbau der Erkenntnis, in dem die Momente der Einheit und Größe, Teilung und Grenze gleichsam nicht mehr Steine, sondern Klammern und Fugen, nicht mehr Substanzen, sondern Funktionen, nicht mehr Dinge, sondern Formen, nicht mehr Absoluta, sondern Relationen sind und sich dadurch miteinander vertragen.

Eine Variation jenes Widerspruchs in der Vielheit bringt endlich der in Frg. 3 [1]) gebotene Beweis: Wenn Vieles wäre, müßte es zugleich begrenzt und unbegrenzt sein. Begrenzt: denn es muß gerade so viel sein, als es ist, nicht mehr, nicht weniger; unbegrenzt: denn zwischen mehreren Dingen sind immer andere, zwischen denen wieder andere sind. — Also wieder die Verdinglichung der Zwischenräume und wieder die „dichotomische" Methode, zwei fanatische Operationen, die erst in der Atomistik zum Abschluß kommen. Der Widerspruch aber, den der ganze Beweis zwischen Begrenztheit und Unbegrenztheit aufreißt, mußte wieder in Verfolgung der pythagoreischen Weltzählung, die ja „Begrenzung des Unbegrenzten" sein

1) Simpl. phys. 140, 27.

wollte, sich spannen, und mußte gerade der eleatischen Ontologie fühlbar werden. Denn es ist der Widerspruch zwischen der logischen Begrenztheit der Vielheit als Bestimmtheit und ihrer realen Unbegrenztheit als unendlich teilbarer Masse. Es ist derselbe tiefgreifende Gegensatz des Begrenzung suchenden Rationalismus und der ins Unendliche ausschreitenden Empirie, den die Kantischen Antinomien in ganzer Breite aufdecken und den hier schon der älteste „Dialektiker" aufwühlt. Die Lösung des Widerspruchs, in dem er strandet, muß negativ auf Kants Bahn, positiv über ihn hinaus gesucht werden, indem Bestimmtheit und Unbestimmtheit als absolute Realitäten ausscheiden und zu Funktionen werden, die sich bedingen [1]).

Die Bestreitung der Vielheit war für den hellenischen Individualismus und seine bunte Weltschau eine arge Paradoxie, und Platon [2]), den auch an Zenon nur dieses Problem interessiert, spricht von dem Spott, den sie erweckte. Aristoteles dagegen stellt die zenonische Antilogik wesentlich auf die Beweise gegen die Bewegung ab, denen er eine ernsthafte Wiedergabe und Kritik widmet. Sie treffen gewiß mehr die andere, die ionische Seite der früheren Naturphilosophie; aber sie sind nicht nach ihr und der ihr wichtigsten Bewegungsart, der Qualitätsänderung, sondern nach der Quantitätsänderung und damit auch wieder pythagoreisch orientiert. Wenn Hegel nun den Grund der zenonischen Beweise gegen die Bewegung darin findet, „daß die Dialektik selbst diese Bewegung oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist", so ist damit gewiß Zenon zum Hegelianer gemacht. Und doch gilt es in anderm Sinne, als Hegel meinte. Schon äußerlich trägt die zenonische Dialektik, die ja im Gegensatz zur synthetischen Hegels nur antithetisch ist, die Bewegung als Agonistik zur Schau, und es ist für Zenon wie für die Griechen

1) Vgl. darüber meine Schrift „Seele u. Welt".
2) Parm. 128.

bezeichnend, daß er das Problem der von ihnen minder gewerteten Bewegung [1]) im Bilde der Agonistik nahebringt: von den Beweisen gegen die Bewegung spielen drei in der Rennbahn und der vierte verfolgt den fliegenden Pfeil. Ob die Vierzahl, in der uns Aristoteles diese Beweise ausdrücklich überliefert [2]), bei Zenon methodisch bewußt war? Es sind ja auch vier Beweise gegen die Vielheit uns überliefert, die übrigens eine gewisse Parallele zeigen zu denen gegen die Bewegung: je zwei nahe verwandte wesentlich „dichotomisch" gewonnene Hauptbeweise, je einer aus der Kritik des Raumes und je einer aus der Kritik der Wahrnehmung. Nach Proklus [3]) war Zenons Buch gerade in 40 λόγοι geteilt. So trieb er doch wohl auch in der Disposition eine zur Vierteilung potenzierte Dichotomie, die nach Kant die gegebene Methode des Analytikers ist.

Mit kritischem Eifer schlägt sogleich im ersten Beweis das dichotomische Messer in die Bewegung ein. Sie sei unmöglich, weil man von jeder Strecke erst die Hälfte, von dieser erst wieder die Hälfte, also ein Viertel, von dieser zunächst wieder eine Hälfte, also ein Achtel und so weiter eine Unendlichkeit von Teilstrecken zurücklegen müßte; aber eine Unendlichkeit läßt sich in keiner begrenzten Zeit durchmessen. Der seit Aristoteles oft gebotene Einwand, daß man ja für die unendlich teilbare Raumstrecke auch eine unendlich teilbare Zeit zur Verfügung haben könne, würde bei Zenon nicht verfangen, dem eben die Reduktion ad infinitum als solche schon ins Unmögliche führt. Es ist das Grauen vor dem Unendlichen, das der Hellene im 6. Jahrhundert für das Weltganze überwunden hatte und das nun für ihn ins Kleine umschlägt und ihm aus der Weltteilung entgegenschauert. Es ist sozusagen der erste Taumel, die Kinderkrankheit der Analyse, die ja die siegreiche Methode des 5. Jahrhunderts werden sollte.

1) Vgl. oben S. 82 ff. 2) phys. 239 b.
3) Zu Platons Parm. 127 D.

Es ist der Kampf gegen die Zeit, wie sie ja der Bewegung zugrunde liegt, die eben der Hellene durch den Raum überwinden will, die so auch Zenon durchaus am Raume darstellen will und die er dabei am versteinerten Raum sich brechen und scheitern läßt. Die Unendlichkeit der Bewegung, der Zeitmessung ist räumlich, anschaulich nicht darstellbar, und also ist sie unmöglich. Derselbe plastische Sinn, der den Sieger im Stadion als Statue festhält, die Bewegung zur Schau stillstellt, sucht sie hier bis ins Letzte der Sichtbarkeit, bis in den kleinsten Raumteil festzuhalten und dadurch aufzuheben. Im mikroskopischen Fanatismus zerstückt sich ihm die Bewegung, wie sich die Funktion der Zeitmessung ihm als Raumteilung substanziierte, sozusagen kristallisierte. Dann aber droht ihm aus dem Kleinsten eine Unendlichkeit entgegen, die er unrealisierbar findet, weil sie ihm nicht mehr von einer Bestimmtheit übergriffen scheint, sondern sogleich eins wird mit dem unendlich Großen. Daß aber die Unendlichkeit ebenso wie die Einheit zugleich über wie unter der Bestimmtheit und Vielheit wohnen kann, liegt ihm fern zu denken, weil er eben Unendlichkeit wie Einheit an der Dinglichkeit haften läßt und sie noch nicht in ihrer Formalbedeutung, ihrem Funktionswert begriffen hat. Und wieder muß gerade der eleatische Ontologe hier scheitern, weil er ganz bewußt und absolut die Denkfunktion mit der Seinssubstanz ineinsschmilzt und die gedachte Teilbarkeit des Raumes durchaus als seine reale Geteiltheit darstellen will. Die Bewegung des Denkens als Ausdenken der Teilung scheitert an der Starre des Seins, die Methode bricht sich am Stoff. Insofern allerdings hat die Dialektik sich selber das Problem der Bewegung gegeben. Insofern hat Hegel recht: „was allein die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken — — Es hat den Sündenfall hervorgebracht — — es heilt aber auch diesen Schaden", den so Zenon erst aufdecken half.

Der „zweite Beweis“ bringt dieselbe Argumentation, nur dadurch variiert, daß das Ziel der Bewegung nicht fest, sondern beweglich, als „Einholen“ gedacht wird nach einem Zerrbild der Agonistik. Der größte Schnellläufer kann den langsamsten Gegner, Achill kann die Schildkröte niemals einholen, weil sie, während er ihren Vorsprung einbringt, wieder einen kürzeren Vorsprung gewinnt, und während er diesen nachholt, wieder einen kürzeren zurücklegt und so fort, kurz weil ihr Vorsprung ins Unendliche teilbar und darum unüberwindlich bleibt. Wieder sind Messer und Meißel hier fanatisch am Werk, wieder wird die Bewegung zum Scheitern gebracht durch Erstarrung und Zerstückung im Raum. Denn der Vorsprung verkleinert sich immer mehr, etwa von $^1/_{10}$ zu $^1/_{100}$, zu $^1/_{1000}$ und immer weiter, und so wird er für Zenon zum unendlichen Abgrund, der aber tatsächlich doch übersprungen werden kann, weil er in aller unendlichen Teilbarkeit eben doch eine endliche Größe bleibt, weil die unendliche Summe all jener Teilstrecken, die zum Einholen nicht genügen, noch nicht einmal das Maß von $^1/_9$ ergibt, bei dem Achill wirklich die Schildkröte einholen könnte [1]). Für den Erzrealisten Zenon aber schwillt auch die kleinste Größe, weil er ihre unendliche Teilbarkeit durchaus realisieren will, zur Unendlichkeit und dadurch zur Unmöglichkeit.

Noch deutlicher ist die Aufhebung der Bewegung durch plastische Diskretion oder Atomisierung und damit die Auflösung der Zeit in Raum beim dritten Beweis: der fliegende Pfeil ruht; denn er nimmt in jedem Moment den gleichen Raum ein. An der logischen Zweideutigkeit, die Zeller darin findet, daß der quantitativ gleiche Raum zugleich als örtlich gleicher genommen werde, mag mehr die hier vorliegende Verderbnis des aristotelischen Textes schuld

1) Vgl. Ueberweg, Logik § 137 S. 419 f.[4]. Th. Gomperz a. a. O. 159 f. Die moderne Literatur zu Zenons Beweisen gegen die Bewegung verzeichnet jetzt Nestle bei Zeller I [6] 755, 1.

sein, als Zenon selbst, dessen Begründung jedenfalls damit nicht abgetan ist. Denn ihr Sinn bleibt, daß der Körper in jedem Moment seinen Raum ausrüllt, ihn stets gleichmäßig innehat, kurz in ihm ist, nicht ihn durchstreift, nicht also sich bewegt. Einfacher und sicherer ergibt sich dies aus der Fassung des Beweises in Frg. 4 (Diels): „Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raum, in dem es ist, noch in dem es nicht ist"; also bewegt es sich überhaupt nicht. Es ist klar, daß so die Frage gut eleatisch auf das Kriterium des Parmenides [1]): „ist oder ist nicht" geschoben wird. Der Körper ist stets in einem bestimmten Raum, und so wird die Bewegung zersetzt in lauter Stationen des Seins. Die Kontinuität, in der nun einmal die Bewegung fließt, wird aufgehoben in der reinen Diskretion, in der starren Isolierung der Momente. Es scheint Willkür und reicht doch hinab in tiefste Wurzeln und Grundrichtungen des Denkens wie des Lebens. Denn es gilt hier die Frage, wie das Denken die lebendige Bewegung auffaßt. Das Denken als solches ist ein Bestimmen und führt doch als solches über jedes seiner Werke, über jede gefaßte Bestimmtheit hinaus. So braucht es die Diskretion der Bestimmtheit wie die Kontinuität des Bestimmens. Der moderne (neukantische) Rationalismus, der im aktiven, erzeugenden Denken lebend sich des Bestimmens bewußt ist, betont mehr die Kontinuität des Denkens, der moderne Irrationalismus eines Bergson dagegen sieht im Verstande wesentlich den Zerleger des „fließenden" Lebens in starre, diskrete Momente, in einzelne Aspekte gleich dem Kinematographen, den gerade auch für Zenon hier Th. Gomperz zum Vergleiche heranziehen darf. Doch dabei wird eben der Gegensatz zur griechischen Denkweise offenbar. Während der moderne Lebenstypus diesen starr isolierenden Verstand eher zurückschiebt, während er selbst durch den Kinematographen die Einzelbilder vielmehr zusammenfügt

1) Vgl. Frg. 8, 16.

und so selbst die Anschauung künstlich in rastlose Bewegung verwandelt, die er mit Leidenschaft sucht, zerschlägt unser antiker Analytiker umgekehrt die ihm verpönte natürliche Bewegung in gelöste starre Einzelbilder, und so in lauter Anschauung und versteinert darum beständig den fliegenden Pfeil gleich dem Schiff der Phäaken. So enthaltet er jenen Sinn für Bestimmtheit, der Hellas zum Segen wurde und zum Fluche, der die Plastik schuf und die Wissenschaft und die Fülle selbständiger Individualitäten auf den Plan stellte, der aber auch das Leben zersetzte, weil mit dem Sinn für Kontinuität auch der Sinn für Neubildung sozialer Bande und für Entwicklung mangelte. Weiß doch Parmenides die Kontinuität, das *συνεχές* nur krampfhaft in der Tyrannei des konstanten Einen festzuhalten [1]). Ja, Hellas' Geist und Hellas' Tragik ist dieses Hinleben auf objektive Bestimmtheit, auf lauter Anschauung und das heißt auf lauter Gegenwart, die, ach, so kurzlebig ist. In fanatischem Gegenwartssinn zerschneidet so Zenon die Bewegung in lauter „Jetzt" — so rügt hier schon Aristoteles, der selbst schon leise über Hellas hinausweist. Und man spürt hier das Tragische, wie Zenon die junge Macht des bestimmenden Denkens in sich fühlt und wie ihm doch graut vor diesem selbst gerufenen Zauberbesen, der nicht aufhören will, eine versteinerte Inselwelt auszustreuen. Kant aber gewinnt die synthetische Kontinuität des bestimmenden Denkens gerade, indem er es in die Form des inneren Sinns, in die Zeit eingehn läßt, in diese fließende Zeit, die erst recht zur vollen, grundlegenden Realität wird bei dem Irrationalisten Bergson, diesem wahren Antipoden Zenons. Denn der eleatische Rationalist bringt die objektivierende griechische Denkweise zum extremsten Ausdruck, indem er in diesem Beweis die Zeit ganz in Raum abträgt, eben die Bewegung des Pfeils ganz auflöst in isolierte Stationen, das innerlich miterlebte Geschehen in lauter geschaute

1) Frg. 8, 6. 23. 25.

Bestimmtheit. Nun erst ist die Mystik ganz überwunden, die ja voll ist vom Erleben der Wandlung und darum in der theogonischen Dichtung als Weltkraft die Zeit (Chronos) voranstellt, die Zenon aufhebt.

Am deutlichsten übt er Kritik an der gehaßten Zeit in dem letzten Beweis [1]), der die Bewegung durch den Widerspruch ihrer Zeitmessung vernichten will: eine Körperreihe bewegt sich an einer andern entgegenkommenden entlang in halb so viel Zeit als an einer ruhenden: dieselbe Bewegung desselben Körpers zeigt also zweierlei Zeitmaß; für die Bewegung ist also die halbe Zeit gleich der ganzen. Solcher Widerspruch in der Zeit diskreditiert für Zenon die Bewegung und fegt sie als bloßen Schein hinweg. Mag man mit Zeller und andern die „Falschheit dieser Folgerung" noch so „augenfällig" und „einleuchtend" finden, weil Zenon die Bewegung mit zweierlei Maß messe: daß sich eben die Bewegung so verschieden messen läßt, gibt erst das Problem, das man heute, da die Relativität der Zeit selber erkannt worden ist, doch wohl etwas tiefer ansehn wird als noch im letzten Menschenalter. Heute erst ist durch das Relativitätsprinzip der nur Absolutes duldende Eleatismus ganz überwunden. Aber es mußte erst einmal die objektive Existenz in ihrer Absolutheit gefaßt sein, ehe man vom substantiellen Inhalt das Maß als variable Form, als wechselnde Relation ablösen konnte. Und dazu drängt gerade Zenons Aporie, indem sie noch aus dem absolutistischen Standpunkt mit dem Widerspruch des relativen Maßes spielt.

Melissos.

Der Absolutismus kann sich im 5. Jahrhundert nur noch in der Defensive halten, und wie Zenon betätigt

1) dessen aristotelische Darstellung durch Simplicius (1019, 32) und Alexanders Figur (ib. 1016, 14) noch besser verdeutlicht wird (Diels A 28).

sich auch Melissos in eifriger Abwehr der nun zur Herrschaft gekommenen Gegenmeinungen. Doch während Zenon die starre Einheitslehre im Hintergrund hält und vielmehr in dialektischem Spiel die geltende Weltvariation durch sich selbst karikiert und dabei, wenn auch negativ, ganz auf die Methoden des 5. Jahrhunderts eingeht, zeigt sich Melissos offenkundig als Reaktionär, der noch positiv die Herrschaft des Einen verficht, als die Welt schon von Freiheit und Buntheit strotzte und strahlte. Ja, im Jahrhundert attischer Freiheit erscheint er auch persönlich und praktisch noch als Herrengeist, als ein Mann der ἀρχή, der den Wert der Einheitsmacht aus Erfahrung zu schätzen weiß und der als Nauarch von Samos im Jahre 441 die Flotte der Athener besiegt [1]). Den Sieg des athenischen Geistes aber konnte er nicht verhindern, dessen rückständiger Sinn einen Aristoteles gar roh und plump anmutet [2]). Allerdings fehlt ihm Zenons dialektische Schärfe, in der die reine eleatische Lehre noch paradoxer und fanatischer einschneidet während Melissos ihren Rationalismus eher zurücknimmt in eine halb sinnliche, halb mystische Weichheit und Unbestimmtheit, wie sie dem Ionier zumal als Epigonen des 6. Jahrhunderts ansteht. Der Kultus des Unbegrenzten mit dem Rausch der materiellen Fülle, wie er aus dem Orient hereinklingt in die altionischen Lehren, wirkt deutlich bei dem Samier Melissos nach, der den Eleatismus wieder in die Sphäre und Sprache des Ostens überträgt, dem ja schon der Begründer Xenophanes entstammte.

So hat zunächst Melissos dem eleatischen Welteinen, dem Parmenides so feste Grenzen auferlegte, die bei den ionischen Weltprinzipien durchgehende Unbegrenztheit zurückgegeben. Hinter diesem zumeist hervorgestellten Hauptunterschied hat aber schon Aristoteles einen

1) was wohl für Apollodor Anlaß gibt, seine Blüte in die 84. Olympiade zu setzen (D. L. IX 24).

2) phys. 186 a ^{10}, met. 589 b ^{27}

tieferliegenden erkannt, indem er erklärt: bei Parmenides scheine das Eine logisch aufgefaßt, bei Melissos aber stofflich [1]) — wie eben allgemein bei den Ioniern. Und es ist ja klar: die logische Auffassung ist als solche determinierend, also abgrenzend, die stoffliche geht auf unbestimmte Masse. Die logische Auffassung bekundet sich ja bei Parmenides in starkem Denkerbewußtsein und beständiger Betonung der intellektuellen Funktion [2]) — davon ist bei Melissos wenig zu spüren. Außer je einmal in den Worten *λόγος* und *κρίσις* Frg. 7 wird nur in Frg. 8 wie in schwächlicher Resonanz der intellektuelle Apparat hörbar, wobei aber nicht etwa wie bei Parmenides das Denken die Sinne übertönen soll, sondern Sehen, Hören und Denken (*συνιέναι, γινώσκειν*) im Irrtum zusammengehen und nur in der Kraft des „wahren" Seins die Forderung des großen Eleaten leise nachhallt. Von der Einheit von Denken und Sein, dieser Grundlage der parmenideischen Lehre, verlautet nichts bei Melissos, der erst nachträglich in sie einzumünden und aus einer andern Denkweise und Lebensstimmung herzukommen scheint. Ja, es sieht so aus, als ob gerade in seiner Abweichung von Parmenides sein Ausgangspunkt liege. Denn nach Frg. 5 und 6 bewies er gerade aus der von Parmenides bestrittenen Unbegrenztheit erst die Einheit des Seienden: weil mehrere Seiende sich gegenseitig begrenzen müßten! Offenbar geht er nicht wie der führende Eleat vom streng logisch d. h. identisch gedachten Seienden aus, sondern vom zugleich ideal empfundenen Unendlichen und Ewigen, das er vom ersten Frag-

1) met. 986 b [18]. Damit verträgt sich allerdings nicht die Bestreitung der Körperlichkeit in Frg. 9. Doch hat wahrscheinlich Simplicius auf das Welteine übertragen, was nur hypothetisch vom einzelnen Ding gesagt ist. Vgl. Bäumker, Probl. d. Materie S. 59. Zeller-Nestle 771. Burnet 298. Ueber eine andere mögliche Deutung s. später.

2) Vgl. oben S. 428.

ment durch die folgenden voll Andacht ausmalt, wie er noch im Anfang von Frg. 7 die Prädikate der Ewigkeit und Unendlichkeit vor der Einheit und Gleichheit nennt. Und er beginnt in den beiden ersten Fragmenten sogleich altfeierlich mit dem, was da immer war und immer sein wird — während doch nach Parmenides ausdrücklich das Seiende nur ist, aber niemals war oder sein wird [1]). Er genießt eben im Seienden gerade die innere Konzentration auf die Identität, Melissos aber vielmehr seine unendliche Expansion in Zeit und Raum, so daß ihm die Einheit zurücktritt vor der Unendlichkeit.

Ob er nun den bedenklichen Schluß aus der zeitlichen in die räumliche Unendlichkeit, den ihm Aristoteles so hart vorwirft, wirklich gezogen hat oder nicht [2]), jedenfalls hat er beide behauptet, aber wohl eher parallel gesetzt [3]), und sie mußten ihm auch wie schon Anaximander ineinander übergehn bei seiner Grundvorstellung der unendlichen Realität, des ganzen, vollen Seins [4]), das eben sich räumlich wie zeitlich ohne Grenze ausladen muß. Es handelt sich hier nicht um einen einmaligen, dilettantischen Fehltritt dieses Denkers, sondern um seine Grundthese: daß räumliche und zeitliche Ganzheit, Kontinuität und Konstanz des Seins positiv wie negativ, darum auch in der Täuschung von Vielheit und Bewegung zusammengehen und sich bedingen. So zeigt er, daß, was „voll ist, sich nicht bewegt“ [5]), daß aber mit der Geteiltheit auch die Bewegung gegeben und damit das Sein aufgehoben ist [6]), und daß mit der Veränderung auch die Vielheit der Dinge sich als Täuschung erweist [7]). Räumliche und zeitliche Bestimmung schlagen

1) Frg. 8, 5.

2) Neben Tannery haben hier schon Kern, Festschr. des Stettiner Stadtgymn. 1880 S. 15, Apelt Jahrb. f. Philol. Bd. 133 und namentlich Offner, Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. IV 12 ff. Melissos verteidigt.

3) Frg. 3. 4) Vgl. Frg. 2. 5) Frg. 7.

6) Frg. 10. 7) Frg. 8, 5.

ja übrigens auch für die andern Eleaten in der Leugnung von Vielheit und Bewegung zusammen. Noch Spinozas Substanzialismus operiert so mit manchen raschen Schlüssen und läßt zwischen seinen ontologischen Gegensätzen keine Möglichkeit offen. In solcher absolutistischen Denkweise, für die nur das Entweder-Oder gilt und tertium non datur, schlägt bei Melissos der Satz: „was entstanden ist, hat Anfang und Ende" sofort negativ um in den andern: „was nicht entstanden ist, ist ewig" — eine Umkehrung, die Aristoteles und Eudemos kräftig rügen.

In seinem Ja und Nein aber lebt doch bei Melissos ein anderes Grundgefühl als bei Parmenides, dem Heldenfahrer. Es ist bei dem jüngeren Eleaten nicht ein Kampf zwischen Tag und Nacht, zwischen reinem Licht und dumpfer Schwere [1]), wobei ja das Nichtsein eher ins Stoffliche abfällt — nein, seiner materielleren Denkweise entsprechend sieht Melissos im Seienden und Nichtseienden vielmehr das „Volle" und „Leere", ein Gegensatz, den man auch bei Parmenides finden wollte, aber schon in den Worten nicht finden kann [2]), wie er auch seiner Schilderung der Gegensätze [3]) widerspricht. Parmenides hätte kaum das Sein für begrenzt erklärt, wenn er das Leere auch nur gedacht hätte, dem ja damit Platz gelassen wäre. Erst in Melissos' unbegrenztem Sein ist es bewußt ausgetrieben. Dieser Gegensatz des Vollen und Leeren erlangt ja Bedeutung mit der Atomistik, die ihn realisiert und der Melissos demnach mit der Leugnung des Leeren unmittelbar vis à vis steht [4]) ebenso wie der Lehre des Empedokles mit der ausdrücklichen Leugnung von „Erde, Wasser, Luft und

1) Vgl. Parm. 8, 57 f.

2) *κενόν* fehlt überhaupt bei Parmenides, und „voll" ist nur die Scheinwelt gerade von beiden Gegensätzen (Frg. 9) — so fern liegt es ihm, hier das Volle und das Leere gegenüberzustellen.

3) Frg. 8, 57 f.

4) Vgl. auch Herbertz, Wahrheitsprobl. 147.

Feuer“ [1]) und der des Anaxagoras wohl mit der Leugnung der Qualitäten warm und kalt, dünn und dicht, schwarz und weiß usw. [2]), und jedenfalls mit so speziellen Beispielen wie Gold und Haaresänderung [3]). So sind Melissos und die ganze pluralistische Naturphilosophie durchaus aufeinander orientiert, so daß sie sich gegenseitig zu antworten scheinen. Da zeigt Melissos im 8. Fragment, daß wenn es Vieles gebe, es konstant sein müsse, was aber dem Sinnenschein widerstreite, und im 7. Fragment, daß wenn es Bewegung gebe, sie ein Leeres voraussetze, das aber als Nichtseiendes unmöglich sei. Und genau dasselbe, das er so hypothetisch abweist, nehmen ja die Naturphilosophen auf und setzen teils ein Leeres, teils eine konstante Vielheit. Es heißt nun doch wohl die originelle Kraft der immanenten Denkentwicklung verkennen, wenn man meint, daß erst ein Melissos die jüngere Naturphilosophie auf diesen Ausweg gestoßen habe. Nein, er sucht ihn nachträglich zu versperren und bekämpft bereits ausdrücklich die Verfechter vieler ewiger Gestalten und Gewalten [4]), und er bekämpft ihre Paradoxie durch die Doxa des Sinnenscheins um seiner noch größeren Paradoxie willen, die er als Reaktionär gegen die siegreiche Weisheit des 5. Jahrhunderts verteidigt.

Und doch, im Kernpunkt ist er mit ihr einig und fördert ihre Durchsetzung, indem er das Bewußtsein des Dilemmas schärft, aus dem sie eben befreit, wie er auch seinen Nachweis ausdrücklich [5]) auf die These angelegt hat: wenn Vieles wäre, müßte es wie das Eine sein (nämlich konstant). Damit bekennt er, daß ihm vom Eleatismus das auch für

1) Meliss. Frg. 8, 2. 2) Frg. 7 f.

3) Frg. 7, 2. 8, 2 f., vgl. Anaxag. Frg. 10 und D.L. II 8.

4) Frg. 8, 4. Daher bekämpft er hier nicht die communis opinio, die ja gerade an den Wechsel der sinnlichen Gestalten glaubt, den er hier ausspielt.

5) Frg. 8, 6.

das 5. Jahrhundert fruchtbare, bleibende Prinzip der substantiellen Konstanz wichtiger ist als die versinkende Einheitslehre. Und das Prinzip der Konstanz, das schon die ältesten Ionier in der unvergänglichen ἀρχή der Welt suchen und das in jedem Hellenen lebte als Drang plastischer Verewigung, war es auch sicherlich, was Melissos in einem Parmenides sich wiederfinden ließ, der es ja erst mit voller Kraft und Bewußtheit zum Dogma erhob, und dabei bringt der letzte Eleat sein glühendes Bekenntnis zur Konstanz des Weltseins mit prachtvoller Energie zum letzten Ausdruck: wenn es in zehntausend Jahren auch nur um ein Haar anders würde, so müßte es in der ganzen Zeit ganz zu Grunde gehen [1]). Unverkennbar zeigt Melissos hier wieder die kosmische Perspektive der Ionier, in deren Linie ja auch die Richtung seiner Beweisführung geht. Wenn Zenon bei seiner wesentlich italischen Bildung mathematisch argumentiert und angesichts der Pythagoreer wesentlich die Vielheit und Bewegung im Raume bekämpft, zeigt sich Melissos mit den Ioniern wesentlich für das Stoffliche und Qualitative interessiert, und seine Beweisführung in den großen Darlegungen Frg. 7 und 8 schlägt mehr nach der ionischen Seite hauptsächlich gegen den Wechsel stofflicher Eigenschaften. Insgesamt aber führt er den vollen Triumph der heiligen Konstanz durch sowohl gegen die örtliche, quantitative und qualitative Aenderung wie (namentlich in den ersten Fragmenten) gegen die absolute, d. h. gegen das Entstehen und Vergehen. Und hier erst recht geht er mit Parmenides zusammen in der vollen Ueberwindung der theogonischen Kosmologie. So ist die Weltmetamorphose, schon in der ionischen Weisheit auf den Wandel der Qualitäten des bleibenden Weltstoffs beschränkt, nun in der eleatischen Weltsubstanz ganz zur Ruhe gekommen.

Und doch, eben weil die Mystik hier ersetzt werden soll, wirkt sie in ihrem Erben fort und summt gleichsam

1) Frg. 7, 2.

in dem idealen Gefühlston nach, den man nicht ohne Staunen bei Melissos in dem Welteinen anklingen hörte. Nicht bloß, daß mit Eifer und Liebe seine Ewigkeit verkündet, ja immer wieder gepredigt wird, auch daß es ohne Leid und Schmerz sei, wird gar ernst und breit begründet [1]). Mag es auch nur noch negativ begründet sein, ein noch so leises persönliches Gefühl der Seligkeit [2]) ist damit in das ewige Sein gelegt, auf dem der Glanz des Absoluten schimmert [3]). Man wird sich eben an die Vorstellung gewöhnen müssen, daß die Prinzipien der Philosophie die Götter der Mythologie beerbten und ihre Idealkraft aufsogen. Und weist hier der Ausgang des Eleatismus nicht auf seinen Anfang zurück, auf die xenophanische Weltgottheit, in deren Leuchten die mythischen Götter verblaßten? In Melissos kehrt der Eleatismus auf den Boden und in den Geist Kleinasiens zurück, von dem er ausging, in die Nähe des religiösen und absolutistischen Orients. Man darf hier gewiß den direkten Einfluß des fernen Indien entschieden ablehnen, ja sich mit Nietzsche gegen jede nahe indische Parallelisierung des Parmenides sträuben und kann doch das Konvergieren der Gedankenwendungen lehrreich finden, wenn da in Indien wie bei Xenophanes der „einzige Gott von den Göttern"

1) Frg. 7.

2) das schon Frz. Kern und Th. Gomperz herausspürten. Wenn Nestle (Zeller 775) in den paar erhaltenen Argumentationsstücken sonstige Merkmale der Mystik vermißt, so genügt wahrlich das ideal bestimmte Welteine als der Grundton aller Mystik, um deren Nachwirkung bei M. spüren zu lassen.

3) Ob hier doch noch vielleicht mit Simplicius die Körperlosigkeit vom Welteinen verstanden werden kann, wie die Orphik vom *θεὸς ἀσώματος* spricht (Diels VS II ^{2} 477, 18) und schon das Prinzip des Anaximenes *ἐγγὺς τοῦ ἀσωμάτου* heißt (Frg. 3) und das des Heraklit *ἀσωματώτατον* (Arist. de an. 425 a ^{23})? Doch wenn Melissos dem Welteinen nicht nur seelischen Kummer, sondern als gesundem Wesen auch leiblichen Schmerz abspricht, nimmt er es so wenig rein geistig wie sonst ein Ionier oder überhaupt ein Denker des 6. und 5. Jahrhunderts.

auftaucht, der ein und alles ist und Weltauge [1]), dazu die Erstgeburt des Eros [2]) wie in Parmenides' Doxa und die von ihm abgelehnte Möglichkeit, daß Nichtsein das Sein gebar [3]), auch der Protest gegen die Scheinweisheit der Dichter, die das Eine vielfach benennen [4]), u. a. m.

Für die Stimmung des Melissos möchte ich hier zum Vergleich nur einen Vedantamissionar heranziehen, zitiert bei W. James [5]), der übrigens selber bei allem Empirismus nicht sein Ohr verschloß gegen die „monistische Musik" und sogar bekennt: „Man muß ein Mystiker sein, um den absoluten Monismus richtig zu deuten". Da predigt der Inder: „Wo gibt es noch ein Leid für den, der diese Einheit in der Welt erschaut, die Einheit aller Dinge?" Diese Trennung zwischen Menschen, Geschlechtern, Atomen usw. sei die Ursache alles Leidens und sei nur scheinbar. In der Einheit aller Dinge sei ewige Seligkeit. „Weder Tod noch Krankheit noch Kummer noch Leid noch Unzufriedenheit ist da zu finden." „Es gibt kein Vieles. Wir sind nicht Teile des Einen: es hat keine Teile." „Tilget ihn aus diesen Aberglauben, daß da Vieles ist." Man mag von der Gefühlsseligkeit dieser Predigt viel streichen und kann doch gewisse Zusammenklänge mit dem objektiver gestimmten Hellenen Melissos nicht überhören und nicht verkennen, daß der eleatische Monismus noch auf der Brücke zum Orient steht. Der hellenische Vielheitsdrang aber ließ sich durch ihn nicht abtöten noch beschwichtigen und brach nun im 5. Jahrhundert aus dem eleatischen Bann erst mit prinzipiellem Bewußtsein hervor, aus eleatischer Ruhe sich tragisch herausringend. Wenn Melissos im 7. Fragment gleich dem Inder vom Weltwesen Schmerz und Kummer abweist, weil sie Dissonanz, Mangel und Aenderung voraus-

1) Vgl. Deussen, Gesch. d. Philos. I ² S. 118, 1. 132. 136. 138 u. ö.
2) Vgl. ib. 121. 3) ib. 301.
4) ib. 106. 139 usw.
5) Der Pragmatismus, übersetzt v. Jerusalem S. 95 ff.

setzen und so der Ewigkeit und Einheit, Gleichmäßigkeit und Gesundheit, kurz der Vollkommenheit des Seins widersprechen, so streitet er vielleicht noch gegen die Theogonie, am ehesten gegen die Legenden von den Leiden des Dionysos, von dem zerrissenen Zagreus, deutlicher und entschiedener aber doch wohl schon gegen das tragische Weltbild des Empedokles, dessen Weltwesen auch der Streit innewohnt, der es aus dem seligen Einheitszustand herausreißt und die Glieder des Gottes schüttelt [1]). Daraus aber bricht für den Pluralisten Empedokles eben im Sinne des 5. Jahrhunderts jene bunte Welt hervor, über der des Melissos absolute Welteinheit zerflattert als ein Traum von gestern.

1) Frg. 16. 27. 30 f.

Das Jahrhundert der Aufklärung.

Der Geist des 5. Jahrhunderts.

Das 5. Jahrhundert ist das einzige, in dem Hellas ganz sich selber gehört, das klassische Jahrhundert der Freiheit, das zumal für Athen mit der Vertreibung der Tyrannen und der Herstellung der Demokratie beginnt und vor allem mit dem Freiheitssieg über den Orient, über die persische (und auch die karthagische) Weltmacht und damit Hellas erst zur Höhe seines Bewußtseins und seiner Aufgabe hob. Der Triumph von Hellas aber bedeutet zugleich die Aristeia Athens, dessen Heldentag anhebt mit dem Anfang des Jahrhunderts und endet mit seinem Ende; denn Athen tut sich damals auf als das große Auge der Griechenwelt, das alle Strahlen ihres reichen Lebens in sich sammelt und zum Geiste führt, und es blieb die Seele Griechenlands, auch als es nicht mehr seinen Leib beherrschte, und leuchtete seither fort als der ewige Sinn von Hellas.

Der Sieg Athens samt seiner politischen Führerschaft damals erscheint dabei zugleich als ein Ausdruck für die politische Gesamtbewegung des 5. Jahrhunderts: die Polis siegt über Land und Reich, der Bürgergeist über Herrenmacht und Bauernkraft, der Intellekt über den Willen, die Aufklärung über die Mystik, die Freiheit über die Herrschaft, die Lösung über die Bindung, die Lebensgliederung über die Lebensganzheit, die

Differenzierung aller Art über die Konzentrierung, kurz, die Vielheit siegt über die Einheit — nicht nur in äußeren, auch in inneren Lebensgebieten, nicht nur sozialpolitisch, auch rein theoretisch. Auch in der Weltanschauung siegt nun die Republik über die Tyrannis, der Individualismus über den Absolutismus, der Pluralismus über den Monismus. Die drei naturphilosophischen Hauptsysteme des 5. Jahrhunderts, so verschieden sie sein mögen, gleich den Sphären, denen sie entstammen, sind einig darin, die Welt aus einer Mehrheit von Prinzipien aufzubauen, d. h. sie zu analysieren und nicht mehr sie zur Einheit zu binden, nicht mehr den Weltknoten, die ἀρχή zu suchen wie all die Konzentrationslehren des 6. Jahrhunderts, die man schulweise als ionische, pythagoreische und eleatische selber zusammenfassen konnte, während sich die Weltanalytiker des 5. Jahrhunderts freier von einander abheben. Doch mag man auch über das Maß ihrer individuellen Lösung streiten, der Individualismus selber, der radikale Lösungsgeist kommt jedenfalls zum Siege in der Sophistik, die nicht zum wenigsten die Signatur des Jahrhunderts bestimmt. Denn bei aller Neuerung blieb doch die jüngere Naturphilosophie noch Erbe der älteren des 6. Jahrhunderts, und so sehr sie die Analyse zum Durchbruch führte gegenüber der früheren Weltzentrierung, so sehr sie die Einheit und Ganzheit der Natur auseinandersprengte in ihre besonderen Typen, es blieben doch Typen der Natur, des großen Universalen, der objektiven Totalität, der das Subjekt hingegeben blieb, mochte es noch so sehr ringen, ihrer denkend Herr zu werden. Der Eleatismus ist nur der letzte gewaltsamste Versuch des bewußt gewordenen Subjekts, mit dem Objekt sich auszugleichen, Geist und Welt, Denken und Sein, Identität und Realität aneinanderzupressen. Nun aber löst sich der Krampf der Einheit von Subjekt und Objekt; das große Objekt Natur wird frei in seiner Buntheit und zugleich wird das Subjekt frei in seiner Eigenheit, der Mensch

tritt aus der Natur hervor und wird das Maß der Dinge in diesem Jahrhundert, das gerade das Kleine groß sehen lehrte und das Besondere aushob aus dem Allgemeinen. Die Polis wird frei vom Reich, ja fast vom Landesboden und kann sich wie der attische Staat sogar einmal auf die Schiffe retten, und aus der Polis wieder emanzipiert sich das Individuum, das zuhöchst von der Sophistik befreit und aufgetrieben ward, und als schließlich im individuellsten Individuum, in Sokrates ein neues geistiges Allgemeines hervorstrebt, da zerschellt es am letzten äußeren Allgemeinen, an der Polis, die selber zerschellt war an der Ueberfülle ihrer individuellen Freiheit.

Ja, der Individualismus des 5. Jahrhunderts, in dem der eigenste Beruf von Hellas zur Ausprägung kommt, endet tragisch, wie er tragisch beginnt. Der Geist des Prometheus geht um in diesem Jahrhundert, des faustischen Helden, des urtragischen Aufklärers, des Menschenbildners, der da leiden muß, weil er das Licht des Himmels geraubt für die Menschen. Und nicht umsonst ist es das klassische Jahrhundert der Tragödie, und wenn den drei großen Tragikern als Satyrspiel der Klassiker der Komödie folgt, so bringt er damit nur in anderer Tonart die Dissonanz des Lebens zum Ausdruck. Athen schuf das Drama, das es in sich trug, das es selber lebte und als Schicksal austrug, und im großen Drama des peloponnesischen Krieges setzte schließlich der Geist des Jahrhunderts jene größte Tragödie Athens in Szene, in der es selber den sinkenden Helden spielte. Das Drama entsteht, indem sich der Einzelne losreißt von der Masse des Chors. Erst mit dem Gegenspieler, den Aischylos einführt, ist die Lyrik des Chors, die Stimme des Allgemeinen in die Corona zurückgedrängt, ist das Drama wirklich als Drama individualisiert. Tragisch reißt sich das Individuum los vom Allgemeinen, tragisch tut sich die Spannung auf zwischen Subjekt und Objekt, in der alles Bewußtsein atmet;

denn nicht nur nach Fichte erwacht es am „Anstoß", und nicht nur nach Schopenhauer hebt die Reflexion düster und schwer an mit einem Mollakkord. „Leidvoll" entzündet sich jetzt für Anaxagoras die Wahrnehmung an den Weltdifferenzen, und Empedokles klagt in diese „mißtönende" Welt gesunken zu sein, weil er dem rasenden Streite vertraute. Noch schreitet ernst und fromm in kraftvollem Pathos die Würde des Erhabenen in der orphisch gestimmten Lyrik des thebanischen Kampfsängers Pindar wie noch in Aischylos, der aus Wolkenhöhen doch schon seine dramatischen Blitze holt und selber schon für die attische Freiheit gekämpft hat. In dem immer heller werdenden Horizont ringt sich nun immer klarer aus dem Kampfe die Freiheit hervor, aus dem Heros der Mensch, aus dem Erhabenen das Schöne, aus dem Dämmerglanz des Glaubens das reine Erkennen. Stiller wird nun die aus Berg und Feld in die Welt ausschwärmende Naturmystik; Delphis Prophetenstimme auch tönt durch Hellas nicht mehr so gebieterisch, und die mythenreiche Landstadt Theben im dumpfen Böotien, die gleich Delphi mit der dunkleren Macht des priesterfreundlichen Orients im Bunde gestanden [1]) und im Freiheitskampf versagt hat, sinkt herab gegen die nun gepriesene Stadt der klarschauenden Pallas, die „Stütze von Hellas", deren „Söhne den leuchtenden Grund der Freiheit gelegt".

Eine Befreiung aber, ja schon eine reifende Erkenntnis ist selbst die Tragödie, und sie, die gerade gegenüber dem Epiker ein „Schwernehmen aller Probleme" zeigt [2]), bringt schon den Anfang der Lösung. Befreit sie doch vom Uebermaß der Affekte und beschränkt die mystische Schwärmerei durch ihre gestaltende Formung, und indem der Tragöde den Gott, mit dem er sich eins fühlt, nun darstellt, trennt er sich zugleich von ihm, und so trennt sich hier weiterhin auch der Dichter vom Schauspieler wie schließlich der Held

1) Vgl. noch Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. III 445 ff.
2) Vgl. M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik I 165.

vom Gegenspieler — in einem fortschreitenden Objektivierungsprozeß, für den die Tragödie auch die noch von Aischylos und Phrynichos gepflegten unmittelbar erregenden Gegenwartsstoffe fallen läßt. Mehr und mehr schafft das Drama jene Distanz des Gegenstandes und geistige Ueberwindung, wie sie von der Erkenntnis gefordert und geleistet wird. Wenn dagegen der Ionier gleich dem Italiener der Renaissance zu heiß noch das Leben fühlte, um es in Drama und Theorie zu vergegenständlichen, so geht ja ein Shakespeare mit Bacon zusammen wie Corneille und Racine mit Descartes und Malebranche, wie Lessing und Schiller mit Kant und Fichte und wie Euripides mit Sokrates. Die Aufklärung vollendet sich in immer kritischer werdender Poesie und Reflexion, bis die Kritik selber nicht nur die Poesie zersetzte, sondern auch das Wissen. Immer schärfer setzt dabei das Subjekt als freier Geist aufsteigend die Welt von sich ab, bis Sokrates in der Selbsterkenntnis noch sich selber objektivierte, und das Drama des Jahrhunderts kommt zum tragischen Abschluß, indem dieser freieste Geist die Hybris des Sophisten büßt.

Die jüngere Naturphilosophie.

Die jüngere Naturphilosophie gehört ganz, auch schon mit ihrer Entwicklung dem 5. Jahrhundert an, dessen erstem Jahrzehnt die Begründer ihrer drei Systeme, Empedokles, Anaxagoras und Leukipp entstammen. Sie erben alle denselben Ertrag der bisherigen Philosophie, sie stehen vor derselben Problemlage und zeigen unverkennbare Verwandtschaft in ihren Lösungsversuchen. Sie bekunden gleichzeitig das noch stärkere Ineinanderleben der hellenischen Welt nach den Perserkriegen, indem sie mehr oder minder den Gegensatz der ionischen und der italischen Philosophie zum Ausgleich bringen. Sie gehen dabei zusammen sowohl in der Abhängigkeit wie in der Abwei-

chung vom Eleatismus; sie gehen zunächst einig darin, von ihm gerade das Prinzip aufzunehmen, ja zu ihrer Grundlage zu machen, mit dem er das Suchen schon der Ionier erst zu vollem Bewußtsein und schärfster Konsequenz bringt und mit dem er zugleich überhaupt das plastische Streben des typisierenden hellenischen Geistes wenigstens nach einer Seite hin zum Ausdruck bringt: die Betonung der substantiellen Konstanz und damit die Ueberwindung des absoluten Werdens in der Leugnung alles Entstehens und Vergehens. Sie gehen aber auch einig darin, vom Eleatismus abzulehnen, was an ihm als Gemeingut nur des 6. Jahrhunderts vergänglich ist, und zugleich der andern Seite hellenischer Weltplastik widerstrebt: den Monismus. Denn zur Plastik gehört nicht nur die Festigung, sondern auch die Figurierung, nicht nur die Klarheit der Vergegenwärtigung, sondern auch die Deutlichkeit der Gliederung, der mannigfaltigen Ausprägung, und zur Typisierung gehört nicht nur die Konstanz, sondern auch die Differenz. So sind nun die jüngeren Naturphilosophen auch einig darin, den eleatischen Marmorblock zu zerschlagen in eine Vielheit von Welttypen und durch deren Zusammensetzung und Trennung den Schein des Entstehens und Vergehens und die Wirklichkeit des Werdens in der Welt darzustellen. Damit erfüllen sie nicht nur den urhellenischen Gestaltungstrieb, sondern dienen zugleich dem allgemeinen Fortschritt der Erkenntnis, die eben darum vom hellenischen Geiste zehrt, weil er die Bestimmtheit, d. h. die Festigkeit und Unterschiedlichkeit ausbildete und damit erst alle Objektivität geschaffen hat.

Dazu aber mußte das Welterlebnis gleichsam aus dem flüssigen Zustand wogender Gefühle und schwärmender Phantasie sich krystallisieren eben zur Bestimmtheit des Denkens und zunächst aus den mystischen Metamorphosen und den Wundern des Entstehens sich zur Festigkeit des vom Denken erfaßbaren Seins absetzen. Dieser Prozeß der

Abschäumung und Abklärung beginnt mit den Ioniern und vollendet sich in den Eleaten. Doch indem das Denken das Sein noch in bloßer Einheit festhält, folgt es viel mehr seiner eigenen Forderung als der des Seins. Denn der Einheit des denkenden Subjekts im Selbstbewußtsein steht die Vielheit der Objekte gegenüber im Weltbewußtsein. So lag noch ein tiefster Rest von Mystik in jener Einheit von Denken und Sein und das heißt ja von Seele und Welt. Die weitere Schärfung des Bewußtseins, das nun einmal in der Scheidung von Subjekt und Objekt lebt, und die reinere Absetzung und klärende Begründung der Objektität forderte daher die Wiederherstellung der Weltvielheit und damit die Rehabilitierung der dem Hellenen so heiligen Anschauung, die der Eleat nur geopfert hatte für das andere hellenische Ideal, für die Festigkeit. So erscheinen nun die jüngeren Naturphilosophen realistischer, empirischer als die älteren, treten näher an die Sinneswirklichkeit heran, gehen tiefer ein auf ihre materielle Struktur und begründen eigentlich erst die Naturwissenschaft, indem sie das eleatische Konstanzprinzip in der Analyse fruchtbar machen zur Entdeckung des Elements und Atoms. Die materielle Objektität, die Stoffe lagern sich nun ab und scheiden sich von den Kräften, die dagegen bei Anaxagoras mehr noch als bei Empedokles zurücktreten und bei der Atomistik geradezu verschwinden im Sieg der reinen plastischen Figurierung.

Empedokles.

Empedokles ist zwar jünger als Anaxagoras, aber nur wenig, meldet Theophrast [1]), und nur den Jahren nach,

1) Diels VS 21 A 7. Apollodor setzt wohl das Jahr der „Blüte" für Empedokles, der nach Alkidamas mit Zenon Schüler des Parmenides und Lehrer des Gorgias war, um ein Jahrzehnt zu spät auf 444/443 an bloß nach dem einzigen von einem Zeitgenossen über-

während „den Werken nach" Anaxagoras der Spätere ist — so belehrt uns Aristoteles [1]), und das Auftreten beider Denker und der innere Charakter ihrer Lehren bestätigen diese Angabe und drängen zur Voranstellung des Empedokles. Ja, es *scheint* sogar, als ob in ihm der frühere Denkertypus sich noch einmal ausleben wollte, als ob alle Geister des 6. Jahrhunderts sich über ihn als *Epigonen* ausgegossen hätten. Ein Wundertäter und Bußprediger, wie in einer dichten Wolke von Mystik wandelnd, in seinen Lehren mannigfach von der Orphik umspielt [2]), und als letzter Nachfolger Hesiods in der Theogonie bezeichnet. Dazu ein praktisch-technischer Berater und Helfer wie Thales, ein Naturmystiker gleich allen älteren Ioniern und ein legendenumsponnener Prophet gleich Pythagoras, in dessen Schülerkreis man ihn setzen wollte und dem er Verehrung zu bezeugen scheint [3]), dazu ein wandernder Dichter gleich Xenophanes und im Hochflug des kosmischen Epos Parmenides folgend [4]), dessen Schüler er auch genannt wird, dabei wie Heraklit voll heroischen Selbstbewußtseins und voll Königsstolz, aber auch die Königswürde ablehnend, die ihm, dem Sprossen eines politisch führenden Geschlechts, angetragen wurde. Aber was war ihm selbst ein Königsthron, diesem Uebermenschen, der als „Heiland" durch die Lande zieht, in Purpur gekleidet, mit Gold umgürtet, das langwallende Haar reich geschmückt, den delphischen Kranz

---

lieferten Lebensdatum, daß er Thurii bald nach seiner Gründung besucht habe. Vgl. zu dieser Datierung Zeller I [5] 751. Diels Berl. Sitzber. 1884 344 f., Burnet S. 183. Wellmann Pauly-Wissowa Art. Empedokles.

1) met. 984 a [11]. Aristoteles zeigt sich übrigens auch sonst über die Lebenszeit des Emp. unterrichtet, den er 60 Jahre alt werden läßt (D. L. VIII 52. 74).

2) Vgl. O. Kern, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 498—508.

3) Frg. 129. Vgl. Rohde, Psyche II [2] 417.

4) auch im einzelnen Parmenides nachahmend, s. Diels Parm. S. 87 ff. und weiteres dort im Register. Vgl. Kranz, Hermes 47 S. 18.

in den Händen und an den Füßen „hallendes Erz", gefolgt von Ministranten, mit Königsehren empfangen, ja von den Selinuntiern fußfällig als Gott angebetet und schließlich von seinem Freunde Pausanias mit Opfern verehrt, ein Naturbeschwörer, den Gorgias selber „zaubern" gesehen, der Seuchen vertrieb und Winden gebot und die schädlichen in Schläuchen fing, der auch durch Musik einen Wütenden vom Morde zurückhielt, Tote nach dreißig Tagen noch auferweckte und zuletzt als Feuerschein in den Himmel entrückt oder in den Aetna gesprungen sein soll, um als der Gott fortzuleben, für den er gehalten ward — ist nicht wahrlich in ihm wie in keinem andern Philosophen noch der ganze ekstatische Wundergeist, der ganze Schwärmersinn und volle Rausch der Mystik des 6. Jahrhunderts entladen, ja aufs höchste noch gesteigert? Und dieser Erzphantast soll der Begründer der Chemie sein, dieser Schwarmgeist soll das Jahrhundert der Aufklärung eröffnen?

Es ist bequem, den Legendenschwarm einfach wie lästige Fliegen wegzujagen, ohne zu fragen, warum er gerade dieser Gestalt gerade in diesen Formen sich anhängt. Zum mindesten spiegelt sich in der Legende der Nimbus, der aus dem Haupte des Trägers selber fließt. Und wenn hier selbst alles Einzelne Lug und Trug ist, den Stimmungsgeist dieser Legenden bekennt ja schon Empedokles selber vor seinen „Freunden": „Ich aber wandle vor euch als unsterblicher Gott dahin, nicht mehr als Sterblicher, wandere unter allen, wie sichs gebührt, geehrt, mit Binden und Blumen umkränzt, umschwärmt von Männern und Frauen, in die blühenden Städte — so bringt man Verehrung mir dar. Unzählige folgen mir, den Heilsweg erkundend." Hört man hier näher hin, so klingt in dieser Vergöttlichung vielmehr eine Selbstvergöttlichung, die über die naive ältere Mystik hinausreicht, und ein Ton von Bewußtheit und Selbstbespiegelung[1]), die sich auch

1) Daher ist es hier wenigstens viel weniger „die Seele" (wie

in der geschilderten Tracht und sonstigen Aufmachung des Empedokles fast bizarr bekundet und ihm den Vorwurf zuzieht, eine Entrückung vorgespielt zu haben, was doch, wenn nicht für ihn, für die erwachende Kritik der Zeit bezeichnend ist. Es ist nun wieder billig, all dieses Treiben nur als Eitelkeit, ja als Charlatanerie abzutun — was führt denn damals einen Gaukler unter die Denker?

Mehr besagt es, was bisher nur in Ansätzen geschehen ist, den Geist Siciliens zur Erklärung anzurufen, der da grelle Schaustellung, Prunk, Effekt und Uebertreibung liebt und noch heute aus den Tempeln von Girgenti spricht [1]), der Heimat des Empedokles; ja sein Auftreten ist [2]) erst aus dem Volksleben sicilischer Städte zu verstehen, aus der Bildungsstätte der Sophistik, ja Cagliostros, aus der schon halb afrikanischen, vulkanischen Landesnatur, die da heiß in Extremen flackert. Theatralisch wie der Tyrann Gelon von Syrakus [3]), mit Herrscherbewußtsein tritt er als Prophet vor den mißtrauischen Pöbel [4]), zwar gegen Parmenides' Stolz den Bescheidenen spielend und doch gleichsam vierspännig fahrend [5]) voll Ritterstolz, wie auch sein Großvater schon im Wagenrennen in Olympia gesiegt und seine Vaterstadt berühmt war durch ihre von Dichtern besungenen Rennsiege, ihre Kavallerie und ihre Prunkwagen [6]). Heller, hellenischer zwar als andere Städte Siciliens, leuchtet uns heute noch die Stadt „am goldgelben Akragas" [7]), aber auch weicher, üppiger, glänzender, stolzer

Misch, Gesch. d. Autobiogr. I 62 vermutet), als seine eigene Seele, die er hervorstellt. Auch der „Hang zum Autobiographischen" sollte angesichts mancher Fragmente von Xenophanes bis Demokrit nicht bestritten werden (ib. 66, 1).

1) Vgl. Th. Gomperz a. a. O. 185.
2) auch nach Gregorovius, Sicilien S. 192.
3) Vgl. Freeman, Gesch. Siciliens, deutsche Ausg. II 175.
4) Vgl. Frg. 5. 5) Vgl. Diels Parmenides S. 21 f.
6) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 650. 652. Freeman 233. 345. 349.
7) Frg. 112.

als in Hellas in Terrassen aufschwellend, in großen Massenlinien weiter Hochflächen sich ausladend gleich dem Faltenwurf und den festlichen Gesten eines Rhetors, und wie machtvolle Prediger schienen mir da die großen Tempel weithin sichtbar mit kunstvoller Regie auf die Tribüne des steilen Abhangs gestellt, im „tiefsten Ernst der Formen", mit dem „großen und feierlichen Stil der Landschaft" zusammenklingend [1]). Und wirklich war dieses hochpathetische, laut posierende Land, dem noch heute so große Reformer und Parlamentsführer Italiens entstammen, die Wiege der Rhetorik, und eben als ihren Erfinder nennt Aristoteles uns Empedokles [2]). Und man hat bereits in seiner Poesie wie sicilische Stilblüten [3]) auch Spuren der Rhetorik aufgedeckt [4]). Durch seinen Schüler Gorgias, dessen Schüler Polos aus der Vaterstadt des Empedokles stammt, strömt dann die Rhetorik erst breiter in Attika ein zugleich als Sophistik, die sich ja eben als virtuose Rhetorik ausspricht und für deren Epideiktik der äußere und innere Prunk des Empedokles Vorbild sein konnte. Ja, in ihm vollzieht die Mystik recht eigentlich den Uebergang zur Sophistik und damit in den Geist des neuen Jahrhunderts. Die Mystik tritt nun nach außen als bewußter Effekt; doch damit tritt sie aus ihrer subjektiven Innerlichkeit über ins Objektive und gelangt so zur Selbstüberwindung. Gewiß, sie wird schreiend; aber nur schreiend konnte das Individuum sich losreißen aus der Macht der Konvention; nur mit lautesten Tönen und Gesten konnte der Einzelne zuerst aus der brausenden Masse des Chors hervortreten.

1) Vgl. Gregorovius a. a. O. S. 181 f.

2) D. L. VIII 57.

3) Diels betont, daß Emp. „die in Sicilien volkstümlichen Verzierungen und Verschnörkelungen bewußt in seinen Stil aufgenommen" (Berliner Sitzber. 1884 S. 367).

4) Diels Berliner Sitzber. 1884 S. 362 f., 1898 S. 399, 2. Parmenides S. 25.

So liegt in jener eitlen Schaustellung des Empedokles eine Befreiung der Persönlichkeit, ein individuelles Hervorbrechen, wie es die Zeit forderte, und er, der allein steht, ohne Meister und ohne Schule [1]), fühlt sich als Original, recht eigentlich als Genie, ein Wort, in dem man ja noch vor hundert Jahren den „Genius" heraushörte. Von der frommen Mystik, die nur des Gottes voll ist, zu der Freigeistigkeit, die im Menschen das Maß der Dinge sieht, führt eben der Weg durch die Selbstvergöttlichung des Menschen. Mag er darum auch ein Gaukler sein voll Pose und Selbstbespiegelung, der eitle Blender, umstrahlt von Siciliens greller Sonne, war damals zum Herold der Zeit berufen. Doch Empedokles war mehr als ein Blender. Er spielte den Gott nur, den er fühlte in seiner Brust, und glich so dem dionysischen Priester, der zum Darsteller seines Gottes ward. Ja, die Zeit rief nach dem Schauspieler, weil sie den Helden vor Augen haben wollte, und das Drama steigt auf aus der Leidenschaft inneren Kampfes. In Empedokles' Spiel war Ernst; herb war sein Stil [2]) wie der seiner Zeitgenossen Pindar und Aischylos, düster seine Miene [3]), tragisch seine Pose [4]) und tragisch auch seine Seele. Nicht umsonst zählt man ihn zu den berühmten Melancholikern [5]), und nicht umsonst haben sich gerade tragisch gestimmte lyrische Geister in ihm wiedergefunden, haben Hölderlin und Nietzsche einen Empedokles gedichtet, und wenn Nietzsche später als das „Auffallendste" an ihm seinen „außerordentlichen Pessimismus" hervorhebt, der aber nicht quietivisch, sondern höchst aktiv wirke [6]), so erscheint hier wohl am verwandtesten Mainländer nicht nur im Pessimismus allgemein, auch im tragischen Poetengeist,

1) Diels Berliner Sitzber. 1884 S. 343.
2) Dionys. de comp. verb. 22.
3) D. L. VIII 73. 4) ib. 70.
5) Arist. Probl. 953 a ^{26}.
6) Nietzsche WW XIX 194.

im sozialen Erlösungsdrang und in der Lehre vom sterbenden Gott. Tragisch endlich mutet in der Ueberlieferung auch sein Leben an, das himmelansteigend und jäh abstürzend sein Symbol findet in der Fabel vom Aetnasprung. Da soll er zu königlichen, ja göttlichen Ehren erhoben worden sein, aber auch aus dem Pythagoreerbund ausgestoßen, von Feinden verleumdet, aus der Heimat verbannt, und in der Fremde einen unnatürlichen Tod erlitten haben, über den die nachdichtende Phantasie noch buntere Fabeln auftischte als über sein Leben. Und mag sich in alledem die Geschichte des Empedokles noch so trübe spiegeln, ein Spiegel bleibt es doch für die Grundstimmung, die den Nachlebenden aus seinem Wesen aufstieg. Ob er nun selber die Tragödie gedichtet, die man ihm zuschrieb, er gehört als Vollgestalt in jenes tragische Zeitalter, das aus seinem innersten Leben die hohe Tragödie schuf, in deren Ursprung aus der Lyrik sich Nietzsche so tief versenkte bis zur Einseitigkeit, bis zur Ablehnung der dramatischen Entwicklung.

Denn es braucht einen Riß der Seele, um aus der lyrischen Einheit sie zu spalten zu dramatisch fruchtbarer Gestaltung. Und Empedokles offenbart eine innere Spaltung bis zum grotesken Widerspruch der Richtungen, der ihn als Eklektiker verkennen ließ. Nicht nur seine Lehre mischt wie keine andere italischen mit ionischem Geist, sein ganzes Auftreten zeigt einen rätselhaften Zwitter von Altem und Neuem, von Mystik und Aufklärung, von frommer Gefühlsschwärmerei und Verstandeskritik. Ein „Physiologe" als Dichter [1]), ein Chemiker als Bußprediger, ein Mediziner als Theologe, ein Aristokrat als Volksführer, ja ein Perikles in der Zauberwolke eines Epimenides [2]), ein übereitler, überstolzer Autoritätsgeist, der Freiheit und Gleichheit fordert und durchsetzt und sein Vermögen hingibt für Aus-

1) Vgl. Arist. Poët. 1447 b [18].
2) Vgl. Diels Berl. Sitzber. 1884 S. 361, Freeman a. a. O. 300.

stattung armer Bürgerstöchter [1]), ein Sprachkünstler von wahrhaft homerischer Kraft der Bilder und Vergleiche [2]), der die Analyse der Stoffe begründet, ein „fast monotheistischer" Gottesbekenner und ein „atheistischer" Forscher [3]), ein physikalischer Dynamiker und ein biologischer Mechanistiker, der Darwin präludiert, kurz ein Erzidealist und ein Erzmaterialist [4]), ein Dämonologe und ein empirischer Polyhistor [5]), ein Poet voll gläubiger Visionen und schwärmerischer Phantasmen [6]) und ein Begründer moderner Naturwissenschaft oder, wie Renan ihn nennt, ein Newton doublé d'un Cagliostro. Aber die Zweiseelennatur des Empedokles spicht ja schon aus seinen beiden großen Werken [7]): hier sind es Lehren „über die Natur", die ein Schüler „allein", abseits von den Menschen empfängt und in seiner Brust bergen soll [8]), dort im „Bußgesang", den er vor den Ohren von ganz Hellas in Olympia vortragen ließ, spricht er zu der Schar der Freunde als der Prophet, dem Unzählige folgen [9]).

Soll man nun den Widerspruch gewaltsam lösen, indem man den Schwärmer nur als Anhängsel, ja nur als Maske des Forschers hinnimmt oder vielmehr abtut? Psycho-

1) D. L. VIII 63. 65. 72. Ein Widerspruch, auf den schon Timaios ib. 66 aufmerksam macht.

2) D. L. 57.

3) Diels Sitzber. 1898 S. 403. 406.

4) wie ihn auch Nietzsche WW X 101 charakterisiert, der noch anderswo seine agonal-erotische „Doppelnatur" und sein „Schweben" zwischen Arzt und Zauberer, Gott und Mensch, Staatsmann und Priester, Pythagoras und Demokrit usw. hervorhebt.

5) Diels a. a. O. 405. 414.

6) Plut. de gen. Socr. p. 580 C.

7) Seine Physik und seine Theologie werden bis zum Widerspruch auseinandergehalten bei Rohde, Psyche II [2] 182 ff., Diels Sitzber. 1898. 404 ff., Wellmann Pauly-Wissowa (Empedokles), Ed. Meyer a. a. O. 663, der aber eine psychologische Einheit anerkennt.

8) Frg. 2 f. 110 f.

9) Frg. 112.

logisch feiner ist da der Ausweg, die beiden so verschiedenen Geistesrichtungen und die beiden Werke, in denen sie sich ausprägen, verschiedenen Lebensepochen des Denkers zuzuweisen. Aber wer geht voran: der Prophet oder der Naturforscher? Die Werke schweigen darüber. Bidez [1]) läßt die mystische Epoche der kritischen vorausgehn, und Parallelen aus der Renaissance wie Agrippa von Nettesheim und Kepler könnten zu seinen Gunsten sprechen. Diels [2]) andererseits läßt den Gelehrten später als Mystiker ausschweifen, und er könnte sich im 19. Jahrhundert etwa auf die Entwicklung Schellings oder Comtes oder Fechners berufen. Aber bezeugt nicht Fechner auch gerade ein mögliches Nebeneinander von exakter Forschung und spekulativer Phantasie? Und erklärt sich nicht viel von der Verschiedenheit der Werke daraus, daß sich eben das eine ebenso deutlich als esoterisch bekennt wie das andere als exoterisch? Und ist denn diese Verschiedenheit, die wir Heutigen z. T. erst selber durch unsere Verteilung der Fragmente gebildet oder verstärkt haben, wirklich so groß, daß sich danach die anscheinend widersprechenden Seiten dieses Geistes oder dieser Lehre auseinanderlegen? Aber auch im Werk „über die Natur" spricht ja Empedokles als gar ruhmrediger Prophet und Wundertäter [3]), der Wind und Wetter zu beherrschen und Tote zu erwecken vermag [4]), und auch als Dichter, der frömmer als Parmenides göttliche Offenbarung bieten will [5]), und auch im Bußlied will er Wahrheit künden [6]), auch hier läßt er die vier Elemente spielen [7]) und rühmt sich nicht nur als Wahrsager, sondern auch als Arzt begehrt zu sein [8]).

---

1) la biographie d'Empédocle 1894.

2) Berl. Sitzber. 1898.

3) Auch Diels muß hier „Ansätze landstreicherischer *ἀλαζονεία*" zugeben, ib. S. 413.

4) Frg. 111. 5) Frg. 4. 6) Frg. 114.

7) Frg. 115. 8) Frg. 112.

Schon im Arzt aber steckt ja nicht nur der Naturforscher, sondern auch der Praktiker, der Lebensreformator, der er sicherlich von früh auf sein wollte, er, der gewiß nicht aus stillen Schulzimmern kam, der als heißeste Seele aus heißestem Süden im Lärm der Piazza aufwuchs aus starkem Demagogengeschlecht, der sicherlich früh schon den für seinen Großvater so auffallend bezeugten pythagoreisch-asketischen Reformgeist einsog [1]), der seinem Vater folgte in der Heldenrolle des Volksbefreiers, dessen Rede den Markt erfüllte [2]) und den man als Volksbeglücker auf den Thron erheben wollte — lange bevor der Verbannte im Sühnelied den Freunden von Akragas zum Troste und wohl den Feinden zum Neide zurief, daß er als Prophet von Hellas sich einer größeren Gefolgschaft und höheren Triumphes freuen dürfe denn als Tribun auf der heimischen Agora. Unbestreitbar ist ein glühender Reformtrieb der Atem seines Lebens, und praktisch ist die Wurzel auch seiner Lehre, die aus Interessen der Naturbeherrschung [3]) und der Medizin aufsteigt, praktisch wie der auch so stark sozialpolitisch und hygienisch gerichtete Pythagoreismus und praktisch wie der italische Geist überhaupt, dem Empedokles entstammt und in dem sein Vorbild fortwirkt. Der Sicilier Gorgias setzt nicht nur in der Rhetorik seine Linie fort [4]), und wie als Dichter Empedokles dem Eleaten Parmenides folgt, so folgt ihm als solcher wieder Lukrez, der wie kein Hellene ihn bewundert. Und wie Empedokles als Mediziner den Einfluß des großen pythagorisierenden Arztes Alkmaion spüren läßt [5]), so werden als seine Freunde zwei berühmte heimische Aerzte genannt, Akron und

1) Athen. I 5 E. Läßt doch die Legende Pythagoras gerade als Feldherr von Akragas, Schlacht und Leben verlieren, weil er nicht über ein Bohnenfeld gehen wollte (D. L. VIII 40. 45).

2) D. L. VIII 67. 3) Frg. 111.

4) Vgl. Diels, Gorg. und Emp., Berl. Sitzber. 1884.

5) Vgl. Diels a. a. O. S. 353 f.

Pausanias, der verehrende Schüler, dem sein Hauptwerk gewidmet ist und den Galen mit Empedokles als Führer der lange fortwirkenden italischen Aerzteschule nennt [1]). In Akragas zumal blühte der Kult des Asklepios wie überhaupt die Hygiene in diesem Lande, das so überreiche Ernährung und Heilkraft bot, in dem schon Daidalos die Erddämpfe Kranken zugänglich gemacht und schon Herakles warme Bäder genommen haben soll. Kein Zweifel, als Meister der Heilkunst vor allem gibt sich und gilt unser sicilischer Philosoph.

Aber nun trete man heraus aus den Schranken unserer Kammern und Fächer in die weite helle Arena, in der ein Universalgeist antiker Renaissance alle Kräfte seiner Zeit und seines Landes leidenschaftlich in sich einsaugt und leidenschaftlicher wieder auslöst zu höherer Entfaltung; denn er will das Heil bringen auf allen Gebieten des Lebens. Und er fühlt sich aufsteigen zur höchsten Höhe des Menschentums, bevor es in die Göttlichkeit eingeht, und da sind Seher, Sänger, Arzt und Gebieter [2]) die vier Lebensideale, die er gerade alle in sich vereinigt. Wie vier materielle Stoffe sich ihm scheiden und mischen, so hier vier ideale Kräfte des Menschen, und ob er neben der theologischen und der naturphilosophischen noch die politische und die medizinische Schrift verfaßt hat, die man ihm zuwies, sein Interessenkreis umfaßt jedenfalls alle vier Fakultäten. Aber nun dürfen wir ihn nicht aus unsern Berufsdifferenzen als eine mechanische Geistesmischung, als eine eklektische Seele konstruieren, sondern müssen hinabtauchen in die ursprüng-

1) Diels VS 21 A 3. Wenn die koische Schule gegen diese italische Medizin protestiert als gegen eine Schule von Quacksalbern und marktschreierischen Zauberern, die sich fromm aufspielen (vgl. Wellmanns Fragmentsammlung der griechischen Aerzte S. 29 Anm.), so spürt man in dieser gebrandmarkten Schule den Geist des Empedokles walten.

2) Frg. 146.

liche Lebenseinheit, in den gemeinsamen Grundquell dieser Interessen. Rätselhaft nur für uns differenzierte Spätlinge mischt sich in den Erzählungen von Empedokles' Wirksamkeit Zaubergeist mit wissenschaftlicher Technik, wie er von den Selinuntiern vergöttlicht wird — zum Dank für die Kanalisation, durch die er ihnen die Seuchengefahr bannt. Und wenn selbst die berichtete Einfangung schädlicher Winde von Plutarch praktischer gedeutet wird, wenn sogar der legendäre Sprung in den Aetna nicht um der Vergöttlichung willen, sondern aus naturwissenschaftlichem Uebereifer geschehen sein soll, wenn endlich der erzählte Fall von Totenerweckung, obgleich sie auch allgemeiner verheißen wird [1]), sich im Gegensatz zur Phantastik des 6. Jahrhunderts aus symptomatischer Erkenntnis eines Scheintodes erklären läßt [2]), so bekundet sich doch in diesen so entgegengesetzt deutungsfähigen Geschichten ein Schweben und Schillern zwischen Mystik und Wissenschaft, das sicher schon in der Seele des Empedokles vorhanden war und bei den großen Anfängern neuerer Naturwissenschaft in der Renaissance wiederkehrt [3]), bei einem Kepler, bei dem ob seiner Geheimweisheit so stolzen Arzte Hieronymus Cardanus, bei Empedokles' großem Nachfolger und zugleich Antipoden in der Begründung der Chemie Paracelsus, der wie jener zugleich als wundersamer Meister der Heilkunst durch die Lande zieht und ebenso als „Magier" mit ebenso übermenschlichem Bewußtsein seiner Originalität und seiner göttlichen Sendung zugleich als Herrengeist und als Volksfreund sich als „Monarcha" fühlt über allen Zeitgenossen, in seiner Medizin zugleich das dämonenvolle Weltall faßt und vom Arzte auch vier Fakultäten fordert: Philosophie, Astronomie, Alchemie und Tugend, übrigens auch

1) Frg. 111.

2) Diels, Berl. Sitzber. 1898 S. 410.

3) Vgl. meine Schrift über den Urspr. d. Naturphilos. aus dem Geiste d. Mystik S. 51 f. 143. 147.

eines unnatürlichen Todes gestorben sein soll nach einem kaum minder von wilden Fabeln umwucherten Lebensgang, und als Wundertäter so berühmt, daß noch drei Jahrhunderte später Wolfg. Menzel das Volk in der Cholerazeit an seinem Grabmal beten sah.

Und nun denke man sich das alles in noch minder traditionsbelastete, noch instinktiver lebende Zeiten, in das Land glühender Leidenschaft und hyperbolischer Phantasie, die auf diesem üppigen Boden am üppigsten gedeiht, die Siciliens Geschichte gegen die von Hellas, etwa das Schlachtbild von Himera gegen das gleichzeitige von Salamis so viel sagenhafter gestaltet und gerade die Geschichte von Agrigent mit übertreibenden Beschreibungen, Legenden, Anekdoten überschüttet [1]). Und man versetze sich in dieses Land voll Heiligenkult, wo damals Stadtgründer und Tyrannen zu Heroen erhoben wurden, wo Pindars Hymnen Menschen vergöttlichten wie Epicharms Travestien Götter vermenschlichten, wo es nach seinem wie nach Aristoxenos' Zeugnis von Wahrsagern wimmelt, wo trunkene Agrigentiner (bei Athenäus) die einschreitenden Behörden als Seegötter ansprechen. Die ganze Phantasie dieses fabelschwangeren Landes umspinnt nun Empedokles, bis alte Mythen in ihm lebendig werden, der wie einst Herakles als „Retter" die sicilischen Lande durchzieht, Herakles,dessen sicilische Taten jüngst erst Stesichoros, Ibykos und Aischylos besungen, Herakles, der sich auf Sicilien zuerst göttliche Ehrung gefallen ließ, und dort so reiche, auch gerade für Akragas bezeugte und durch Identifikation mit dem Stammesgott der Elymer, Phöniker und Karthager sicherlich noch gesteigerte Kulte genoß, so daß er „fast Nationalheros Siciliens" heißen kann [2]), und eine Sage läßt ihn auch wie einen Vorspuk des Empedokles auf dem Aetna den Feuertod suchen. Aber auch der andere große Wanderer der griechi-

1) Vgl. Freeman a. a. O. S. 55. 179. 339 f.
2) Holm, Geschichte Siciliens I S. 179.

schen Dichtung, Odysseus hat ja auf und bei dem wunder- und sagenreichen Sicilien seine wildesten Abenteuer bestanden: auf der Fahrt zwischen Skylla und Charybdis und mit dem götter- und menschenfreundlichen Aiolos, der wie Empedokles den Wetterpropheten spielt und die Winde in Schläuchen fesselt, und mit den menschenfresserischen Lästrygonen, Kyklopen — welche Wunder und Schauer gewalttätiger grausamer Kräfte spuken auf dieser Insel! Und schauert nicht dort auch die urtragische Sage vom Raub der Persephone, der Zeus gerade Akragas und später ganz Sicilien als Morgengabe zugewiesen habe, das Land, das „so oft und so vielfach die Macht der Unterwelt erfahren hat“ [1]). Und unter dem Aetna wühlen der dort begrabene Gigant Enkelados und das götterfeindliche Untier Typhon. Und der junge Empedokles hat den von Pindar beschriebenen, vielleicht auch noch einen andern [2]) der drei von Thukydides erwähnten großen Ausbrüche jenes Berges erlebt, unter dessen Aschenkegel die Ruine torre del filosofo von der Volksphantasie als Observatorium des Empedokles angesprochen ward und in dessen Flammentiefen er begraben sein soll, das größte Geisteswunder Siciliens, wie Lukrez ihn preist, im größten Naturwunder Siciliens, er selber hochstrebend, flammenspeiend als Prophet und Volksredner und zugleich nicht umsonst die Stummheit der Fische und den Gegensatz von Schweigen und Reden hervorhebend [3]), in seiner Tiefe Wunder und Geheimnisse bergend wie in Höhlen [4]), gleich dieser Insel mit ihren zahllosen Höhlen voller Knochen von Elephanten und Tieren der Vorzeit, und mit ihren zahllosen Kratern und Untiefen, denen heiße Quellen und Dämpfe entsteigen oder schlammige

1) Holm ib. I 44.
2) Vgl. Holm ib. 18.
3) Frg. 74. 117. 123.
4) Frg. 3. 110 f. 114. Vgl. Diels Berl. Sitzber. 1898 S. 407.

Massen wie von dem wundersamen Maccaluba gerade bei Akragas [1]).

Und der Mensch fühlt und steigert allerorten diese Natur. Schon aus mythischen Zeiten schließen sich Bäder und Kulte an diese Zauberquellen; bei den Paliken, den Dämonen der Schwefelkrater, schwören die Sikeler, und ihr Befreier Duketios gründet damals an dieser heiligsten Stätte seines Volkes neue Hauptstadt. Und all die Höhlen, Gruben und Grotten werden künstlich erweitert und zahllos vermehrt durch Schwefelhütten, Gräberbauten, und all die Nekropolen, Katakomben, Minengänge, Latomien, Kellereien, Wasserleitungen, oft ganze Felsenberge durchlöchernd, bisweilen in mythische Zeiten hinabreichend [2]), sind meist von klagenden Gefangenen ausgehöhlt — so barg das sonnige Sicilien und am berühmtesten das leuchtende Akragas eine dunkle unterirdische Welt voll mancher geheimer Schauer. Und es war, als ob auch in den Menschen dort sich Abgründe auftun, wie Simonides dort das Leben einer Charybdis vergleicht, der auch Tugend und Reichtum anheimfallen. Im Lande Cagliostros, der Carbonari und Camorristen lauert das Geheimnis, und Verschwörer und Betrüger, Spione und Schmeichler, die ihre Gedanken verbergen, gediehen namentlich in der Tyrannis, die selber meist erst durch Hinterlist, Verrat und Treubruch sich durchsetzte und erst in Sicilien die ganze Macht ihrer Schrecken und ihres Glanzes offenbarte. Ja, diese Insel der Lava und des Schwefels [3]) fiebert von Leidenschaft und wild ausbrechender Grausamkeit, trug die Tyrannis, die dort schon im einheimischen Stadtfürstentum wurzelt, so viel länger und schwerer als Hellas sonst und blieb fast bis zur

1) Empedokles gedenkt mehrfach der Höhlen und Krater, Frg. 52. 94. 120.

2) Holm a. a. O. 55 f.

3) von dessen Weltausbeute mehr als ¾ aus Sicilien stammt und großenteils gerade bei Girgenti gegraben und verladen wird.

Gegenwart das Eldorado der Unterdrücker und Massenräuber in Verres' Stil wie der Empörer und Verschwörer, und brütete eine schwüle Stimmung aus, die sich in vielerlei Aufruhr, in Sklavenaufständen wie zur Römerzeit und im großen Massenmord der sicilischen Vesper Luft machte. Es ist ein wahrhaft labyrinthischer Geist, der in Sicilien seit Jahrtausenden umgeht und mit dem Vorspuk all seiner Schreckbilder bis in die Sagenzeit zurückreicht, als Daidalos der Erbauer des Labyrinths dort endete und König Minos ganz wie später dort Kaiser Konstans II. im Bade ermordet ward; selbst Kronos, sonst der göttliche Friedensfürst des goldenen Zeitalters ward auf Sicilien zum gewalttätigen Burgherrn. Halb sagenhaft auch und doch erst um drei Menschenalter zurückliegend schauert einem Empedokles so bedeutsam aus der Frühzeit seiner Vaterstadt das blutrünstige Bild des Phalaris entgegen, für Cicero des grausamsten aller Tyrannen, dessen Name dauernd das populärste, schwärzeste Urbild des Folterers abgab, der Säuglinge verschlang und seine Opfer in jenem ehernen Stier geröstet haben soll, dessen schon Pindar schaudernd gedenkt [1]). Und zu Empedokles spricht ja nicht, was vor unserer historischen Kritik standhält, sondern was ihm an Tradition die Phantasie der Jugend füllte. Doch der Knabe und Jüngling hat ja selber noch die heimische Tyrannis erlebt in ihrer glänzendsten Kraftentfaltung unter Theron wie in ihrer brutalen Entartung unter seinem verhaßten und vertriebenen Sohne Thrasydaios.

Ja, Empedokles selber ist in einer Sphäre der Gewalt aufgewachsen, in einem bei ihm selber spürbaren barocken Pathos von Imposanz und Reverenz, als mancher agrigentische Bürger 500 Sklaven besaß, als Tausende karthagischer Gefangener, die nach der Schlacht bei Himera zumeist nach Akragas geraten, dort Frohndienste taten an jenen Riesenbauten, von denen der Zeustempel der

1) Vgl. Freeman S. 45—69. 407 ff.

größte von ganz Hellas ward. Und wenn Empedokles da im Giebel die kämpfenden Giganten sah und Giganten als riesige Gebälkträger und Giganten auch auf den Pfeilern des selinuntischen Tempels, wo Herakles die Kerkopen gefesselt hielt und Perseus grausam der grausen Medusa das Haupt abschnitt, wenn da auch sonst vor dem sicilischen Denker sich kyklopische Mauern auftürmten, so sprach ihm dies alles dieselbe Sprache der Gewalt wie Mythus und Geschichte seiner Heimat. Aus der vulkanischen Insel des Herakles, der Giganten und Tyrannen muß man den Dynamiker Empedokles verstehen, und wenn er als erster und fast auch als letzter der griechischen Denker im Widerspruch zur hellenischen Geistesart [1]) reine Kräfte zur Welterklärung heranzieht, so muß man bedenken, daß Sicilien und zumal Akragas im Kolossaldrang seiner Bauten, im Massentum seiner Großstädte, im Machtdurst seiner folternden Tyrannen, im bizarren Wunderwesen seiner Fabeln, in der übervollen Entladung seiner Schätze, seines schwelgerischen Luxus, kurz in der Maßlosigkeit seines ganzen Treibens an die Dynamik des Orients gemahnte [2]), dessen Einfluß sicherlich dort noch durch phönizische und karthagische Kulte wirkte und die Heroen Minos und Herakles zur Gottgewalt eines Melkart oder Baal aufschwellen ließ und zum Molochdienst, dessen Spur uns aus dem Stier des Phalaris angrinst. Und wer kann die dunkle Macht dieser Einflüsse ausmessen, wenn es zwischen Karthagern und Sikelioten sogar connubium gab? [3]).

Und doch umlauerten sich dort die Rassen wie die Staaten und Parteien mit düsterem Haß; nicht nur phönizische und karthagische Kolonien konkurrierten dort mit den griechischen, auch einheimische Stämme, von den

1) Vgl. S. 84 ff. 133 f.

2) Vgl. auch Ed. Meyer a. a. O. 653. 663, Freeman a. a. O. 65. 67.

3) Vgl. Freeman S. 159.

Griechen zurückgedrängt wie (nach Freemans Vergleich) die Iren von den Engländern. Und Empedokles erlebt den großen Kampf der Griechen und zumal seiner Agrigentiner gegen die Karthager wie gegen die als brutale Tölpel berüchtigten und nun unter Duketios machtvoll sich erhebenden Sikeler; aber er erlebt auch Kämpfe seiner Vaterstadt gegen Syrakus, und in keiner Schlacht von Griechen gegen Griechen soll so viel Blut geflossen sein als bei der Niederlage des Agrigentiner Tyrannen Thrasydaios. Aber Empedokles erlebt endlich auch in der Stadt selber wirkend und leidend die harten Parteikämpfe von Adel, Neubürgern, Untertanen und jenen Söldnerheeren, auf deren Kraft die sicilische Tyrannis im Unterschied zu der des Mutterlandes ihr blutiges Regiment stützen muß [1]). Ja, die Kraft des Hasses, die er im Weltregiment zu so bedeutsamer Wirksamkeit berief, hatte er im Leben reichlich am Werk gesehen, hatte er als Verbannter selber so hart erfahren, daß noch „die Nachkommen seiner Feinde" ihm die Rückkehr versperrten. All dieser Kraft des Hasses aber, die da wie aus glühenden Kratern südlicher Leidenschaft ausströmte, setzte er die Liebe entgegen, all dieser düsteren Gewalt die Freiheit, und er selber bannte die Schatten der Tyrannis in seiner Vaterstadt und setzte die Demokratie durch.

Doch es handelt sich nicht um ein äußerliches Einzelgeschehen, sondern um ein innerliches Erlebnis von allgemeiner Bedeutung, um eine Stimmungswandlung des Zeitgeists. Wenn Empedokles das Gegenbild jenes goldenen Zeitalters malt, da „nicht Ares, nicht der Kriegslärm göttlich galt, nicht Zeus König hieß, noch Kronos noch Poseidon, sondern Kypris Königin war" [2]), so erhält diese Vision erst Farben aus den lebendigen Kulten um ihn her, aus den Volksidealen, zwischen denen er aufwuchs. Neben dem „kriegsmächtigen Ares", als dessen Heiligtum

1) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 628. 632. 640.

2) Frg. 128.

Pindar Syrakus preist „die gewaltige Ernährerin eisengepanzerter Männer und Rosse", und der in Sicilien im fremdartigen Kult des düsteren Hadranos in Verbindung mit den Gewalten des Aetna noch eine besondere Gestalt annahm [1]), galt dort Zeus, der gerade in Akragas als Burgherr verehrte und auf den Münzen und im mächtigsten Tempel als Stadtkönig bezeugte, zugleich als Kampfgott, wie es eine sicilische Inschrift bestätigt [2]): Durch Zeus siegen wir und durch Phobos, Herakles, Apollon, Poseidon und andere Götter, vor allem aber durch Zeus. Und daneben stand Poseidon da als der Vater der Gewalttäter auf Sicilien, das er selber erst mit dem Dreizack vom Festland losbrach, als der Vater des wilden Eryx, der rohen Kyklopen, der bösen Lästrygonen, und endlich galt der noch im selben Empedoklesfragment aufgerufene Kronos, wie gesagt, nur auf Sicilien (wo auch die Sichel, die er zur Untat gegen den Vater brauchte, verborgen sein und das herabträufelnde Blut die Erde befruchtet haben soll) als der schlimme Gewaltherrscher, wohl bestärkt durch den phönizischen Typus des Baal-Moloch. Und demgegenüber nun die von Empedokles so hochgepriesene Macht der Aphrodite, die wieder auf Sicilien nicht nur bei den Griechen in Mythen und Kulten besonders reiche Pflege fand [3]), sondern auch bei den einheimischen Stämmen hochverehrt war und zumal bei den fremden Elymern ihren weltberühmten Tempel auf dem Eryx hatte [4]). Starrt uns nun nicht wie in Empedokles' Haß- und Kampfgott das finstere Bild des dort verehrten phönizischen Baal-Moloch so in seiner gepriesenen Königin Kypris die auch auf Sicilien mit ihr einsgesetzte phönizische Astarte entgegen? Kein Zweifel, die orientalischen Kulte Siciliens, die dort in die griechischen einflossen, haben einem Empe-

1) Vgl. Holm a. a. O. 94 f. 179.
2) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 653.
3) auch für Akragas bezeugt, vgl. Holm S. 179.
4) Vgl. Holm S. 45. 55. 62. 88 ff. 93 f.

dokles die düstere Glut, die Dynamik seines Weltbildes vertieft. Aber schon die Gegenüberstellung jener beiden Typen als Moloch und Astarte ist selber kaum orientalisch und eher der griechischen Antithetik und Agonistik entsprechend.

Einzeln sind sie ja bereits in den beiden Sphären griechischer Philosophie angelegt und zuletzt zu einem Gegensatz aufgetrieben, der eben in Empedokles zusammenschlägt. Denn der italische Geist bringt auch dem Sicilier jenen überhellenischen Sozialsinn nahe, der im Pythagoreerbund die Gemeinschaft der Freunde bis zum Vollklang der Weltharmonie und in Parmenides bereits ausdrücklich die Weltmacht der Aphrodite und die Erstgeburt des Eros verkündet. Und gleichzeitig ruft Heraklit im „Allkönig Krieg“ [1]) das Fazit Ioniens aus, das in dem kampfreichen Sicilien kaum minder verstanden wurde. Ja, nirgends konnte Empedokles die Kräfte der Liebe und des Streits, die er zu Weltkräften erhebt, so tätig sehen, nirgends konnte die Phantasie so ausschweifen in Schauern vor wilder Gewalt und zugleich in Träumen friedlichen Glücks als in dem Lande, wo neben dem lodernden Vulkan die Idylle grünte, wo sich schon die Natur wie nirgends in Europa so liebevoll, so segensreich spendend und heilend und zugleich so grausam zerstörend zeigte und wo zu allen Zeiten leicht despotische Willkür wütete und daneben die bukolische Poesie zart aufwuchs und heimisch blieb. Weich ist selbst das Gestein dieses Landes, weich sind die berühmten Betten, Kleider und Polster, die Akragas rüstete, schwelgerisch weich aus der Fülle seiner Reichtümer lebend, aber noch mehr leben lassend, wie dort ein Antisthenes alle Bürger die Hochzeit seiner Tochter mitfeiern läßt oder ein Gellias durch seine Sklaven an den Stadttoren alle Fremden zu sich einladet und einmal ein ganzes Kavallerieregiment bewirtet und beschenkt. Dieser auffallende Zug ererbter

1) Frg. 53.

„Menschenfreundlichkeit", den Diodor in seiner Schilderung an den Agrigentinern hervorhebt und der sie ihre Reichtümer mehr in Freigebigkeit als in Ausschweifungen genießen ließ, ja sie im 5. Jahrhundert „dem Idealstaat näher brachte, wo der Reiche dem Armen half und der Kleine den Großen liebte" [1]), lehrt doch, wie sehr Empedokles mit seiner Allerweltsliebe und seinem Gleichheitssinn, mit seiner Prophetie des goldenen Zeitalters in seiner Vaterstadt wurzelte. Das Land der Seligkeit hatte schon Pindar dort jenem Tyrannen Theron nach dreimaliger Wiedergeburt verheißen, der auch alle Menschen an Huld und Freigebigkeit oder wenigstens (nach Diodor) alle Sicilier an humanem Sinn gegen die Menge übertroffen habe und von Feinden verleumdet das Gericht der Unterwelt fürchtete. Auch hier spürt man, wie die soziale und mystische Idealität des Reformpropheten Empedokles aus der Heimat genährt war. Dem milden Herrscher stellt auch schon Pindar als schwarze Folie Phalaris von Akragas gegenüber, von dem aber nicht erst spätere Rettungsversuche, sondern schon ältere sentimentale Novellistik ganz wie bei dem berühmtesten aller sicilischen Tyrannen, dem älteren Dionys einen Zug von verzeihender Milde aus Rührung über Freundesliebe zu erzählen weiß. Und auch sonst blieb die treue Genossenschaft der Paliken, der Kerkopen, des Herakles und Iolaos, des Kastor und Pollux (nach denen ein Tempel in Akragas benannt war) dort wohl vorbildlich.

Ja, Liebe und Haß wohnen da eng beieinander, und die Widersprüche der Charakterschilderungen und Anekdotenzüge spiegeln nur die Widersprüche in den Seelen der Sikelioten und am tiefsten in ihrem Wortführer Empedokles. Neben der Wildheit die Zartheit, neben dem Räuber der Hirt, neben der schreckenden Meduse die neckenden Kerkopen, neben dem heiligen Ernst der Stesichoros-

1) Freeman S. 340 f. 344.

chöre die derben Mimen des Sophron, neben der Tragik, die Aischylos nährte, die dort, wenn nicht erfundene, doch früh gepflegte Komödie, das Lachen Epicharms und überhaupt eine lebhafte Neigung für Scherz und Schwank, Spott und Witz [1]), die mehr und mehr die Dissonanzen des Lebens aufstachelt, leicht ins Groteske und Bizarre, in Disputierlust und rhetorisch aufgetriebene Prozeßsucht ausartet und so aus heiterer, freundlicher Stimmung in feindliche umschlägt. Doch dieser jähe Wechsel der Stimmung entsprach wie der vulkanischen Natur des Landes auch seiner Geschichte, die gleich den Launen eines Tyrannen sich in beständigen Umwälzungen gefiel, den tiefsten Boden des Lebens aufwühlte, indem sie beständig Herrschaften und Verfassungen begründete und umstürzte, Städte besiedelte und entvölkerte und, wie Thukydides lehrt [2]), durch eine allgemeine Unsicherheit der Verhältnisse sich vom Mutterland unterschied [3]).

Aber die Gewalt des Umschlags, die das sicilische Leben beherrschte, tobte doch nicht chaotisch, sondern nahm damals eben die Hauptrichtung, deren lautester Verkünder und Vorkämpfer Empedokles war; denn sie ging vom Krieg zum Frieden, von der Herrschaft zur Freiheit und schon darin in der hellenischen Linie. Wie das Mutterland damals den Orient zurückwarf im Freiheitskampf gegen Persien, dessen Ansturm Empedokles selbst behandelt haben soll, so gleichzeitig Sicilien und nicht zum wenigsten Akragas im Freiheitskampf gegen Karthago, und bald darauf hat der syrakusische Seesieg über die Etrusker laut Pindar „Hellas von schwerer Knechtschaft erlöst", und wenige Jahre später konnten die sicilischen Städte aufatmend Zeus dem Befreier danken, daß der Druck der Tyrannen von ihnen genommen sei. Und mit der Wandlung der

1) Vgl. Holm I 425, Freeman 245 ff. 286, Ed. Meyer 655 ff.
2) VI 17.
3) Vgl. Ed. Meyer 633 ff. 641. 651, Freeman 48. 283.

Verfassung ging die Wandlung der äußeren und der geistigen Lebensformen. Nach den blutigen Kriegen und Aufständen der Tyrannenzeit nun eine glückliche Friedenszeit und gleichzeitig nach der Blüte der Poesie nun eine Blüte der Wissenschaft und Rhetorik![1]) In den Geistern selber und am tiefsten in Empedokles vollzog sich dieser Uebergang. Das Zeitalter der Herrschaft suchte die gebundene Form der Poesie, die alten Gesetze wie noch die des Charondas prägten sich in Versen ein, und die Tyrannis scharte die Musen um ihren Hof. Empedokles, der wohl in seiner Vaterstadt Pindars Lieder auf das Herrscherhaus vernommen und am Grabe des Simonides gestanden, folgt der dogmatischen Poesie der italischen Philosophen und lenkt doch zugleich ein in die wissenschaftliche Aufklärung und in die frei plädierende Rhetorik.

Doch das sagt nicht genug. Er selber, den Aristoteles freigesinnt und feind aller Herrschaft nennt, wird zum Volksbefreier und Tyrannengegner, weil er die Tyrannis nicht nur äußerlich, sondern innerlich erlebte und überwand. Ihm selber ward ja das Szepter angetragen, aber er wies es von sich, weil er ein höheres Szepter kannte gleich den späteren Monarchomachen, die den irdischen Thron umstürzen, um das göttliche Reich aufzurichten. Ja, er überwindet die Tyrannis, indem er sie himmelhoch und weltweit vergeistigt, wie in der Tragödie die Idee des Helden über den Helden selber siegt. Oder ist es denn Zufall, daß in Athen über der gestürzten Tyrannis die Tragödie emporblüht, daß der Begründer der tragischen Klassik, daß Aischylos in Sicilien, dem Lande des Pathos und der Pose, das die Rhetorik und die Kulissen erfand, das ihm wie das große Naturdrama des Vulkanausbruchs die Leidenschaftsgewalt der Tyrannis vorführte, so tiefgehende Anregungen empfing, daß ihn Macrobius geradezu als Sicilier anspricht? Platon hat in der Republik den tiefen Zusam-

1) Vgl. Busolt a. a. O. II 295, Ed. Meyer 649.

menhang zwischen Tragödie und Tyrannis durchschaut, den auch der attische Tragödiensieg des älteren Dionys so grell beleuchtet. Ist doch der Tyrann, der zuletzt ob seiner Hybris fallen muß, der urtragische Held und gehört als solcher in die Tragödie von Hellas, d. h. des individuellen Geistes, der durchaus absolut sein will. Auch der beste Tyrann, auch der musisch vergeistigte, auch ein Theron von Akragas, der die Volksmasse, die ganze Stadt „menschenfreundlich" umfaßt [1]), ach, er war nicht umfassend genug, und ein Empedokles erst überwindet die heimische Tyrannis, indem er als Heros, als Heiland durch die Lande ziehend, die Arme liebend ausstreckt zur Weltumfassung. Und doch, auch er noch fühlt sich der Hybris schuldig und tragisch leidend, auch er noch fühlt sich zu sehr ins Partikulare verstrickt, in die Spaltung des Lebens, und er, der Gott sein konnte und wollte, mußte als Mensch ins Irdische absinken, weil er „dem rasenden Streite sich hingab". Und er, der sich rühmt als Gott voll göttlicher Ehren unter den Menschen zu wandeln [2]) und sich doch seines Rühmens schämt, als ob es ein Großes wäre, über die so vergängliche Menschheit hinauszuragen [3]), er aus der Schar der langlebigen Dämonen muß nun fern von den Seligen irren als ein aus der Göttlichkeit Gebannter [4]). „Ich weinte und jammerte, da ich den ungewohnten Ort erschaute"; „aus welcher Ehrenstufe, welchen seligen Höhen bin ich zur Erde gestürzt in die Gesellschaft der Sterblichen!" [5])

Hören wir nicht die Stimme der Tragödie, aber der selbsterlebten, die Stimme des tragischen Helden, der himmelan stieg und ins Verderben stürzte und nun über sich selber Gericht hält? Ja, Empedokles, der alle Lockung und Größe der Macht in der Tyrannis geschaut,

---

1) Vgl. oben S. 508.
2) Frg. 112.
3) Frg. 113.
4) Frg. 115.
5) Frg. 118 f.

gefühlt, gewogen und zu leicht befunden, der von aller Glut hellenischen Ehrgeizes und Wetteifers geschwellt den Kopf hoch in den Wolken trug, war gewiß, wie Nietzsche ihn nennt, „ein durch und durch agonaler Mensch", aber einer, in dem nun der Agon sich selber richtete und der Streit umschlug in Liebe. Tragisch muß der Absolutismus scheitern am Menschentum, bis der Mensch, der absolut sein will, die Schranken seiner Individualität sprengt und durchbricht zum Sozialgeist. Denn von der höchsten individuellen Höhe kann der sich steigernde Geist nur in die soziale Breite ausschlagen, und der Quantitäts- und Subordinationsgeist der aristokratischen Pythagoreer wie der Absolutismus der eleatischen Welttyrannisierung löst sich nun in die freie Koordination der Weltkräfte und Weltqualitäten bei dem Demokraten Empedokles. Aus der überspannten Graduierung und Konzentrierung zerspringt der Lebensstoff in die selbständige Vielheit.

Wer bei alledem den Propheten, Politiker und Naturforscher in Empedokles auseinanderreißt, hat ihn auf keinem Gebiet verstanden. Es ist eine tragische Umkehr des allgemeinen Lebensgefühls, die gerade in einem Sicilier zum Austrag kommen mußte. Dort in dem Lande des Umschlags kennt man eher als in Hellas Szenen des Selbstgerichts, in denen der Täter sich an die eigene Brust schlägt, wie etwa Stesichoros voll Reue sich zur Palinodie entschließt, wie Charondas von Catana sich durchbohrt habe, weil er sein eigenes Gesetz durchbrochen, wie der bei Himera besiegte Hamilkar sich in die Flammen stürzt. Dort schlagen sie auch in den Flammen der Leidenschaft zusammen, der Streit und die Liebe, und Empedokles selber läßt die Tradition so unvermittelt mit einer uns unverständlichen Heftigkeit von Freundlichkeit zu Feindlichkeit übergehn, daß er seinen Gastgeber und Kommersleiter, über die er sich geärgert, einfach hinrichten läßt und seinem Freunde eine von ihm nachgesuchte Ehrung

durch öffentlichen Protest und Spottverse verdirbt [1]) — und alles, wie es heißt, aus Liebe zur Freiheit und Gleichheit. Ja, man muß ihn, der noch heute bei den Nachfolgern Garibaldis und Mazzinis als Begründer der Demokratie in glänzendem Nimbus dasteht [2]), an Leidenschaft wenigstens als einen Robespierre nehmen, der seinen Rousseau gelesen, als einen glühenden Apostel der Gleichheit und Liebe, der gegen Streit und Gewalt insgesamt eifert mit Streit und Gewalt. Ist es doch, als ob der Hirtengeist dieses Landes nun sich errege und wehre gegen die unheimlichen Titanenkräfte, die es durchzittern, gegen Schwefel und Krater! „Charis graut vor der schwer zu ertragenden Notwendigkeit“ [3]) — aus dieser tragischen Stimmung fließt zumal das Sühnegedicht, das die Gefühlsgegensätze, die das Lebensbild des Empedokles durchziehen, geradezu zu Dämonen verkörpert. Da sieht er die blutige Zwietracht und das würdige Antlitz der Harmonie, die Schöne und die Garstigkeit, die Eile und die Säumnis, die liebenswürdige Wahrhaftigkeit und die schwarzhaarige Unklarheit, da sieht er Wachsen und Welken, Glanz und Schmutz [4]). Es ist eine ausgesprochene Schwarzweißmalerei, und die Wertgegensätze schaukeln ihm himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt durch das Leben, ja über Leben und Erde hinaus in die Welt bis in die Unsterblichkeit. Wie viel Freude, Glück, Heil, Seligkeit, wie viel Duft und Süße spendet er im Reich der Liebe, im goldenen Zeitalter und bei den unsterblichen Göttern und Geistern [5])! Und wie viel Schmerzen, Not und Jammer beklagt er auf Erden bei den streitenden, mordenden Menschen [6]), an dem freudlosen Ort, wo Mord und Groll und andere Geißelschwärme,

1) D. L. VIII 64 f. Anekdoten, die Bidez als geschichtlich verteidigt; vgl. auch Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III 644.

2) Vgl. auch Th. Gomperz a. a. O. 183.

3) Frg. 116. 4) Frg. 122 f.

5) Frg. 112. 119. 128. 130 ff. 137. 146 f.

6) Frg. 112 f. 115. 118 f. 128. 147.

dörrende Seuchen und Fluten auf der Steppe des Unheils im Dunkeln huschen [1])! „Wehe dir, wehe, arme Menschensippe, aus solchem Streit und Stöhnen seid ihr entsprossen"! [2]). „Wollt ihr nicht aufhören mit kreischendem Mord, seht ihr denn nicht, wie ihr unbedacht einander zerfleischet?" [3]) „Darum werdet ihr, von schweren Sünden benommen, niemals das Herz von arger Trübnis entlasten" [4]).

So sehen wir diesen sensibelsten Geist schwelgen im tragischen Pathos, in Bildern des Jammers, aber nicht nur des eigenen, selbst gefühlten, sondern des allgemeinen, erschauten, mitgefühlten. Ja, das Mitleid, das die Tragödie erweckt, füllt ihm die Seele und stachelt ebenso den Dichter Empedokles, der von Klagen überfließt, wie den Propheten, der gegen Streit und Mord eifert, wie den Arzt und Helfer, der von Seuchen und Sümpfen befreit, wie den Menschenfreund, der da arme Bürgerstöchter ausstattet, und den Volksführer, der die Tyrannis niederschlägt und unnachsichtig jede Ueberhebung straft, wie auch den Mystiker, der die streitenden Dämonen im irdischen Jammer büßen läßt, und endlich den Naturphilosophen, der die Welt erklärt aus den Kräften von Liebe und Streit. Man hat Empedokles in seine Berufe und Interessen zerrissen und nur einen widerspruchsvollen Eklektiker übrig behalten. Aber man verstehe die Einheit dieses Geistes aus der Glut lodernden Gefühls, das gewiß leicht in Phantastik ausschweift, aus dem Gefühl, das stets gerade in Wertgegensätzen schaukelt [5]), aus dem Gefühl, das dabei die Lebenseinheit als solche erfaßt und entfaltet und dem darum alle liebende Einigung zusagt und alles Scheiden so wehe tut, aus dieser fühlenden Seele, die aus dem Individuellen ins Soziale, ja Universale aufschwillt und darum ihre Lust und Liebe über die eigene Brust hinaus ins Paradies und zu den seligen Geistern im Himmel emporschlagen

1) Frg. 121. 2) Frg. 124. 3) Frg. 136.
4) Frg. 145. 5) Vgl. oben S. 176. 264. 303.

läßt und ihren Jammer des Streits über die ganze Erde hintoben und weinen sieht.

Ja, Empedokles' Tragik ist die Tragik des Gefühls, das sich spalten muß, um sich zu überwinden, um aus seiner subjektiven Einheit in die objektive Vielheit der Welt einzutreten. Empedokles' Tragik ist auch die Tragik und zugleich der Fortschritt von Hellas, das zur Objektivierung und Differenzierung des Lebens berufen war, aber nur unter blutigen Kämpfen, unter schweren Wehen und Erschütterungen, unter den Klagen der Tragödie den Uebergang vollziehen konnte von der Einheit zur Vielheit, von der Tyrannis zur Freiheit, von der Lyrik zur Wissenschaft. Empedokles spaltet das Subjektive ins Objektive. Er spaltet die Kräfte, er spaltet von den Kräften die Stoffe ab und er spaltet erst recht wieder die Stoffe, aber unter welchen Schmerzen! Immer wieder sehnt er sich zur Einheit des Lebensgefühls zurück. Immer möchte er die letzten Spaltungen der Welt mit seinem Lebensgefühl durchdringen, sie subjektiv durchklingen lassen. Immer möchte er alles zusammenführen und die Spaltung des Lebens abbüßen lassen und selber büßen!

Da hat man die Lehren von der Askese und der Seelenwanderung im Sühnegedicht als nur übernommene Dogmen und fremde, ja widersprechende Zutaten von seiner Naturphilosophie abgeschieden und nicht gesehen, daß sie von Empedokles noch elementarer und leidenschaftlicher als von seinen Vorgängern verkündet werden und zugleich die Wurzeln seiner Naturphilosophie in der Welteinfühlung, in der Lebenseinheit aufdecken. Wie drastisch malt er doch den Vater, der den eigenen verwandelten Sohn aufgreife und schlachte und dazu noch bete, der arge Tor! Und wie die zum Opfern Getriebenen flehen, der aber taub gegen ihr Schreien schlachtet sie zum bösen Hausmahl! Und so packt der Sohn den Vater, packen die Kinder die Mutter, rauben ihnen das Leben und verschlingen

das Fleisch ihrer Lieben [1]). Weh mir, daß mich nicht eher ein mitleidsloser Tag dahinraffte, ehe mir einfiel, den grausamen Fraß an die Lippen zu bringen [2])! Erbärmliche, ganz Erbärmliche, haltet eure Hände fern von den Bohnen — und auch von den Blättern des Lorbeer [3])! Man hört in solchen Leidenschaftsausbrüchen der Bußpredigt meist nur apotropäische Ekstasen eines abergläubischen Phantasten und sieht nicht, wie hier das tragische Pathos sich zur Weltsympathie erweitert, wie hier in den grausamsten Zeiten eine unendlich weiche Seele, ein überempfindliches Herz alles Lebendige liebend umschließt, ihr Lebensgefühl ausgießt in die ganze Natur, wie die Vision der Seelenwanderung hier nur Ausdruck ist für die voll erfaßte Einheit und Lebendigkeit der Natur: alle Geschöpfe sind unsersgleichen; auch Tiere und Pflanzen sind unsere Brüder, sie sind wir selber in verwandelter Gestalt gemäß der Wandlung des Lebens. Nicht genug ist es einem Empedokles, den Bürgern von Akragas Gleichheit zu verheißen und zu verschaffen. Er schreitet durch die heimischen Mauern weit ins Land hinaus und verkündet die Weltdemokratie. Und wie den Pythagoreern wird ihm die Gleichheit schon zur Identität; die Sozialisierung entsteht ihm wie noch dem Gefühlsphilosophen Schleiermacher durch Identifizierung, und gerade aus der Ueberfülle seines Selbstgefühls spiegelt er sein Selbst in allem Lebendigen, durchfühlt er alle Wesen. So gewaltig pulsierte in Empedokles der überschießende Lebensdrang, daß er die Schranken des Einzellebens durchbrach, über den Tod hinwegrauschend sich wiederfand in andern Zeiten und Gestalten. Und wenn ihm Pythagoras Vorbild ist, der mit übermenschlicher Geisteskraft alles durchdringe in seinen zehn und zwanzig Menschenleben [4]), so steigt der Demokrat Empedokles in seinen Wandlungen noch unter das Menschliche hinab. „Denn ich war

1) Frg. 137. 2) Frg. 139.
3) Frg. 140 f. 4) Frg. 129.

schon Knabe und Mädchen, Strauch, Vogel und stummer Meerfisch“ [1]) — das klingt zusammen mit dem Bekenntnis [2]), daß er sich zur Strafe, weil er dem rasenden Streite sich hingab, in allen vier, dort ausdrücklich genannten Elementen umhergeworfen fühle: eben als Fisch im Wasser, Vogel in der Luft, Strauch in der Erde, und weil es ja Feuerbewohner nicht gibt, wenigstens in den für Empedokles gerade nach dem Wärmegrad verschiedenen Geschlechtern. Denn die Körperstoffe sind ihm ja nur verschiedene Umkleidungen der Menschenseele [3]).

Auch im Naturgedicht gestaltet sich nicht nur Unsterbliches zu Sterblichem [4]), sondern wirkliches Vergehen wird eben geleugnet, ja kein Weiser könne gelten lassen, daß man nur ist und Schlimmes und Gutes erfährt, solange man lebt, was man so leben nennt, und daß man nichts ist vor der sterblichen Gestaltung und nach der Auflösung [5]). So sehen wir auch in der Physik das Leben mit seinen Wertgegensätzen über die irdische Gestaltung hinausschwingen. Aristoteles hatte gewiß recht, die Naturkräfte des Empedokles ethisch zu verstehen [6]), wie wir soeben umgekehrt die Elementenlehre in die Eschatologie eingreifen sahen. Aber auch sonst durfte man nicht die beiden Tendenzen und Dichtwerke auseinanderfallen lassen, nein, der Prophet und der Forscher ergänzen und bedingen sich wie Kräfte und Stoffe, wie die subjektiv erlebten Potenzen Liebe und Streit und die objektiv erschauten Elemente, die mit jenen sich doch zusammenfinden in der lebendigen, durchgöttlichten Natur, die da beide Gedichte verkünden. Götter leben nicht nur im Glauben der Menschen [7]): von Göttern lernen sie Wahrheit, und göttlich sind auch die Offenbarungen, die

1) Frg. 117. 2) Frg. 115. 3) Frg. 126. 147.
4) Frg. 35. 5) Frg. 15.
6) met. I 4. 984 b [32].
7) Frg. 128. 132 f.

Empedokles verkündet [1]), ja nach Ammonius wäre es der weissagende Apoll, der alte Philosophengott, dem er sein Proömium singt. Göttlich entstammt und zu Göttern wieder emporgetragen sind auch die hohen Geister, zu denen er sich zählt [2]); göttlicher Geist durchwaltet das All [3]). Nicht bloß ist das göttliche Gesetz durch alle Sphären ausgespannt und durch allen Wandel der Welt [4]); göttlich oder dämonisch sind auch die gegensätzlichen Weltqualitäten und Kräfte [5]), zumal der Streit und die Liebe, die, an 12 Stellen zumeist des Naturgedichts als Aphrodite gepriesen [6]) und als solche geradezu weltbildend, frei mit den Elementen wirtschaftet [7]). Göttlich ist auch die Einheit der Welt im Sphairos [8]), göttlich benannt werden auch die „Glieder" dieses „Gottes", die Elemente [9]), und langlebige Götter wieder entsprießen ihnen [10]), und Götter leuchten noch als Gestirne [11]) — Und wie Empedokles alle Naturpotenzen als göttliche durchfühlt, so strotzt auch ihm das übervolle Leben seiner S e e l e aus der ganzen Welt entgegen. A l l e s atmet aus und ein, alles riecht, alles hat Bewußtsein und Anteil am Denken, alles freut sich und leidet [12]). Da freut sich die Allkugel ihrer Einsamkeit, da rinnen im flüssigen Element die „Tränen" einer Göttin oder der „Schweiß" der Erde [13]); da „sehnen sich" die Elemente, die Dinge „freundschaftlich" zu einander im „mildgesinnten, unsterblichen Drang der untadeligen Liebe", die da „Wonne" ist und „Lebensblüte" schafft, und da „irren" sie auseinander,

1) Frg. 4 f. 23. 131 ff. 2) Frg. 112. 115. 146 f.
3) Frg. 134. 4) Frg. 30. 115. 135.
5) Frg. 59. 121 ff.
6) Frg. 17, 24. 22. 66. 71. 73. 75. 86 f. 95. 98. 128. 151.
7) Z. B. Fragment 73, wo sie die Erde in Wasser taucht und dann Wärme anfachend sie dem Feuer zum Härten übergibt.
8) Frg. 31. 9) Frg. 6. 96. 10) Frg. 21.
11) Frg. 21. 40. 47.
12) Frg. 100. 102 f. 107. 110.
13) Frg. 6. 27 f. 55.

wenn der „verpönte schlimme Streit aufwachsend seine Ansprüche erhebt“ in „gar traurigem Haß“ [1]).

Zeigt sich bei alledem nicht das Naturgedicht von denselben starken Gefühlsgegensätzen und Wertgebungen durchzogen, ja getrieben wie das Bußlied? Der nüchterne Erklärer schiebt gar naiv solche Prädikate nur als dichterische Form beiseite. Aber der Nüchterne soll über Empedokles schweigen wie der Taube über Musik. Warum greift denn Empedokles zur dichterischen „Form“? Sind Liebe und streitender Haß nur Gewänder, die er physikalischen Kräften umhängt, oder sind es Erlebnisse gerade aus seiner Lebenssphäre und wahrlich reich gefühlte, die er in der Natur wiederfindet? Wer so spricht wie er, geht vom Leben aus und nicht vom Laboratorium. So werden ihm Lebenswerte zu Weltkräften. Er faßt das Leben als Einheit, weil er es fühlt, weil Fühlen die Einheitsfunktion unserer Seele ist, weil Fühlen schon Einheit fühlen heißt und unter Scheidung leiden. So liebt er das Leben leidenschaftlich als „Harmonie“ der blühenden Glieder und haßt den „Mißton“ der Zwietracht im „zerreißenden“ Morde [2]). Er sieht die Todesopfer der Tyrannen, der Seuchen, der üppigen Schlachtfeste und will dagegen das Lebensheil bringen als Reformator in Volksbefreiung, in Hygiene und Askese, in Kult- und Sittenreinigung. Das Leben, das ihm als Einheit durch die Glieder strömt, fühlt er als Einheit und Gleichheit wieder in den Bürgern, in den Menschen, in den Tieren, in den Pflanzen, und so wird er Lebenseiniger, Lebenserschauer überhaupt sowohl der Richtung wie dem Gebiete nach, Vitalist und Biologe und kann auch als solcher so gut die Liebe verkünden wie vor hundert Jahren der Physiologe Burdach: „Die Liebe ist das Gefühl der Einheit in dem Getrennten“; „die Liebe überhaupt beruht also auf

1) Frg. 17. 20 ff. 26. 27 a. 30. 35. 109.
2) Vgl. Frg. 27. 71. 96. 107. 122. 136.

dem ursprünglichen Einssein des Mannigfaltigen". Die Lebenseinheit der Natur entwickelt Empedokles nicht nur in der Ineinanderwandlung etwa von Wasser in Wein oder von Blut in Milch [1]), sondern auch durch parallele Behandlung der Tiere und Pflanzen sowie der Menschen mit beiden [2]) und z. B. in der Vergleichung der pflanzlichen Fruchtbildung mit der tierischen Erzeugung [3]), der stofflichen Gleichsetzung der Haare mit Federn, Schuppen, Blättern [4]). Von da aber führt ja nur ein weiterer Schritt der Phantasie zur Ineinanderwandlung der Arten, zur Bildung der Mischgeschöpfe aus Tieren und Menschen [5]) und schließlich auch zum Eingehen der Menschenseelen in Gestalten der Tiere und Pflanzen [6]). Er fühlt sich eben ein in die Berglöwen und blutenden Stiere und Vögel wie in „schönbelaubte" Bäume und Sträucher, in Lorbeer und Bohnen.

Man muß hier den Biologen und Vitalisten Empedokles wieder als Sicilier nehmen, der viel inniger als sonst der Hellene mit der Natur lebte, die ihm so viel lauter sprach, so viel reicher entgegenkam — dort in der vollen Fauna und Flora, wo noch die Höhlen von Fossilien strotzten, dort wo man nicht wie in den Hauptstädten des Mutterlandes vom Import leben mußte, sondern aus der Ueberfülle der Naturgaben freigebig wurde und durch Ausfuhr reich, dort wo die berühmten „sicilischen Tische" unter der Last der Speisen brachen, wo auch der Kult der Demeter und Kore, der das Bergen der Saat heiligte, am höchsten blühte, wo die Rinder des Helios weideten und die Tauben der Aphrodite flatterten. Und nun gar Akragas, dessen

1) Frg. 81. Arist. de gen. an. IV 8. 777 a⁷.

2) Frg. 9. 20 f. 26. 72. Vgl. auch die Berichte über alle Lebewesen Diels VS 21 A 70. 72 ff.

3) Frg. 79. Arist. de gen. anim. I 23. Diels a. a. O. 70.

4) Frg. 82.

5) Frg. 61.

6) Frg. 117. 127 f. 137—141.

Schafherden Pindar preist, dessen Oliven- und Rebenfülle in Diodors Schlaraffenschilderung voranglänzt, dessen Fischreichtum und Pferdezucht so hohen Ruf genossen — und Dichter wie Pindar und Bakchylides besangen ja die Rossesiege der reichen Sicilier, Simonides ja sogar einen Sieg mit dem Mauleselgespann. Und Epicharm läßt die Pygmäen auf Käfern reiten unter Herakles' Führung, der bei ihm der gewaltige Esser und Trinker wird, und „Stesichoros" hängt ihm zuerst ein Löwenfell um und hilft durch eine Tierfabel den bösen Phalaris von Akragas stürzen und singt vom dankbaren Adler, von der Skylla — und mag man sie wie die Vögel in Pindars II. Olympischer Ode und des Ibykos Kraniche und Schlangenfabel und Arions Delphin und Adler und Schildkröte in Aischylos' Todeslegende ins Fabelreich werfen, welche Tierphantasien sogen all diese Dichter aus der sicilischen Sphäre! Und der Agrigentiner träumt noch vom ehernen Stier des Phalaris und schaut auf seinen Münzen den Adler des Zeus und Poseidons Seetiere. Doch was besagt das alles neben der Tatsache, daß der weiche Boden Siciliens die Heimat der bukolischen Poesie war und blieb?

Auch Empedokles' weichgestimmte Seele liebt offenbar die Natur mehr nach ihrer sanfteren, harmonischen Seite; sein Ideal ist, daß alle Geschöpfe zahm und freundlich dem Menschen sich nahen [1]). Er sieht das bunte Getier in der Landschaft der heimischen Malerei [2]). Mit Vorliebe schaut er, der das blaue Meer vor Augen hatte und den berühmten Fischteich von Akragas, auf die Wasserbewohner mit ihren Panzern, auf die Seeschnecken und die geflügelten Taucher, auf all die samenreichen Fische [3]), die nach ihm gerade wegen ihrer Feurigkeit ins kühle Wasser streben, deren Gestalt er selber einmal getragen haben will und deren Stummheit er bewundert zu haben scheint wie die Pytha-

1) Frg. 130. 2) Frg. 23. 128.
3) Vgl. Frg. 3. 20 f. 72. 74. 76. 117. Diels A 23.

goreer, deren Fischverbot ja mit ihrer Schweigepflicht zusammenhängen soll. Noch mehr aber genießt er die üppige Fruchtbarkeit seiner sicilischen Heimat; er prüft das Oel und den Wein, die zumal auf den weiten Fluren von Akragas so reich gedeihen, und er weiß, daß die Güte des Oels wie des Weins vom Boden abhängt [1]). Er freut sich der saftstrotzenden Aepfel, der „hohen, schönbelaubten" Bäume in „ihrer Früchte Ueberfülle" [2]), und er will seine Heilkraft auch über die geliebte Natur walten lassen, flurenvernichtende Stürme stillen und baumnährende Regengüsse heraufbeschwören [3]). Ja es scheint, als ob seine weiche hochschwellende Seele ihren Lebenszug am liebsten an den Pflanzen, zumal den Bäumen erfühlte und orientierte, wie er die Glieder, Ohren und Arme als „Zweige" vorführt [4]), gleich den Bäumen auch Menschen und Tiere „entsprießen" und selbst die Luft mit langen „Wurzeln" in die Erde sinken läßt [5]) und vor allem für die Elemente selber die vielsagende Bezeichnung „Wurzeln" wählt. Er erklärt auch gerade die Bäume für die ersten entstandenen „Lebewesen"; er spürt das Leben in den Pflanzen, schildert ihre Triebe, die Kraft, die sie für Ernährung und Wachstum zu Verwandtem hinzieht, und gibt ihnen Denken wie Gefühle der Freude und Trauer gleich den Menschen und Tieren [6]). Diese Demokratisierung des Lebens geht sichtlich bei ihm zusammen mit einem liebevollen Einfühlen in alle Mannigfaltigkeit und Besonderheit der lebendigen Natur. Er sieht hier die schwammigen Lebewesen wie die steinschaligen Schildkröten, und dort die borstenstarrenden Igel wie die gefiederten Vögel; er sieht die spätreifen Granatäpfel und die Beere des blauen Hollunder; er sieht die wilden

1) Frg. 79. 81. 91. Diels A 70. Vgl. Ed. Meyer III 650.
2) Frg. 77—80. 3) Frg. 111.
4) Frg. 29. 99. 134. Die Bäume fehlen auch nicht in dem Bildvergleich Frg. 23.
5) Frg. 21, 10. 54. 6) Diels A 70.

Löwen auf den Bergen schlafen und sieht die Hunde die winzig feine Wildspur im weichen Grase wittern [1]). Er sieht aber auch über die kleine Lebewelt hinaus zum hohen Himmel, sieht Helios seine scharfen Pfeile schießen und sieht die Sonne, die weitblickende, mit furchtlosem Angesicht dem Olympos entgegenstrahlen und sieht die mildglänzende Selene und die einsame blindäugige Nacht [2]) — so ist mit der Belebung der Natur die Vergöttlichung gegeben und umgekehrt.

Deutlich zeigt sich bis in den sprachlichen Ausdruck hinein der Unterschied des geistigen Charakters, des ganzen Lebenssinns zwischen einem Parmenides und einem Empedokles. Der Eleat in seiner geschlossenen Bucht, auf seinem dünn bevölkerten, dürftigen Boden [3]) sieht, denkt, spricht kahle Subjekte, feste Substanzen; der Sicilier mitten in strotzender Lebensbuntheit streut die Fülle der Prädikate aus. Ihm, der in so glänzender Aufmachung prunkt [4]), gilt im Kulissengeist Siciliens die Imposanz der Erscheinung, gelten die Attribute mehr als das substantielle Wesen, und so denkt er in reichen, oft komplexen Adjektiven und sieht und betont in seiner saftigen, fülligen, pleonastischen Sprache vor allem die Qualitäten, deren Mannigfaltigkeit er gut hellenisch namentlich in Antithesen spielen läßt. Ja, er belebt die bloßen Qualitäten, und Diels darf in seiner Uebersetzung z. B. „Frau Schön und Frau Häßlich, Frau Hurtig und Frau Spät“ präsentieren wie „die Geister der Pracht und des Schmutzes“, und da „griff Süßes nach Süßem, Bitteres stürmte auf Bitteres los, Saures stieg auf Saures, und Heißes ritt auf Heißem“ [5]).

---

1) Frg. 75—88. 93. 101. 127.
2) Frg. 40. 44. 49. 122.
3) Strabo VI 252. 4) Frg. 112.
5) Frg. 90. 122 f. Vgl. für den Prädikatsrausch noch Frg. 128. 134. 147—151.

Hier wird nun deutlich, daß die Qualitäten betonen die Sinne betonen heißt, die eben jene aussagen. Wie läßt auch Empedokles das Paradiesesleben des goldenen Zeitalters schwelgen in Bildwerken, Malereien, im Raffinement der Salben, im Wohlgeruch des Weihrauchs und Wohlgeschmack des Honigs u. a. m. [1]), und in der Fülle der Genüsse steigt die künstlerische Pracht und Ueppigkeit seiner Heimat auf, von deren prunkenden Tempeln noch die Ruinen ein machtvolles Bild geben, deren Schätze an Gemälden und Statuen Karthago als kostbarste Beute davontrug, und die schon Pindar [2]) die glanzliebende, die schönste der irdischen Städte nennt und Diodor noch die reichste in Hellas, von deren luxuriösem Leben er ein fast phantastisches Bild entwirft, das da zeigt, wie sich dem Agrigentiner alle Sinne füllten. Der Sinn für die Sinne ist aber der Sinn für das Spezifische der Empfindung, für das Recht der Vielheit und Einzelheit der Sinneswahrnehmungen, und so proklamiert der Volksmann Empedokles auch die Demokratie der Sinne, die er alle „gleichmäßig" behandelt [3]), voll heiliger Entrüstung über den idealistischen, „wahnsinnig", „übermenschlich" anmaßenden Absolutismus des Parmenides, und er fordert jedes zu nehmen, wie es offenbar ist und nicht dem Gesichtssinn mehr zu trauen als dem Gehör oder das laut hallende Gehör höher zu halten als die deutlichen Aussagen des Geschmacks, noch den übrigen Organen zu mißtrauen, so viele zur Erkenntnis führen, sondern jedes zu erkennen, wie es sich offenbart [4]). Kann man deutlicher, prinzipieller Freiheit und Gleichheit der Sinne und das Individualrecht der Erscheinungen predigen? So hält er dem eleatischen Absolutismus

1) Frg. 128. Nestle weist mit Karsten nicht ohne Grund auch die früchtevollen Bäume Frg. 77 f. der Paradiesesbeschreibung zu (Philol. 67. 540).

2) Pyth. XII 1.

3) Diels A 86.

4) Frg. 4.

des Denkens die Fülle des Sinnlichen entgegen und will auch gegenüber dem methodischen Monismus des Parmenides [1]) ausdrücklich „nicht nur einen Weg vollenden“ [2]), sondern ein „Doppeltes“ künden [3]) und nicht nur durch ein Organ, sondern gleichwertig durch alle Organe erkennen und nicht mit „starren“ Augen dasitzend die Annahme der entfalteten Buntheit der Sinneselemente für „trügerisch“, „ziellos“, „unverständig“ halten [4]) — schon die Worte erweisen die Polemik gegen Parmenides [5]).

Es wäre aber verkehrt, ihn darum dem eleatischen Rationalisten als Irrationalisten gegenüberzustellen. Er schätzt auch die Weisheit, wenn sie nicht zu anspruchsvoll sei, will durch Lernen den Geist mehren und will auch wie Parmenides die den Menschen schwer zu erringende „Wahrheit“ künden und die Doxa ablehnen [6]). Er sträubt sich gegen Parmenides eher wie Leibniz gegen Spinozas Monismus, dessen starre Geschlossenheit er durch die lebendige Fülle der Einzelnen sprengt. Empedokles beklagt auch die Enge und Einseitigkeit der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis und möchte mit allen Organen alles und jedes erfassen [7]). Er schätzt den geistigen „Reichtum“, preist im Gegensatz zu Heraklit [8]) einen Pythagoras, der so vielerlei Künste beherrschte und seinen Geist durch so viele Menschenleben ausspannte zur Erkenntnis jedes Einzelnen [9]) und preist die Gottheit, die geistige, die mit raschem Geist die Welt durcheilt [10]). Gewiß, er reinigt das Bild der Gottheit, indem er ihr [11]) die Sichtbarkeit und Greifbarkeit wie die Glieder abstreitet (nicht ausdrücklich die Sinne). Aber er ist so wenig reiner Intellektualist wie reiner

1) Frg. 1, 37. 8, 1. 2) Frg. 24.
3) Frg. 17, 1. 16. 4) Frg. 4. 17. 62.
5) Vgl. namentlich Parm. Frg. 1, 35. 6, 7. 8, 52; s. auch Nestle Philol. 67. 538.
6) Frg. 4, 8. 15. 17. 114. 132. 7) Frg. 2. 4. 110.
8) Frg. 40. 9) Frg. 129. 132. 10) Frg. 134.
11) Frg. 133 f.

Sensualist. Er nimmt das Denken parallel den Sinnen und Gefühlen [1]), ja unterscheidet es nicht vom Wahrnehmen [2]), legt es ins Sinnliche selber, ins Blut, ins Spiel der Elemente [3]) und demokratisiert es so weit, daß er allen Dingen Anteil gibt am Denken [4]). Er liebt für das bei ihm weit seltener als bei Parmenides aufgerufene Denken Ausdrücke, in denen noch ein ursprünglich Sinnliches anklingt (*φρήν*, *πραπίς*, *μέριμνα*), und er fordert das Erkennen zugleich, ja vornehmlich als ein Betrachten, ein Sehen [5]) und zwar ausdrücklich ein Sehen der verschiedenen Weltgestalten, die wir durch verschiedene Elemente erschauen.

So zeigt er sich als Hellene nicht nur in der Befreiung der individuellen Formen, Methoden und Gestalten, sondern auch im Hervorstellen des Sinnes, der am meisten Buntheit der Erscheinungen darbietet. Wie preist er die „unermüdlichen" Augen, die Liebessehnsucht, die durch den Anblick Erinnerung weckt [6])! Wie malt er so liebevoll etwa das Spiel des Mädchens mit der Wasseruhr aus glänzendem Erz, wie es die Mündung der Röhre gegen die wohlgestaltete Hand hält und die Uhr in das schmiegsame silberne Wasser taucht! Wie glänzen ihm die Purpurgewänder der Heimat, wo nur die blaue Tracht der Tyrannengarde verpönt war, und überhaupt wie blinken die Farben ihm, der ja auch die Optik in eigener spezieller Weise behandelt! Da fleht er am Anfang des Naturgedichts die „weißarmige" Muse an und grüßt am Anfang des Sühnelieds die Freunde in der großen Stadt am „gelbbraunen" Akragas, da läßt er mit der „Byssosfarbe" die „blaue" Hollunderbeere mischen (93)

1) Frg. 2. 107.
2) Arist. de an. III 4. 427 a^{21}. Theophr. de sensu 23.
3) Frg. 105—108.
4) Frg. 103. 110.
5) Frg. 17, 21. 21, 1. 109. 129. 136.
6) Frg. 64. 86.

und läßt im Paradies den „bräunlichen" Honig fließen (128); da sieht er mehrfach die „weiße" Milch (33. 68), sieht die „blauen" und „schwarzen" Augen [1]), die Männer „schwärzer" und haariger als die Frauen (67) und sieht die „weißen" Knochen der göttlichen Harmonie aneinandergefügt und ruft den „schwarzen" Regen (111) und deutet den „schwarzen" Flußgrund (94) und schaut den „blauäugigen" Mond (42) und die „schwarzhaarige" Unklarheit (122). So schaut er Farben und Formen bis ins Reich der Phantasie hinein und sieht selbst die Breite von Eid, Gesetz und Liebe (17. 30) und die Weltordnung langhin ausgespannt durch den weitgedehnten Aether und den endlosen Himmelsglanz (130. 155). Im Gegensatz zu den Bilderstürmern Xenophanes und Heraklit gehören ihm fromme Bildwerke und gemalte Gestalten zuerst ins selige Leben (128), deren Wirkung er auch noch für die Gestaltung der Nachkommenschaft betont [2]). Denn hellenischer Kunstgeist bricht bei ihm durch nicht nur für die Idealität, sondern erst recht für die Realität und gibt ausdrücklich das Prinzip seiner Welterklärung: Wie die Maler aus der harmonischen Mischung der Farben alle möglichen Gestalten, Menschen, Tiere und Götter bilden, so die Natur durch die Mischung der Elemente, die eben auch in der Vierzahl den Farben der damaligen Malerei entsprechen [3]). Also sind die Elemente ihm die Grundfarben der Welt und das heißt Urqualitäten.

Deutlich zeigt er sich hier Parmenides wieder zugleich verwandt und widersprechend. Auch der Eleat denkt wie schon die Pythagoreer optisch und stellt wie sie die Antithese des Lichten und Dunklen heraus; doch das Dunkel versinkt ihm ins Nichtseiende. Empedokles sieht auch vor allem den Gegensatz des Lichten und Dunklen oder, wie

1) Arist. de gener. anim. 779 b [15].

2) Aët. V 12, 2. Diels A 81.

3) Vgl. Frg. 23 und die lehrreiche Ausdeutung und Verwertung dieses Fragments durch W. Kranz. Hermes 47. 126 ff.

die aufgeführten Stellen zeigen, das Schwarze und das Weiße aber so oft er auch den Glanz des Lichten preist, ihm ist auch das Dunkel real. Er baut seine Optik darauf, daß das Auge mit seinem feurigen Element das Helle, mit seinem wässerigen das Dunkle erfasse; er sieht die Nacht, die Flußtiefen und die Höhlen so schwarz [1]) und die Männer schwärzer als die Frauen, wie es die alten Vasenbilder übertrieben [2]). Weiter aber als die Anerkennung des Lichtgegensatzes trennt ihn von Parmenides die der Vielheit der Farben. Er sieht eben insgesamt die Welt bunter und in Befreiung des hellenischen Wesens künstlerischer. Sichtlich malt er die unsterblichen Elemente, aus denen ihm „die Bilder und Farben der sterblichen Wesen" entstehen [3]), in allerlei Prädikaten bald als Götter wie den glänzenden Zeus, die lebenspendende Hera, die tränenreiche Nestis [4]), als Helios' schnelle Glieder oder als alles umschließenden Titanen Aether, bald deutlicher, sachlicher als warm und leuchtend zu schauende Sonne, als dunkles, kaltes Strömen oder Erdenschweiß oder wogenvolles Meer, als der Luft unendliche Höhe, als der Erde zottige Kraft oder festen Grund [5]).

Offenbar sind es die vier Sphären der Sinnenwelt, die er als Erstes unterscheidet und deren

1) Frg. 94.

2) was aber wohl auch Parmenides beachtete, da er die Frauen für wärmer, also lichter erklärt als die Männer.

3) Frg. 71.

4) Frg. 6. Nestis wie Aidoneus lassen sich selbst wieder als Prädikate deuten. Vgl. Kranz, Hermes 47 S. 23, 1. Ueber die Verteilung der andern Frg. 6 genannten Gottheiten Zeus, Hera, Aidoneus auf die übrigen Elemente sind weder die Alten noch die Neueren einig (Vgl. Zeller 758, Burnet 210, Kranz a. a. O.). Die Frage ist nicht wesentlich, da Emp. selber anderswo andere Gottheiten wie Helios oder Hephaistos einsetzt und auch in den Sachbezeichnungen variiert (Feuer und Sonne, Aether, Luft und Himmel, Wasser, Regen und Meer), weil er eben die Elemente wegen ihrer Durchdringung theologisch und lokal nicht festlegen will (Vgl. dazu Diels A 35).

5) Frg. 17. 21. 38. 55. 73.

verschiedene sinnliche Qualitäten sich ihm erst zu den vier Grundstoffen umsetzen. Er sieht die vier Elemente Feuer, Erde, Luft, Wasser zunächst als Sonne, Erde, Himmel, Meer [1]); er sieht sie, wie jeder sie sieht. Doch wird man fragen: brauchte es dazu einen Philosophen Empedokles? Und so zog man es vor, ihn seine Elemente statt aus seinen lebendigen Sinnen lieber aus der Geschichte der Philosophie schöpfen zu lassen: er habe das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes und das Feuer des Heraklit zusammengenommen und glücklich noch die Erde hinzugefügt, die übrigens schon Xenophanes betonte, und habe so die Elemente einfach aus einer Addition früherer Prinzipien gewonnen. Aber brauchte es wirklich einen Empedokles oder auch einen Xenophanes, um die Erde zu entdecken? So wenig wie einen Thales, um zu finden, daß es Wasser gibt. Nein, die Prinzipien der Früheren haben eher negativ eingewirkt, indem Empedokles die von ihnen proklamierte Tyrannis je eines Naturstoffs stürzte und so die Volksanschauung wieder herstellte. Wenn Pindar noch den olympischen Sieg des agrigentiner Tyrannen Theron wie das Wasser unter den Elementen hervorragen läßt, so hat der Tyrannenstürzer Empedokles gegenüber dem monistischen Absolutismus die Emanzipation der Natursphären durchgesetzt und will statt der Subordination die Koordination auch der Naturstände einführen. Im Gedanken des Elements liegt die gleichwertige Mehrheit, und ausdrücklich betont er das gleiche Recht und Alter der Elemente, jedes in seinem besonderen Wert und Wesen und alle abwechselnd zur Herrschaft kommend [2]). Keine Vergewaltigung durch einen alles beherrschenden unbegrenzten Stoff — Empedokles protestiert sogar gegen die Unbegrenztheit der Erdtiefe und des Aethers bei Xenophanes [3]),

1) Frg. 22. 27. 71.

2) Frg. 17, 27 ff. 38.

3) Frg. 39 und dazu Arist. de coelo 244 a^{21}.

und er gibt auch dem Feuer namentlich biologisch eine so hohe Bedeutung, daß er es wie Parmenides allem andern Elementarstoff gegenüberzustellen scheint [1]), und er lebt auch so sehr im Bilde des Wassers, daß er von der Brandung des Lebens spricht (20, 5) wie vom Meer des Blutes (105) und dem Sichergießen der Geschöpfe (35, 7) und den Untiefen und Strudeln des Weltwirbels (35, 3 f.) und die Erde im Hafen der Aphrodite vor Anker legt (98, 3). Er fühlt sich eben in allen Elementen zu Hause, wie er es für die Seelenwanderung bezeugt [2]).

So ist es sein Grundgedanke, daß alle Elemente gleichwertig leben in gegenseitiger Beschränkung, Bedingtheit, Durchdringung und Mischung. Und hier sprach dem Sizilier und zumal dem Agrigentiner die Natur wahrlich in lautester Polyphonie. Man genießt noch heute in Girgenti mit Gregorovius [3]) die himmlische Weite, den blauen Spiegel des Meeres, an den Felsenhöhen den rotbraunen Farbenton von wärmster Glut, die im Sommersonnenschein flimmernde Wüste, still durchbrochen vom Silbergrau der Olivenhaine. Damals aber war diese Wüste ein Paradies! Ja, wenn irgendwo mußten in Sizilien die Elemente zu Göttern oder die Götter zu Elementen werden. Dort, wo die Erde so staunenswerte Fülle der Früchte ausschüttete, mußte Demeter besonders heilig sein, dort mußte aber auch Poseidon hoch gelten, wo das Meer allem Leben der Städte als Häfen und Märkten die Orientierung gab, dort aber auch Helios [4]), wo nach Ciceros Urteil selbst am trübsten Tage wenigstens einmal die Sonne durchblickte, oder Hephaistos dort, wo der Vulkan seine Flammen spie, wo das Feuer eine so gefährliche Anziehung geboten haben muß, daß Empedokles wie der Karthagerfeldherr von Himera den Flammentod

1) Arist. met. 985 a^{31}. gen. et corr. 330 b^{19}.
2) Frg. 117. Vgl. oben S. 517.
3) Siciliana S. 281.
4) Vgl. zum Helioskult Holm a. a. O. 54.

gesucht und Phalaris seine Opfer in den glühenden Stier oder in feurige Krater geworfen haben soll, und die Leidenschaft der Süditaliener für Feuerwerk und Illumination [1]) sich schon im alten Akragas bekundete [2]). Mehr aber noch als die Macht der Elemente konnte der Sizilier bestaunen, wie sie durcheinander tobten, sich ineinander wühlten von der Tiefe der Charybdis bis zur Höhe des Aetna und an den Wunderorten der Paliken, des Maccaluba, und wie da die Erde mehr als anderswo durchsetzt war von Höhlen, von Feuern, warmen Quellen und Dämpfen.

Und Empedokles sieht alles. Er sieht die Erde durchwühlt von Feuer, Luft, Wasser, das salzige Meer durchsetzt von Süßwasser als Fischnahrung, die Luft durchblitzt von Sternfeuer; er sieht das Feuer noch unter dem Boden brennen und empordrängen (51 f.), sieht es die Quellen erhitzen und Felsen und Berge härten und festigen [3]) und sieht die Luft auch zu tiefen Höhlen in die Erde tauchen (54. 120). Als Schweiß der Erde taucht ihm das Meer auf (55), und vom Meere bringt Iris Wind und Regen (50), während Aphrodite die im Wasser befeuchtete Erde dem Feuer übergibt (73) und die Sonne den Himmel umwandelt (41) und ihre Strahlen noch das Salz festigen (56). Die Sonne selber ist ja nicht reines Feuer, sondern ein Brennspiegel, wie der Mond als gefrorene Luft das Feuer der Sonne reflektiert. Denn auch die Luft trifft bald mit diesem, bald mit jenem Element zusammen (53), und die schiefe Richtung der Winde, Regen, Blitz, kurz alle meteorologischen Erscheinungen erklären sich aus einer Durchdringung verschiedener Elemente. Ja, das mehrfach betonte „Durcheinanderlaufen“ [4]) scheint für Empedokles überhaupt fast das Wichtigste an den Elementen zu sein, gibt den Grund-

1) Vgl. Gregorovius a. a. O. 195.
2) Diod. XIII 84, 2.
3) Diels A 68 f.
4) Frg. 17, 34. 21, 13. 26, 3.

zug seiner Kosmologie wie seiner Biologie, gibt vor allem erst ihren Zusammenhang. Denn es bestimmt eben den Charakter seiner Biologie, daß er die Mischung der Elemente, d. h. der Weltsphären bis ins Organische hineintreibt. Baut er doch Organismen aus Elementen auf und erklärt sie daraus, daß die Erde auch andere Elemente enthält, und erklärt ihre Entwicklungen und Bewegungen, ja ihren Tod [1]) aus der notwendig zuletzt zur Auflösung führenden Anziehung ihrer verschiedenen Stoffteile zu den gleichen Elementen im Kosmos.

Da erscheinen zuerst rohe Gestalten aus Erde und Wasser gemischt vom Feuer emporgetrieben (62). Hier erklärt dem sicilischen Denker der vulkanische Auftrieb des Feuers das Hervortreten der Geschöpfe als Eruptionsprodukte, als Klumpen emporgeworfen, wie etwa der Maccaluba bei Akragas solche Schlammklumpen ausstößt. Auch das Leben der Pflanzen bestimmt sich nach ihrer Stoffmischung; sie sind Sprossen der Erde und ihre Früchte Auswüchse von Feuer und Wasser [2]); ihre Wurzeln mehr erdig, ihre Zweige mehr luftig, und so wachsen die Pflanzen nach unten und oben je nach den Elementen in ihnen. Und das Mischungsprinzip erbaut auch die Tierwelt. Die Wassertiere sind zugleich überfeurig; zeigen aber als Schaltiere zugleich Erde auf dem Rücken [3]). Doch auch die einzelnen Glieder entfalten ihre Funktionen erst aus der Mischung der Elemente; so besteht das Auge, von Erde und Luft umschlossen, im Innern aus Feuer und Wasser für die Wahrnehmung des Hellen und Dunklen. Die Knochen brauchen zu ¼ Erde und Wasser das Doppelte an festigendem Feuer (96), während gleichmäßigere Mischung, gleichsam reinere Demokratie der Elemente „im vollkommenen Hafen der Liebe" beim Fleisch gegeben ist und besonders beim

1) Diels A 85.
2) Diels A 70.
3) Frg. 76. Diels A 73.

Blut (98), mit dem wir daher am meisten denken [1]); denn wir erkennen die Elemente der Welt durch die entsprechenden in uns, Erde durch unsern Anteil an Erde, Wasser durch das Wasser in uns usw. (109). Darum tragen die Weisesten in sich am meisten das Gleichmaß der Elemente, und überhaupt richten sich nach deren Mischungsverhältnis Fähigkeiten und Temperamente; Werkmeister haben in der Hand, Redner in der Zunge die vollkommenste Mischung der Elemente [2]).

Kann man das Leben, den Menschen, den Geist materialistischer fassen? Ist hier nicht der Mensch ganz in die Weltstoffe aufgelöst, ganz aus der anorganischen Natur verstanden? Doch man vergißt, daß die Natur zugleich ganz aus dem Menschen verstanden, aus den Seelenkräften erklärt wird. Zu diesen Naturstoffen treten gleich bedeutsam die Kräfte des menschlichen, allzumenschlichen Streits und der Liebe, die im Denken der Sterblichen wohnt, die sie Werke der Eintracht vollenden läßt, die sie als Wonne fühlen, die aber auch in den Weltstoffen schwingt, was bisher keiner erkannte [3]). Es mutet als Widerspruch an, als eklektische Verschmelzung gegensätzlicher Tendenzen, wie hier Empedokles zugleich mechanisch und dynamisch erklärt, wie er zugleich den Menschen kosmisiert und den Kosmos anthropomorphisiert. Aber das „Eklektische" ist nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke, sein Wille; dieser „Widerspruch" ist ihm so sehr Prinzip, daß er aufhört, eklektisch und widerspruchsvoll zu sein. Er lehrt sozusagen die Welt selber als eklektisch, als Mischung der Stoffe wie der Stoffe mit den Kräften, und das Ineinanderleben der Natur mit dem Menschen, die Einheit des Makrokosmos und Mikrokosmos ist geradezu der Sinn seiner Lehre — wie der seines Geistesgenossen Paracelsus, der da sagt: „Also daß der Philosophus nichts anderes findet

1) Theophr. de sensu 10 (Diels A 86).
2) ib. 11. 3) Frg. 17, 18 ff.

im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet, und daß der Arzt nichts findet im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben". Denn der Mensch esse und trinke aus den Elementen usw. Allerdings, Paracelsus kommt aus einem tieferen Individualismus und Dynamismus her und streitet gerade gegen die alte Elementenlehre in der Medizin. Aber seine Parallele zeigt doch, wie die Welt auf den Menschen bezogen werden und so der Mediziner zugleich Begründer der Chemie werden kann. Denn das Medikament kann ja nur wirken, wenn es assimiliert werden kann. Die Möglichkeit der Heilwirkung fordert also den stofflichen Zusammenhang von Welt und Mensch, fordert den Aufbau des Menschen aus der Welt oder die Analyse des Menschen in die Welt.

Empedokles hat den Kosmos sicher nur in seiner Einwirkung auf die Erde studiert, die Erde sicher nur in ihrer Bedeutung für die Lebewelt, diese wieder nur für den menschlichen Leib und ihn wieder nur für das Heil, das er den Menschen überhaupt bringen will [1]). Empedokles bedeutet den Einzug der Praxis, zumal der Medizin in die Philosophie, und der Apothekergeist macht ihn zum ersten Analytiker. Wer so Knochen, Fleisch, Blut, Hand nach Zusammensetzungen von $^1/_8$ der Elementarteilchen analysiert, hat wohl auch die Elemente „im Tiegel" [2]) für die Rezepte entdeckt. Wieder zeigt sich, wie der technische Geist die Mystik überwindet und der Anstieg der äußeren Kultur die Handhaben bietet zu einer mechanischen Weltdeutung. Wir hören bei Empedokles die schon stark technisch bewußte, ja raffinierte Kultur der sicilischen Großstädte, zumal von Akragas die Welt und den Menschen z. T. nach Instrumenten deuten. Da tönt das Ohr von der Bewegung der Luft als Glocke (99); das

1) Die Krankheiten werden auch nie allein, sondern nur mit andern Nöten des Menschen genannt (Frg. 111. 112. 121).

2) Vgl. Frg. 96.

Auge leuchtet als Laterne (84), und das Ein- und Ausatmen in Verbindung mit dem Blutumlauf wird an einer zeitweilig verschließbaren Wasseruhr deutlich gemacht (100). Ein Jongleurstück zeigt, daß rasch im Kreise geschwungene Becher nicht ausfließen — so bleibe auch die Erde stehn im Umschwung der Weltkörper [1]), und der Mond kreise um die Erde wie die Nabe des Wagenrades (46), und die warmen Quellen Siziliens werden gemäß der Heizung der Bäder erklärt [2]). Vor allem aber werden Künste und Handwerke für die Weltdeutung herangezogen. Die mannigfaltigen Weltgestalten werden ja aus den Elementen hervorgebracht, wie der Maler die Gestalten aus den Farben bildet (23). Und die Harmonie leimt die Knochen [3]), und Aphrodite formt, schmiedet, nagelt aus den Elementen Augen wie ganze Körper [4]). Die Samenmischung bei der Erzeugung der Maulesel wird mit der Mischung von Zinn und Kupfer verglichen (92). Dann sehen wir den Färber die Beere des blauen Hollunder mit Scharlach mischen (93), sehen den Meister der Tafel Feigensaft mit Milch, Wasser mit Mehl und Wein mischen (33 f. 91), und die Bildung des Embryo wird durch Vergleiche mit der Käsebereitung oder der Töpferei verdeutlicht [5]). Wenn so der mischende Empedokles die Welt gleichsam aus der Küche, Werkstatt und Apotheke versteht, so muß man wieder bedenken, daß Gastronomie, Diätetik und Luxusindustrie ganz besonders in Sicilien blühten. Doch der Mensch steigerte nur, was ihm dort die Natur bot an Fülle der Nahrungs- und Heilmittel, an Buntheit der Farben und reichster Komplexion der Elemente [6]). Sizilien mit seinem weichen, porösen, erosions-

1) Arist. de coelo II 13, vgl. Th. Gomperz a. a. O. 195.
2) Sen. nat. quaest. III 24, 1.
3) Frg. 96, vgl. 107.
4) Frg. 73. 75. 86 f. 95.
5) Vgl. Zeller S. 798, 1. 3.
6) Vgl. oben S. 520 ff. 530.

fähigen Gestein, durchzogen von unterirdischen Höhlen, Kratern, Quellen und Abflüssen, die zumal in Akragas durch ein damals erstaunliches Kanalisationssystem erweitert wurden, gab Empedokles auch ein Bild des Menschen und der Welt, die er fast wie ein Klein- und ein Groß-Sizilien versteht.

Vor allem sieht er beide voller Poren und Abflüsse. Alles, vom Geistigsten bis zum Materiellsten, sieht, fühlt er voller πόροι, in denen ihm ebenso Gedanken und Gesänge strömen wie das Wasser in der Uhr [1]). Alle Dinge haben ihre Abflüsse (89), und alles mischt sich um so eher, je mehr die Poren des einen den Ausflüssen des andern entsprechen [2]). Alle Fortpflanzung beruht auf der Möglichkeit sexueller Mischung, und auch die Anziehung des Magneten auf Eisen beruhe auf Mischung, auf Eindringen von Magnetteilen ins Eisen und wieder von Eisenteilen in den Magneten [3]). Manche Pflanzen bleiben immergrün durch die Symmetrie ihrer Poren [4]). Wir ziehen Atem ein auch durch die Poren, die Haut (100), und der Schnupfen verstopft die Poren zum Riechen [5]). Wir nehmen Nahrung in unsere Poren auf, denen sie entsprechen muß. Wir fühlen Lust und Schmerz, je nachdem die Reize unsern Poren entsprechen oder nicht. Wir nehmen durch die verschiedenen Poren der Sinne verschiedene Ausflüsse der Dinge wahr, aber für alle Empfindung gilt, daß sie „Anpassung an die Poren" bedeutet. Im Auge haben wir Poren für Erfassung des Hellen, d. h. für Ausflüsse des Feurigen wie solche für Erfassung des Dunklen d. h. für wässerige Ausflüsse [6]). Mag Empedokles selbst von seinem medizinischen Vorläufer

1) Frg. 4, 12. 35, 1. 100, 17. Die Häufigkeit des Wortes bemerkt auch Kranz a. a. O. 26.

2) Arist. de gen. et corr. I 8. Diels A 87.

3) Diels A 89.

4) Plut. quaest. conv. III 2, 2 p. 649 C.

5) Diels A 94.

6) Theophrast bei Diels A 86.

Alkmaion bereits eine Lehre von den πόροι übernommen haben [1]), so hat er der Porenlehre doch erst allgemeine Bedeutung gegeben und sie aus seinem Grundgedanken entwickelt, der sie als Konsequenz fordert. Denn dieser Grundgedanke besagt nicht einfach, daß es Sonne, Erde, Luft und Meer gibt, sondern daß sie nur die Hauptmassen von vier Grundstoffen darstellen, die „durcheinanderlaufen" [2]). Dazu müssen sie Wege, Kanäle haben, um die kleineren Ausflüsse des einen in die Masse des andern zu senden. Empedokles bleibt der Welteklektiker, der Philosoph der Mischung, der Assimilierung — darin liegt schon, daß er die Möglichkeit gegenseitiger Durchdringung der Stoffe durch Ausflüsse und Poren fordert. Die Poren erst machen die Dinge füreinander empfänglich; sie werden gleichsam Mann und Weib durch Ausflüsse und Poren und finden sich in der mischenden Liebe, die nun einmal das Weltideal des Empedokles ist, der hier den kosmischen Sexualismus des Parmenides fortsetzt. Durch Poren und Ausflüsse kommt jener Weltzusammenhang, jene Allsympathie zustande, die der Magier des 5. Jahrhunderts wie der „Magier" der Renaissance lehrte und die ihm erst die Heilwirkung ermöglicht, durch die er jedem Wesen das ihm Zuträgliche zuführt. Die Lehre der Poren fordert übrigens nicht, wie Aristoteles hier rügt, die Annahme des Leeren, das Empedokles mit Parmenides leugnet [3]) und mit dem seine starke dynamische Qualitätenlehre auch nichts anfangen könnte, sondern wie bei Descartes nur einen Austausch der Stoffteile, wie er bei der genannten Erklärung der Magnetanziehung ausdrücklich überliefert wird.

Die ganze Lehre der gegenseitigen Durchdringung der Elemente aber fordert eine dem 6. Jahrhundert und seiner Andacht zum Großen noch fremde Kraft der Analyse,

1) Vgl. Burnet a. a. O. 189.
2) Vgl. oben S. 531.
3) Frg. 13 f. 17.

eine Beachtung des Kleinen und Kleinsten bis zu den Magnetteilchen, die ins Eisen einfließen, den Samenfäden, die zur Geburt zusammenstreben, den Lichtstrahlen, die da Zeit brauchen, um in unser Auge zu gelangen, und bis zu den feinen Porenausflüssen seiner zarten Membrane wie zu den Partikelchen, die wir in die Hautporen einatmen, die wir in den feinsten Säften schmecken, und die der schnüffelnde Hund als winzige Spuren des Wildes einzieht [1]). Der Ausdruck *κέρματα* für diese Spuren, der sonst namentlich Scheidemünze bedeutet, ist charakteristisch. Wenn Pindar noch den Wert des Tyrannen von Akragas mit dem Gold als höchstem Besitz vergleicht, so begann nach 479 die Kupferprägung in Sizilien [2]), und die Scheidemünze ist ein Symbol für die größere Spezialisierung und Differenzierung des Lebens, in die Empedokles mitten hinein zu stellen ist. Er demokratisiert das Weltbild, indem er auch dem Kleinen und Einzelnen sein Recht gibt. Grundlegend betont er, schon die spezifische Energie vorahnend, die Sondersphäre und Sonderleistung jedes Sinnes [3]). Er gibt jedem Element seine Besonderheit an Geltung und Charakter [4]) und will jedes Einzelne erkennen [5]). Er beachtet die Eigenart jedes Menschen [6]) und lehrt die Einzelentstehung der Glieder [7]). Er bestaunt die unendliche Mannigfaltigkeit der Weltgestalten [8]) in der Freude seines superlativischen Geistes an der Ueberfülle [9]), die ihm eben schon die üppige Fauna und Flora Siziliens boten.

Vor seinem Auge, das solche Buntheit schaute und kostete, konnte allerdings nicht die Welt wie für den farbenblinden Parmenides in die kahle Einheit des Denkens

1) s. Frg. 84 1. 100 etc. Diels A 43. 57. 70. 82. 86. 94.
2) Busolt a. a. O. 248.
3) Frg. 4. Theophr. de sensu 7 (Diels A 86).
4) Frg. 17, 28. 5) Frg. 4. 129.
6) Frg. 110, 5. 7) Frg. 57 ff. 8) Frg. 35. 71.
9) Vgl. Frg. 60. 77 f. 129.

versinken. Mochte in dem stilleren, dürftigeren, abgelegeneren und abgeschlossenen Phokäerasyl Elea [1]) das Leben auf einen Ton gestimmt sein, mochte die Pythagoreersphäre den Namen Großgriechenland verdienen nach ihrer Expansionsfähigkeit in den weiten Landflächen, die zu quantitativer Abschätzung einluden, in Sizilien drängte und mischte sich dagegen der Reichtum der Qualitäten und rief nach dem Philosophen der Variation. Wie erstaunlich verschieden dort der Charakter der Landschaften und noch heute der Städte! Wie wechselt da das Bild vom tropischen Meeresrand, der auf das nahe Afrika schaut, bis zur Schneehöhe des Aetna, dessen Abhang allein schon „alle Klimate Europas in sich vereinigt" [2]), von der steinigen Oede bis zur saftigsten Fruchtbarkeit, die dieser Erdteil kennt, vom Bauerntum der eingeborenen Stämme zur Handelsschiffahrt der Phönizier und Karthager, von der dort erwachten Poesie des Hirtenlebens bis zur glänzendsten Hofhaltung, die Hellas zeitigte, und bis zum lautesten, buntesten Weltstadttreiben — schätzte man doch das im 5. Jahrhundert blühende Akragas, das Empedokles selber wie Pindar als so „groß" empfindet [3]), auf 1½ Meilen Umfang und 800 000 Einwohner! Und was strömt in dieser reichsten Griechenstadt [4]) alles zusammen im regsten Handelsverkehr zugleich mit Italien wie mit Karthago und mit Athen, so daß sich dort die attische Währung mit der latinischen ausgleichen muß [5])! Und wenn schon in den alten Mythen Siziliens die Landfremden so stark hervortreten [6]) und noch in nachantiker Zeit der heiße, vielbegehrte Boden dieser Insel in der Mitte des Mittelmeers das Blut aller Völker trank und wie in keinem andern Lande

1) Vgl. oben S. 394. 523.
2) Holm a. a. O. 19.
3) Frg. 112. D. L. VIII 63. Pind. Pyth. XII.
4) Diod. XIII 90.
5) Vgl. Busolt a. a. O. 247 f.
6) Vgl. Holm a. a. O. 56.

sich dort die Menschentypen und Stile kreuzten von den Normannen bis zu den Sarazenen, welcher Kampf und welche Mischung der Rassen, Staaten, Parteien wogte zu Empedokles' Zeit in diesem doch an Größe der Provinz Pommern nachstehenden Lande, wo damals Sikeler, Sikaner, Elymer, Karthager und Griechen bunt nebeneinander und durcheinander saßen, wo soviel Städte als selbständige Staaten feindlich wie friedlich konkurrierten, wo in diesen Städten, zumal in Akragas Altbürger, Neubürger, Söldner, Metöken und Sklaven in heftigem Widerstreit der Interessen zusammenlebten, wo nach Thukydides' Urteil [1]) im Unterschied zu Altgriechenland die vom Fremdenzufluß rasch anschwellenden Städte bei der Mischung ihrer Bevölkerung alle Stetigkeit und historische Pietät vermissen ließen und eine Unsicherheit aller Verhältnisse, ein beständiger Wechsel der Verfassungen das Leben in fieberndem Atem hielt durch Revolutionen und Usurpationen und sonstige gewaltsame Umwälzungen, ja durch Hin- und Herwerfen, Sammeln und Auflösen von Volksmassen in Neugründung und Evakuierung ganzer Städte [2])! Solche Geschehensfülle weckte dort so viele bedeutende Historiker, und wahrlich, wenn irgendwo, mußte dort auch der Philosoph erstehen, der die Welt als Variierung, als bunte Mischung und Wechsel im Sammeln und Zerstreuen verstand. So bewährt Empedokles sein eigenes Gesetz der Anziehung des Gleichen, wonach alles Lebendige Frucht des mütterlichen Bodens ist, dem es entstammt [3]).

Ist darum Empedokles nur das Produkt seiner heimischen Natur und Geschichte? Nein, eben indem er sie zum Ausdruck bringt, führt er sie zur Ueberwindung, nimmt er sie als Postament, um höher zu streben. Gerade aus dem umgebenden Streit wird er zum Prediger der Liebe,

1) Thukyd. VI 17.
2) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 633 ff. 640 f. 651.
3) Diels A 70.

aus dem wirren Chaos ringsumher baut er den Kosmos, aus der Fülle des Einzelnen strebt er zum Ganzen und aus dem Wechsel sehnt er sich nach dem E w i g e n. Wohl kann er sich der Macht und der Anerkennung des Streits, der Buntheit und des Wechsels nicht entziehen, ja, er empfindet sie tiefer als andere, doch um so höher ringt er nach dem Ausgleich. So steigern sich bei ihm die Gegensätze zu tragischer Spannung und Größe. Heißer noch als der Tyrann erstrebt er die soziale Einheit, sehnsüchtiger als der Künstler die Harmonie, und wenn er seinen Mitbürgern vorwirft, daß sie schwelgten, als ob sie morgen stürben, und Häuser bauten, als ob sie ewig lebten [1]), so lebt dieser Widerstreit zwischen dem Rausch des Vergänglichen und der Sehnsucht nach dem Ewigen in ihm selbst nur vergeistigt geradezu als Hauptstachel seiner Philosophie. Der hellenische Drang nach Verewigung, der im plastischen Monument Verklärung sucht und seine Götter wesentlich als die Unsterblichen verehrt, lebt in Empedokles mit fanatischer Glut [2]). Die Menschen sind ihm darum wesentlich die „Sterblichen", sozusagen die unplastischen, die vergänglichen, wandelbaren, auch in Tiere verwandelbaren, in den Elementen umhergeworfen, aus ihnen wechselnd gebildet, gestaltet, umkleidet, nach ihrer Mischung in den Gliedern wechselnd auch in Gedanken und Gefühlen, als Sterbliche, „Vielverderbliche" auch Sterblichem, Armseligem, sinnlich Beschränktem zugewandt und verstrickt in den unendlichen Jammer und Streit, dem sie entstammen [3]). Kein alter Denker hat in schweren Klagen und Anklagen über Not und Streit des Menschengeschlechts

1) D. L. VIII 63.

2) Den Gegensatz der Sterblichkeit und Unsterblichkeit spannt er gar weit und so oft, daß der Index seiner Fragmente bei Diels nicht weniger als 16 *θνητός*, 5 *βροτός* und *βρότειος* und 6 *ἄμβροτος* und *ἀθάνατος* angibt.

3) All dies lehrt sowohl das Naturgedicht (Frg. 2. 11. 17. 20. 26. 35. 105 f. 108. 110) wie das Sühnelied (Frg. 113. 115. 119. 124. 127. 133. 147 f.).

so die Hände gerungen aus heißester Sehnsucht nach Einigkeit und Ewigkeit. Und über diesen Jammer menschlicher Sterblichkeit hebt er sich selbst und die Besten erst nach vielen Lebensläufen empor zur Gemeinschaft mit den Göttern, zur Unsterblichkeit [1]), hebt er schließlich am höchsten über menschliche Sinne und Gestalt die Gottheit [2]). Denn die gewöhnlichen Götter und die Dämonen sind ihm nur langlebig [3]), sind ihm nicht unsterblich genug, und er sucht in Wahrheit ewige Götter. Ewig erst und darum göttlich sind ihm die Elemente [4]) und ewig ihr Wechsel [5]), getrieben von den ewigen und darum göttlichen Mächten der Liebe und des Streits [6]), bestimmt nach ewigem Gesetz und Götterbeschluß [7]). Denn auch ihm wird die Welt ein Staat, in dem er Einigkeit und Stetigkeit sucht, die er in der menschlichen Heimat schmerzlich vermißt. Da träumt er einen Idealstaat, ein seliges Leben, in dem es keine Morde und keine Leiden gibt, in dem nur die Liebe wohnt und das Heil der Ewigkeit in der Gemeinschaft mit den Unsterblichen [8]). Und er träumt von einem Paradiese immergrüner, immerreifer Bäume [9]). Denn sein Kult ist der Lebenskult, und weil er das Leben verewigen möchte und die Menschen herausführen will aus Krankheit, Morden und Sterben, so wird er zum heilenden Arzt, wird er zum sittlichen Eiferer gegen alles Schlachten und Töten, wird er zum Mystiker, der in der Seelenwanderung das Leben über die leibliche Grenze hinausführt, wird er zum Naturphilosophen, der Geburt und Tod und damit die Vergänglichkeit des Werdens aufhebt und die Geschöpfe zurückführt auf ewige

1) Frg. 112 f. 129. 146 f.
2) Frg. 133 f.
3) Frg. 21, 12. 28, 8. 115, 5.
4) Frg. 7. 17. 26.
5) Frg. 17. 26.
6) Frg. 16 f.
7) Frg. 26. 30. 115. 135.
8) Frg. 115. 121. 128. 130. 147.
9) Frg. 77 f.

Elemente und Kräfte. Er kann die Vergänglichkeit nicht ertragen, und er fühlt sich unsterblich wie die Stoffe, aus denen sein Leib sich aufbaut, wie die Muse, die ihn begeistert, wie der göttliche Kreis, in den er eingeht [1]).

Man will hier einen Widerspruch finden zwischen der Elementenlehre des Naturgedichts und der Unsterblichkeitslehre des Sühnegedichts. Doch beide stammen aus demselben Drang nach dem Ewigen, das dort objektiv in den Elementen, hier subjektiv in Seele und Gottheit gefunden wird — wer beide Auffassungen überhaupt unverträglich findet, dürfte neben der Chemie überhaupt keine Theologie, ja nicht einmal Psychologie anerkennen. Gewiß sind objektiv nur die Elemente da, die auch das Sühnegedicht anerkennt [2]); aber auch umgekehrt kann das Naturgedicht nicht zugeben, daß wir vor und nach dem Elementekomplex, den wir im jetzigen Leben darstellen, nicht existierten [3]), sondern wir leben in den Elementen als unsern umkleidenden Stoffen [4]), so gut wie die Kräfte der Liebe und des Streits und zuhöchst die Gottheit in ihnen leben. Ueber aller Analyse der Stoffe bleibt doch die Einheit des Ich, der Kraft, des Ganzen in Geltung. Die Widersprüche, die man bei Empedokles findet, sind „Widersprüche" des Lebens selber, dessen Philosoph er ist; denn das Leben ist subjektiv im Objektiven, ist Einheit in Gegensätzen, Ganzheit in der Gliederung und bleibend im Wechsel. Es ist seine Tragik, daß er nicht einseitig sein kann, daß er mit dem spekulativen Sinn des 6. Jahrhunderts noch das Eine und Ganze sucht [5]) und doch sich bereits der Macht der Differenzierung, der sinnlichen Fülle, dem Reiz des Einzelnen nicht versagen kann, daß er mit hellenischem Idealismus das Ewige und Unsterbliche sucht und doch den Blick nicht abwenden kann von den Leiden der Sterblichen, daß er

1) Frg. 131. 147.
2) Frg. 115.
3) Frg. 15.
4) Frg. 115. 126. 148.
5) Frg. 2. 39.

schließlich in sein hellenisches Selbstbewußtsein einen überhellenischen Sozialsinn aufgenommen hat.

Wohl folgt er im Zug zur ewigen Einheit, gleichsam im Gottsuchen [1]), dem Eleatismus, in dem die von Xenophanes gesuchte Idealität von Parmenides gefunden und so stark realisiert wird, daß sie aufhört, Gott zu sein. Bei Empedokles aber schwebt des Parmenides Realwelt wieder zur Idealität auf [2]), und dafür erfüllt sich des Eleaten Scheinwelt mit den Farben der Realität und erscheint so als ein Vortraum der Welt des Empedokles. Was die hellenische Mystik will so gut wie die hellenische Plastik: Geburt und Tod überwinden in der Verewigung — das will auch Empedokles so gut wie die Eleaten, und er will es mit seiner Elementenlehre so gut wie mit seiner Eschatologie. Geburt und Tod gibt es nimmermehr in Wahrheit, nur in der Sprache der kurzdenkenden Sterblichen [3]) — so lehrt er ganz wie Parmenides. Er leugnet mit einer bei ihm fremd klingenden Dialektik treu nach dem Eleatismus, daß etwas aus dem Nichtseienden entstehen und wachsen oder sterben und völlig zugrunde gehen könne und daß es beim All ein Leeres oder Uebervolles geben dürfe [4]). Das All ist ihm vielmehr ganz wie dem Eleaten eine gleichmäßig erfüllte, konstante Realität, die er auch wie jene als Einheit und Gleichheit festhalten möchte. Und so faßt er die Welt zunächst genau

1) Vgl. namentlich Frg. 131 f.

2) So kann man in der Art, wie Empedokles Gott über Erkenntnis und Gestalt der Menschen hinaushebt, mit Zeller (S. 817. 829) die „Nachahmung" des Xenophanes finden, die Hermippos jenem zuschreibt (D. L. VIII 56), während für die Grundlegung seiner Lehre Theophrast ihn sicher mit Recht zum „Nachahmer" des Parmenides macht.

3) Frg. 8 f. 11 f. Die verworfene menschliche Konvention wird wie bei Parmenides und Heraklit als ein „Benennen" bezeichnet (Frg. 8 f. 15), aber auch wie bei den Sophisten als *νόμος* (9), doch wird auch das *νόμιμον* der Welt (135) festgehalten — Emp. zeigt sich eben auch hier als Uebergang zwischen Monismus und Sophistik.

4) Frg. 11—14. 17, 32 ff.

wie Parmenides, ja ihn fast mit seinen Worten [1]) nachahmend, geformt zu gleichmäßiger Erfülltheit und voller Abrundung als nach allen Seiten gleiche, eben sich selbst gleiche Kugel, als wahre Lebenseinheit, darum lebendig fühlend als ein „Gott", der ohne alle Scheidung und „Gliederung" „froh seine Einzigkeit" genießt [2]). Ein Gott aber auch, weil diese reine Gleichheit als Einheit, diese bloße Identität des Sphairos für Empedokles ein Idealzustand bleibt, dem sich die Welt entwindet. Das Leben selber ließ sich als starre Einheit nur festhalten durch tyrannische Gewalt; das Leben selber forderte Gliederung und Wandlung, und so regen sich aus dem Bann der Einheit „alle Glieder des Gottes" [3]). Die erwachte hellenische Freiheit und Kunst forderte Vielheit und Buntheit, und die Wechselfülle des Lebens rauschte dem Sizilier zu laut in alle Sinne. Das bloße Helldunkel, in dem Parmenides die Sinnenwelt wenigstens als Scheinwelt skizziert, sättigt sich mit Farben. Die Liebeskraft der Aphrodite, die bei Parmenides statt der in der Doxa vergessenen absoluten Einheit die Sinnenwelt zusammenhält und ihre Scheingegensätze mischt, wird bei Empedokles erst recht fruchtbar als machtvolle Bildnerin der Realwelt, muß aber als ebenso realen Gegensatz die Macht des Streites neben sich dulden.

Doch kein Zweifel, der Wertakzent ruht auch bei Empedokles wie bei Parmenides auf der Liebe, deren Reich das Sühnegedicht als das goldene Zeitalter, als idealen Urzustand, als seliges Einst verkündet [4]), in dem er selber und die Menschen überhaupt vollkommener waren. Empedokles geht unverkennbar von Parmenides aus und entfernt sich von ihm in einer Richtung, die ihn Heraklit naheführt, dessen

1) Frg. 8, 43. 49.

2) Frg. 27—31. Vgl. den *εὐδαιμονέστατος θεός* Arist. met. III 4. 1000 b³.

3) Frg. 31.

4) Frg. 128 ff. Vgl. 115 und Aët. V 18. 27.

Einflüsse aber [1]) nicht so direkt bezeugt und erweisbar sind wie die pythagoreischen, geschweige die parmenideischen. Die Elemente sind nun einmal als solche aus der eleatischen Substanz geboren, und der Sphairos des Parmenides bleibt der Keim, aus dem sich die Welt des Empedokles zur Buntheit entfaltet. Er schaut dabei mit Parmenides zurück auf die theogonische und kosmogonische Dichtung. Darum steht beiden auch das Problem der Geburt im Vordergrunde und weitet sich ihnen zu kosmischer Bedeutung. Doch hebt Empedokles wie Parmenides die Geburt als Entstehung auf und führt sie zurück auf Mischung ewiger Gestalten [2]). So wird ihm die „mischende" Liebe der Geschlechter zum Welttypus und die Embryologie zum Grundinteresse [3]) — und auch darin folgt er Parmenides.

Empedokles ist schon als Arzt Geburtshelfer, aber auch Kenner von Krankheit, Alter und Tod. Er sieht nach der „mischenden" Bildung die Auflösung und sieht neben der Liebe den Haß. Die Gegensätze gewinnen ihm Realität im Menschlichen wie seinem medizinischen Vorläufer Alkmaion und Realität in der Welt wie den Pythagoreern. Wohl glaubt er wie sie an die Welt als Ordnung, an die Macht der „Harmonie" [4]), aber nicht mehr an ihre Allmacht; denn die Zwietracht, wie er sie wahrlich aus heimischer Erfahrung kennt, tritt ihr entgegen [5]), und die Ordnung löst sich immer wieder auf. Zu tiefe Schatten warf das kämpfende, wechselvolle Leben Siziliens in den sonnigen Sozialgeist der Italiker, und Stimmungen der Dissonanz des Lebens und seiner Vergänglichkeit wie in der sinkenden ionischen Sphäre machen sich geltend. An düsterer Wand erst brechen sich

1) trotz Zellers Argumenten für den Heraklitismus des Emp. (S. 833 ff.).

2) Vgl. den Ansatz dazu bei Parmenides Frg. 12.

3) Frg. 17, 22 ff. 63 ff. Diels A 75. 79 ff.

4) Frg. 27. 96. 122, dazu ἁρμόζειν 71. 107.

5) Frg. 122.

die Sonnenstrahlen zur Farbenbuntheit des Regenbogens. Und dennoch dringt der italische Geist durch in Empedokles, und die „weichere Muse", die zu „Freunden" spricht[1]), läßt die Liebe im Wechsel der Weltzustände immer wieder obsiegen, während der scharfgespannte Monismus in den *μοῦσαι συντονώτεραι* des Ioniers Heraklit die Harmonie zur Einheit mit dem Streite zwingt[2]). Empedokles *will* die Liebe wie Heraklit den Streit, und tragisch mitfühlend, sanitarisch helfend, prophetisch mahnend erhebt sich der italische *Sozialgeist* über diese Welt voll Leid und Streit.

Empedokles fühlt sich aus einem Reich der Einheit und Liebe kommen und möchte die Welt *zurück*führen zur Einigkeit der alten Zeit, wie es der romanische Geist von Machiavelli bis Rousseau in so verschiedener Weise forderte, wie er überhaupt die bessere Zukunft immer im Lichte der Vergangenheit als *Re*form und *Re*aktion, *Re*volution und *Re*stauration suchte, wie auch Machiavelli aus der römischen Geschichte einen Kreislauf der Verfassungen von Ordnung zu Unordnung und wieder zurück zur Ordnung lehrte gleich den wechselnden Weltzuständen des Empedokles. Den Wandel der Dinge so gut wie ihre Mannigfaltigkeit muß schon der Sizilier im Gegensatz zum Eleaten anerkennen, und der Demokrat des 5. Jahrhunderts vergewaltigt sie nicht mehr mit dem tyrannischen Geist der Monisten, sondern er gibt die Zeiten wie die Zonen frei, die Unterschiede des Nacheinander wie des Nebeneinander, und dennoch siegt der italische Ordnungsgeist, indem er die Verschiedenheit mäßigt durch die Gleichheit und den Wechsel durch den *Kreislauf*. Seinem kyklisch formenden

1) Frg. 112. 114.

2) Plat. Soph. 242 D. Während Zeller hier bei Platon aus dem Prädikat der Weichheit einen Tadel herausliest (S. 818, 2), wird es von A. Weiher, Gymnasialprogr. Kaiserslautern 1915/16 mit Recht als allgemeine Charakteristik der empedokleischen Lehre gedeutet.

Geist runden sich wie gerade auch sonst den italischen Denkern [1]) alle Bahnen wie alle Gestalten, und er betont diese Form von der „runden" Pupille (84, 8) durch die „Kreise" von Sonne und Mond (43. 45. 47) bis zu dem „Kreis" des All (35, 10. 38, 4). Aus dem rings von Einsamkeit umschlossenen runden Sphairos [2]) lösen sich die Elemente, zuerst die Luft, die sich im Kreis zur Hohlkugel ausbreitet [3]), dann nach Ausströmen des die Luft zum Kristallgewölbe verglasenden Feuers drehen sich beide Hemisphären, die feurige und die luftige wieder im Kreise um die Erde [4]), und die kreisende Gewalt des Himmelsumschwungs wirkt den Wechsel von Tag und Nacht (d. h. das wechselnde Aufschwingen der Feuer- und Luftsphäre), preßt der noch schlammigen Erde das salzige Meer als Schweiß aus und hält das Himmelsgewölbe und die Erde fest wie Wasser in Bechern, die im Kreise geschwungen werden [5]). Im Kreise auch dreht sich der Ball der Welt, und im „Kreislauf" wechselt die Vorherrschaft der Stoffe wie der Kräfte, der einzelnen Elemente wie des lösenden Streits und der mischenden Liebe [6]). Also die Welt ist kyklisch in Form, Bahn und Entwicklung. Wohl kennen schon die Monisten das Gesetz der Wiederkehr; doch die Pythagoreer mit ihrer Palingenesie wie Heraklit mit seinem zugleich aufwärts und abwärts gehenden Weg betonen eben als Monisten zu einseitig die Einheit, die Identität im Wechsel; Empedokles erst fühlt im Umschwung zugleich die Verschiedenheit in der Einheit; er fühlt nicht nur das gleiche A und O des Weltgangs, sondern auch seine Zwischenstufen und läßt die Welt zwischen den Polen schwin-

1) Vgl. oben S. 374. 407. 426. 448.

2) womit dreimal die Kreisform ausgedrückt ist (27, 4. 28, 2).

3) Wenn dafür auch die Eiform genannt wird (Diels A 50), so spielt hier die orphische Vorstellung des Welteis hinein, aus dem alles entstand.

4) Diels A 30.

5) Arist. de coelo 295 a^{16}.

6) Frg. 17, 13. 26, 1. 12.

gen, zwischen der Ballung des Parmenides und dem Ausschäumen Heraklits, zwischen dem Absoluten der Liebe und dem des Streites. Ja, die Welt, die immer schaukelt von der Allherrschaft der Liebe zu der des Hasses und umgekehrt und so wechselt zwischen den Extremen der Mischung und Scheidung, gewinnt Gestaltung eigentlich nur in den Zwischenzuständen, da nicht alles eins und nicht alles geschieden ist. So schafft der Zyklus den Ausgleich zwischen den Gegensätzen der Einheit und Verschiedenheit, in denen sich die griechische Philosophie herausringt. Empedokles ist der erste Periodiker der Griechen und als solcher eigentlich ungriechisch und doch notwendig in der griechischen Entwicklung.

Er scheidet zuerst die Zeiten von den Dingen und damit die Bewegung vom Sein und damit die Kräfte von den Stoffen. Gewiß ging die griechische Lebensrichtung auf Zurückschiebung von Zeit, Bewegung, Kraft; doch eben indem Empedokles diese kosmologischen Weltmomente abhebt von den ontologischen, fördert er das griechische Streben nach einem objektiven, statischen Bild des Weltseins. Er reinigt die Räumlichkeit und Stofflichkeit, indem er die Zeit, die in der theogonischen Mystik noch zur Weltgestalt erhoben war, und die Kraft, die noch der Ionier als Stoff veranschaulichte, nun verselbständigt. Die Kräfte Liebe und Streit, die Empedokles von den Stoffen sondert, bedeuten ihm tatsächlich verschiedene Bewegungen und Zeiten, die Prozesse und Zustände der Mischung und Scheidung. Er ist sich dieser Sonderung oder vielmehr der Kreuzung der Stoffe mit den Kräften bewußt, wenn er auch, weil der Hellene nun einmal selbst die Kräfte sich in Anschauung umsetzen muß, es so darstellt, als ob in die Höhenschichtung der Stoffe die Längen- und Breitenwirkung der Kräfte eingreife [1]). Während eben noch Zenon selbst die Flugzeit des

1) Frg. 17, 18 ff. Wie hier werden auch Frg. 109 Liebe und Haß an Anschaulichkeit mit den Elementen parallel gesetzt. Vgl. auch

Pfeiles aufhob, zeigt Empedokles entgegen den Eleaten ein geradezu unhellenisch starkes Gefühl für Zeit und Bewegung. Er fühlt den „Umlauf der Zeit" im Wechsel der Gestalten als Mystiker wie als Naturphilosoph [1]); er allein unter diesen Naturphilosophen hebt bei den Gegensätzen auch den des Raschen und Langsamen hervor [2]); er spricht von dem raschen Feuer, den raschen Füßen und der Gottheit raschen Gedanken [3]), von Temperamenten der Schwerfälligen und der flüchtigen Geister je nach der Schnelligkeit des Blutumlaufs [4]). Er weiß eher als Aristoteles, daß selbst das Sonnenlicht Zeit braucht, um zu uns zu gelangen [5]), und er spekuliert, daß einst der Tagesumlauf der Sonne sich auf 7—10 Monate ausdehnte, um zu erklären, weshalb unsere Geburten so viel Werdezeit beanspruchen [6]), wobei der männliche Embryo wieder rascher sich bilden soll als der weibliche [7]).

Auf uns hin orientiert sich ja diese ganze Kosmologie. Wie alles in der Welt wechselt und alles atmet, so atmen auch alle Glieder des Menschen wechselnd aus und ein. Der Blutumlauf [8]) bestimmt dabei den Atem, bestimmt auch die Verschiedenheit der Intellekte [9]). Und man sieht ihn vor sich, den gefühlvollsten der griechischen Denker, dem das Blut so heiß zum Herzen strömt, sieht ihn vor seinen leidenschaftsvollen Siziliern, denen die gestenreiche Rede durch alle Glieder zuckt, und man begreift leichter, wie ihm das Blut und zumal im Zentrum des Umlaufs, im Herzen zum Sitz der Seele wird [10]). Der Mensch ist ihm kyklisch wie die Welt. Makrokosmos und Mikrokosmos, Kosmologie und

das Wachstum der Geschöpfe in Tiefe und Höhe je nach den Elementen (Frg. 62. Diels A 70. 72).

1) Frg. 17, 29. 30, 2. 110, 8. 115, 7.
2) Frg. 122. 3) Frg. 29. 73. 134, 3. 5.
4) Theophr. de sensu 11. 5) Diels A 57.
6) ib. 75. 7) ib. 83. 8) Frg. 100.
9) Theophr. a. a. O.
10) ib. 10.

Biologie schlagen hier völlig ineinander. Der Mensch lebt aus den Stoffen der Welt, und die Welt wandelt sich gemäß den Triebkräften des Menschen, des liebenden und streitenden. Die Liebe der Geschlechter wogt und wirbelt in den Elementen, wie der Streit der Elemente in den sterblichen Gliedern [1]). Alles, das Größte und Kleinste lebt im wechselnden Umlauf von Mischung und Entmischung. Was damit Empedokles aufhebt oder noch nicht erfaßt hat, ist nun gerade ein echt Hellenisches, ist die Gestalt, die er so relativ setzt als bloßen Durchgang der Kräfte und Elemente. Der Mangel an Gestaltsinn ist ein wichtiger Zug, der ein Schlaglicht wirft auf die ganze Welterfassung des Empedokles. Beare und Burnet haben bereits bemerkt, daß er im Gegensatz zur meist ausführlichen Behandlung der andern Sinne den Tastsinn völlig vernachlässigt zu haben scheint. Der chemische Geist beachtet eben namentlich die chemischen Sinne, die er durch Analyse partikularer Mischung und Durchdringung deutet, während ihm der Sinn für das Undurchdringliche, Feste und Figurale zurücktritt. Auch bei dem ihm doch wichtigsten Gesichtssinn beachtet Empedokles, der von den Pythagoreern alles eher als Geometrie gelernt hat, nicht die lineare Form, sondern wesentlich die Farben, die Reflexe und den Gegensatz des Dunklen und Hellen, und er löst das geschlossene Bild auf in den Mischungsprozeß der Ausflüsse. Diesem weichen, impulsiven Dynamiker und stimmungsvollen Koloristen fehlt noch der echt hellenische Sinn für plastische Statik, ja für feste Bestimmtheit überhaupt.

Und doch lebt in ihm der griechische Drang zur Verewigung, und er mißachtet eben die Gestalt als ein Vergängliches, als bloßen Durchgang für ewige Stoffe, ewige Kräfte, ewige Dämonen, die ihm eben in den wechselnden Gestalten immer wiederkehren. Auch hier gehen der Naturphilosoph und der Mystiker wieder zusammen. Es gilt im

1) Frg. 17, 24 f. 20.

Vergänglichen das Ewige, im Vielen das Eine, im Verschiedenen das Gleiche wiederzuerkennen, aber auch umgekehrt, und es gilt darin doch wieder ein Hellenisches zu erfassen, ja erst zu entdecken: den Typus. Empedokles sucht und findet einen Ausgleich des Einen und Vielen. Eins wird aus Mehrerem, Mehreres wird aus Einem [1]), — diese beiden Prozesse sind ihm gleichwertig, während den Ioniern und Pythagoreern die Verschiedenheit nur Variation, Abstufung, Graduierung des Einen war und sie den Eleaten ganz versank. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß Empedokles nun einmal ebenso dem Pluralismus verschrieben ist wie jene dem Monismus und daß ihm Einheit und Vielheit nicht gleichstehen. Die Mehrheit ist Tatsache, die Einheit ist Ideal, Ziel tragischer Sehnsucht. Den seligen Urzustand des Sphairos, den Aristoteles das „Eine" nennt, muß er zugleich „Mischung" nennen. Alle wahre Einheit in dieser Welt der zwei Kräfte und vier Stoffe bleibt subjektiv als Gott, Seele, Seligkeit, und darum bedarf Empedokles für seine gespaltene Welt einer mystischen Ergänzung. Denn die objektive Einheit ist bei ihm erst Produkt und darum künstlich. Die Mehrheit hat gesiegt über die Einheit, der republikanische Weltgeist über den tyrannischen. Empedokles ist der erste Philosoph der Koordination, der bewußte Antimonist, der das Recht der Mehrheit verficht, der nicht nur einen Weg gehen will, sondern ein „Doppeltes" verkünden [2]). Prinzipiell verkündet er dabei sowohl die beiden Kräfte der Liebe und des Streits wie beide mit den Elementen wie endlich die Elemente untereinander als gleich an Alter und Macht [3]).

Sein Pluralismus entsteht ihm offenbar aus der griechischen Antithetik. Die Gegensätze, die der ionische Monist zur Einheit zusammenschlagen ließ, der pytha-

1) Frg. 17, 1 ff. 26, 8 f.
2) Frg. 24 und 17, 1. 16.
3) Frg. 17, 20. 27.

goreische unterordnete, der eleatische aufhob durch Abschneidung des einen, läßt Empedokles selbständig nebeneinander bestehen. Aus der Wirksamkeit der zwei gegensätzlichen Kräfte ergeben sich vier Weltzustände. Auch die damit parallele Zahl der Elemente, in der ihn neben der Vierfarbenmalerei [1]) die heilige Tetraktys der Pythagoreer bestärkt haben mag [2]), will Aristoteles auf eine Zweizahl zurückführen [3]), und die auf Empedokles zurückgehende Aerzteschule setzt die vier Elemente mit dem doppelten Gegensatz des Heißen und Kalten, Trocknen und Feuchten eins [4]). Während Dreizahl und Fünfzahl bezeichnenderweise bei Empedokles nur in der Mystik auftauchen [5]), ist ihm die Vierzahl wichtig wohl schon als die potenzierte Dichotomie, die ja Kant als die Grundform der Analyse erklärt, deren Begründer eben Empedokles ist. Die Neigung für die Quadratzahl zeigt er bis in die Embryologie hinein [6]), und selbst die vier Elemente verdoppelt er wieder in ihren Teilen, wenn er die Knochen z. B. aus 8 Teilen, je 2 der Erde und des Wassers und 4 des Feuers konstituiert [7]).

Indem er so Zahlen und damit Begrenzung und Proportion in seine Stofflehre eintreten läßt, entfernt er sich ebenso offenkundig vom ionischen Geist, wie er sich vom pythagoreischen beeinflußt zeigt und überhaupt mit den Italikern geht, die stets soziale Ordnung und Geschlossenheit suchten. Er aber sucht die Ordnung nicht in der Einheit

---

1) Frg. 23.

2) Sogar bildlich, in der Bezeichnung als ῥίζωμα (vgl. auch πηγή Frg. 23, 10) trifft Empedokles mit dem pythagoreischen Schwur (Diels VS 45 B 15) zusammen; doch da dessen Alter nicht feststeht, kann die Abhängigkeit auch eine umgekehrte sein (vgl. Zeller S. 825, 1). Und die Pythagoreer kennen eben in der Vierzahl nur ein ῥίζωμα, Empedokles aber vier in den Elementen.

3) met. 985 a^{31} de gen. et corr. 330 b^{19}.

4) Vgl. Burnet a. a. O. 211.

5) Frg. 115, 6. 143.

6) Diels A 83.

7) Frg. 96.

und Unterordnung, sondern im Nebeneinander, in der Symmetrie und wird so der Philosoph der Parallelität, die er eben in der von Parmenides verpönten Zweiheit und ihrer Verdoppelung betont. Zwar geht er auch hier wieder in der Linie Alkmaions, der die Gesundheit als Isonomie festlegt, und der Pythagoreer, die schon überall auf Potenzierung, Parallelität und Analogie ausgehen. Aber sie setzen doch immer ein Glied des Gegensatzes gegen das andere und überhaupt die Zweiheit gegen die Einheit herab; Empedokles aber zeigt reinere Koordination und stärkeren Parallelsinn. Optisch bekundet er ihn in der Vorliebe für Reflexe, Spiegel und Schatten. So faßt er die Nacht als konischen Schatten der Erde, die Sonne als „Reflex" des Himmelfeuers, „gleich groß" wie die Erde und „doppelt" so weit von ihr entfernt wie der Mond, der wieder das Sonnenlicht „reflektiert".

Doch solches Entsprechen oder Gleichen wird für Empedokles allgemeines Prinzip statt der verlorenen Einheit oder Identität. Aus dem identischen, d. h. „sich selbst gleichen" und „überall gleichen" Sphairos, den er mit Parmenides ansetzt [1]), entfaltet er gleichzeitig die gleichwertigen und wohl auch an Masse gleichen Elemente [2]). Und die Wertung des Gleichmaßes setzt sich wieder vom Makrokosmos fort in den Mikrokosmos. Wenn er sich an immergrünen Pflanzen freut [3]), so sollen sie diese Eigenschaft der Symmetrie ihrer Poren verdanken. Die besten Augen sollen Feuer und Wasser zu gleichen Teilen gemischt enthalten. Blut ist ihm ein ganz besonderer Saft, ja das Medium des Denkens, eben weil in ihm die Elemente am gleichmäßigsten gemischt sind. Die Weisesten wieder sind, die dieses Gleichmaß am reinsten in sich tragen, die guten Redner, die es, wie gesagt, in der Zunge, die guten Werkmeister, die es in

1) Frg. 28, 1—29, 3.
2) Frg. 17. Vgl. Zeller S. 762.
3) Frg. 77 f.

der Hand besitzen [1]). Man muß etwa Platons hierarchische Seele vergleichen, um zu erkennen, wie hier die Weisheit bei Empedokles sozusagen als demokratische Konstitution der Seele proklamiert wird. Und im Prinzip des Gleichmaßes treffen sich wieder der Kosmologe und Biologe, aber auch der Erkenntnistheoretiker, der die Gleichberechtigung der Sinne fordert, und endlich der Politiker, der als „freigesinnter", „jeder Herrschaft abgeneigter", „maßvoller, rechtlicher" „Volksmann" bezeichnet wird, vor allem über „Gleichheit" sprach und seine Mitbürger zur „Gleichheit" bekehrte [2]).

Aber das Streben nach dem „Gleichen", der Trieb der Assimilierung durchzieht ihm weiter Geist, Sprache und Natur. Im Gleichmaß der Verse, in seiner bewußten Neigung zur Wiederholung [3]), in seiner berühmten Kunst der Vergleiche [4]), in Paronomasien und andern Formen, in denen er dem parallelistischen Stil seines Landsmanns und Schülers Gorgias präludiert [5]), bezeugt er dasselbe Prinzip der Anziehung des Gleichen, das ihm als Grundgesetz von der Seele bis zum Kosmos alles Sein durchwaltet, ja ihm recht eigentlich das Band von Seele und Natur, von Einzelwesen und Welt darstellt. Die Anfänge, sozusagen der Rohstoff der Organismen sind ihm Erdklumpen, die das unterirdische Feuer eben „zum Gleichen" aufstrebend emporwirft [6]). In den Pflanzen drängt das Erdige als Wurzel in die Erde, das Aetherische treibt im Blätterwuchs zum Aetherischen auf, und ebenso reißt dieses Prinzip die mehr feuerhaltigen Tiere zum Fluge empor, die mehr wasserhaltigen ins Wasser hinein, während die

1) Theophr. de sensu 8. 11.

2) D. L. VIII 63—66. 72.

3) Frg. 25. Vgl. Frg. 17, 1 f. und 16 f. 6 und 12. 27, 3 und 28, 2. 29, 1 f. und 134, 2 f. Vgl. auch Reinhardt, Parmenides S. 52 ff.

4) D. L. VIII 57.

5) Vgl. Diels Berliner Sitzber. 1884. 364 f.

6) Frg. 62.

mehr erdhaltigen bodenständig bleiben [1]). Und wie so Lebenssphäre, Wachstum und Gestaltung der Geschöpfe sich nach der Anziehung des Gleichen richten, so auch ihre Ernährung [2]). Und wie ihre Leiblichkeit ist auch ihr psychisches Leben von diesem Prinzip beherrscht. Zunächst ihr Fühlen — denn Lust wird natürlich durch das Gleiche bewirkt, Schmerz durch den Gegensatz [3]) —, aber auch ihr Wahrnehmen, Erkennen und Denken [4]). Wir sehen das Helle mit dem Feurigen unseres Auges, das Dunkle mit dem Dunklen, wir erfassen Erde durch Erde und so jedes Element mit dem entsprechenden in uns, aber auch Liebe mit unserer Liebe, Hader mit unserm Hader [5]). Und auch das Denken besteht in der Anziehung des Gleichen; am Gleichen gewinnen wir Einsicht, das Ungleiche macht uns unwissend [6]) — im tiefsten Grunde pflanzt sich hier das eleatische Prinzip der Uebereinstimmung von Denken und Sein fort. Wie die Attraktion des Gleichen Erkenntnisgesetz, so ist sie auch Weltgesetz. Denn wie alle Sinnesqualitäten zueinander drängen, Süßes zu Süßem, Bitteres zu Bitterem, Saures zu Saurem, Warmes zu Warmem, so bleiben auch alle Elemente in Liebesanziehung verbunden mit ihren noch so weit in sterbliche Gestalten abgeirrten Teilen [7]). Und Empedokles' Welterkenntnis zeigt sich selber als eine Erkenntnis des Gleichen, die in allem Wechsel dieselben Elemente immer Gleiches hervorbringen sieht, die über Aehnlichkeit von Eltern und Kindern spekuliert, Pflanzen und Tiere in ihrer Entstehung parallelisiert und Haare, Blätter, Federn

1) Diels A 70. 72. 2) ib. 70.

3) Theophr. de sensu 16; vgl. auch Diels A 95.

4) Die Sinneslehre des Empedokles ist so beherrscht von diesem Prinzip des Gleichen, daß Theophrast für ihre Schilderung (1. 7—24 — etwa 3 Seiten bei Diels A 86) nicht weniger als 27 ὅμοιος braucht, ungerechnet die ἴσος und παραπλήσιος.

5) Frg. 109. Theophr. ib. 7.

6) ib. 10.

7) Frg. 22. 90.

und Schuppen für einerlei erklärt [1]). Kurz, eine wahre Leidenschaft der Analogistik, der Assimilierung, der Weltfamiliarisierung, eben ein heißer Liebeszug beherrscht die ganze Anschauung des Empedokles — und kommt doch nimmermehr zum Ziel.

Es bleibt die Tragik dieses Weltbildes: alles „sehnt" sich zueinander und wird doch nicht eins und nicht einmal gleich oder auch nur ähnlich. So tritt ihm nun als Ersatz für das Gleiche das Verwandte ein, das er als ein Entsprechendes faßt. So spielen nun in seiner Terminologie das ἁρμόζειν und ἐναρμόζειν (11mal hier in Theophrasts Bericht!), die συμμετρία, auch das ἄρθμιον [2]) eine große Rolle — Ausdrücke, die sich natürlich auf die für ihn entscheidende Fähigkeit zur Mischung beziehen, ob es sich nun um die Mischung von Magnet und Eisen, Wasser und Wein handelt oder um die Mischung der Geschlechter, deren besondere Verhältnisse bei Pflanzen, bei Mauleseln u. a. er ebenso aus dem Prinzip des Passenden erklärt, oder um das Sehen, ja um alle Sinneswahrnehmung, die eben auch nur als Mischung zustande kommt [3]). Die Mischung forderte ja besonders gegenseitige Anpassung der Poren und Ausflüsse [4]), und da schließlich alles aus den doch verschiedenen Elementen „passend zusammengefügt" [5]) sein soll, so hat der Liebeszug, indem er vom Gleichen ins Passende übergeht, deutlich eine Wendung vom bloß stofflichen zum formalen Entsprechen genommen, das erst die stoffliche Mischung ermöglicht. Dieser Uebergang zeigt sich bei der Entstehung der Lebewesen, die Empedokles ja hauptsächlich als Entstehung der sexuellen Differenzierung interessiert. Denn die Mischung der Geschlechter ist natürlich bei dem Liebes-

1) Frg. 17, 35. 82. Diels A 81.
2) Vgl. Frg. 17, 23. 22, 1. 91.
3) Frg. 77. 84. 91. Diels A 70. 86 f. 89. 92.
4) Vgl. oben S. 536 ff.
5) Frg. 71. 107.

philosophen Empedokles wie bei Parmenides vorbildlich für die Weltmischung.

So will er [1]) schildern, wie das scheidende Feuer die nächtigen Sprossen der Männer und Frauen emporsandte. Nachtgeboren heißen sie, weil sie sich erst durch die Sonne entfalten. Vor der Beleuchtung der Erde durch die Sonne gab es nur Pflanzen, die da beide Geschlechter in sich tragen [2]). In weiterem Zusammenklingen von Kosmologie und Biologie entsteht nun die Scheidung der Geschlechter erst mit der von Tag und Nacht und den verschiedenen Zonen, da sie auf dem Unterschied der Wärme und Kälte beruht [3]), und so sollen die Männer aus dem Süden, die Weiber aus dem Norden stammen [4]). Demnach sind die ersten emporgeworfenen Erdklumpen noch undifferenziert (*οὐλοφυεῖς*) mit gleichem Anteil an Wärme wie an Wasser gebildet, ohne Liebesreiz in Gestalt und Stimme und ohne Zeugungsglied [5]), d. h. insgesamt ohne Sexualität. Diese Erdklumpen, erste rohe Wirkungen des Liebeszuges nur insofern, als das Feuer im elementaren Zug zum Gleichen sie emportrieb [6]), gestalteten sich bloß zu einzelnen Gliedern, die auch einzeln, zerstreut als Köpfe ohne Hälse, Arme ohne Schultern, Augen ohne Stirnen umherirrten [7]). Diese Schilderung entspricht der ersten Stufe der Entstehung der Geschöpfe in Theophrasts Aufzählung [8]). Auf der zweiten Stufe wachsen die einzelnen Glieder zusammen, aber zunächst zu phantastischen Gestalten [9]). Als nämlich der bildende Liebestrieb stärker in die Gliederung des Streites eingriff, schlossen die Glieder sich zuerst zusammen, wie sie sich trafen, und so entstanden abenteuerliche Mischgeschöpfe mit Gesichtern

1) Frg. 62. 2) Diels A 70.
3) Frg. 65. 67. Arist. de part. anim. II 2. 648 a[25].
4) Diels A 81.
5) Frg. 62. Vgl. Aët. V 19, 5.
6) Frg. 62. 7) Frg. 57 f.
8) Aët. V 19, 5. Diels A 72. 9) ib.

und Brüsten vorn und hinten, Ochsengeburten mit Männerköpfen und umgekehrt, Zwitter von Mann und Weib — unfruchtbare [1]). Offenkundig sind hier wieder in bezeichnender Mischung von Mystik und Aufklärung die Kentauren, Hermaphroditen und andere Bilder der griechischen Mythologie verwertet, wie sie sich steigerten in der dämonisch auswuchernden Phantastik Siziliens, die von Kyklopen und Giganten spukt, der vielgestaltigen Hekate Kulte weiht [2]) und mit dem dort gelandeten Minos und Daidalos wohl auch den Minotaurus aufnahm, der im Stier des Phalaris menschlich brüllend Opfer fordert. Der in diesen unfruchtbaren Gestalten des Grauens wahrlich noch unerfüllte Liebestrieb fügt dann auf der dritten Stufe offenbar nun in harmonischer Anpassung die Glieder zu ganzen, aber noch einheitlichen Gestalten zusammen [3]), die vielleicht wie die Pflanzen sich fortpflanzen [4]); erst die vierte Stufe bringt gerade durch Aufhebung dieser Einheitlichkeit durch geschlechtliche Differenzierung die volle, fruchtbare Erfüllung der Liebe.

Entgegen modernen Deutungen, die diese vier Entstehungen entweder als lauter Neuschöpfungen fassen oder sie z. T. verschiedenen Weltperioden zuweisen, scheint mir hier deutlich eine zusammenhängende aufsteigende Entwicklung vorzuliegen, in der eben die Liebe mit dem ja noch wirksamen scheidenden Streite sich mischt [5]) und doch schon den Sieg davonträgt. In den modernen Debatten darüber, ob sich die erhaltenen Schilderungen auf die Periode beginnender Liebes- oder Streitherrschaft beziehen, läßt sich alles zum Für und Wider verwerten, da gerade stoffliche Scheidung formale Annäherung bringen kann und umgekehrt; das Anorganische drängt zur Entropie, das Organische

1) Frg. 61.
2) Vgl. Frg. 142.
3) Aët. a. a. O. Vgl. dazu Plat. Symp. 189 E.
4) Vgl. oben S. 557 f.
5) Frg. 59.

zur „Ektropie". Entscheidend ist aber nicht die objektive Möglichkeit oder Notwendigkeit der Deutung, sondern das subjektive Interesse des Empedokles, das entschieden auf die organische Bildung und den Einzug der Liebe zielt. Oder sollte er wirklich den Degenerationsprozeß, die Auflösung der Organismen so ausführlich schildern wollen [1]? Man darf den gewiß eher modernen als hellenischen dynamischen Evolutionismus des Empedokles noch nicht an der Wertfreiheit heutiger Naturwissenschaft messen. Gewiß durfte man auch seine Entwicklung der Organismen mit der darwinistischen vergleichen [2]. Doch man verkennt die Tendenz des Empedokles, wenn man in seiner Entwicklung wesentlich Zufallswirkung und mechanische Anpassung betont. Es soll darin vielmehr der Fortschritt des Liebestriebes, der Harmonisierung im Ringen mit dem gliedernden Streit gezeigt werden. Darum erst die Vereinzelung der Gliedmaßen, darum dann das zunächst noch unvollkommene, mißratene Streben zur Anpassung, darum endlich die Betonung der sexuellen Differenzierung und der Fortpflanzung. Es gilt nicht wie bei Darwin eine Anpassung an die Umstände für den äußeren Kampf ums Dasein, sondern eine Anpassung der Glieder aneinander für die organische Funktion [3] wie der Gestalten aneinander für die Liebe. Und auch die Wirkung ist tatsächlich viel mehr dynamisch und erscheint nur so mechanisch, gerade weil sie doppelt dynamisch ist, d. h. weil die wirkenden Kräfte streiten.

---

1) s. zuletzt mit Literaturangaben Kranz, Hermes 47 S. 37 f., der mit Recht nur eine Schilderung der Entwicklung annimmt, aber mit Unrecht wesentlich in der Richtung zum *νεῖκος*.

2) wie es Fr. Alb. Lange, Nietzsche, Th. Gomperz, Windelband u. a. taten, während Zeller Vortr. I 42 ff., Ueberweg-Prächter I 107 [11] Anm., Wellmann (Pauly-Wissowa, Emp.) u. a. sich kritischer verhalten.

3) Simpl. phys. 371, 33 ff.

Denn die Liebe des Empedokles setzt sich nun doch nicht zur Allmacht durch; sie mag aus der Identität des Sphairos immer mehr zur Gleichheit, zur Aehnlichkeit, zur Symmetrie, zur Anpassung sich verfeinern und elastisch verdünnen und dabei diese Kategorien wie z. T. schon die Pythagoreer in einer für unsere wissenschaftliche Kritik unerträglichen Weise vermischen, es hilft doch nichts, der Drang nach Ausgleichung kann sich wohl im Sphairos auf eine selige Stunde befriedigen, aber der dann ausgeschlossene Streit greift doch wieder ein, und der Gegensatz bleibt für die Weltbildung auch unentbehrlich. Ja, in der Biologie und speziell Physiologie muß der Gleichheitsfanatiker bisweilen den Gegensatz geradezu als rettende Ergänzung anerkennen [1]). Die Macht des Verschiedenen drängte sich ihm so unüberwindlich auf, daß sie ihm die Einheit der liebenden Seele zerriß bis zum Widerspruch. Es liegt in dem inneren Widerstreit seiner Lehre zuletzt viel von der Tragik aller Liebe, die immer zur vollen Einheit hinstrebt und sie doch nur in seltenen Momenten erreicht und immer wieder in die Scheidung zurückfällt, und doch auch die Scheidung wieder braucht, weil sie aus ihr heraus erst das Streben und Glück der Einigung findet. So ist der Wechsel der Gegensätze mit aller Differenz und Periodik dieses Weltbilds schon im Wesen der Liebe angelegt. Und es ergibt sich der Widerspruch, den Platons Lysis zum Problem aufrollt, daß die Liebenden zugleich verschieden und gleich sein müssen. Ist nicht die Liebe des Empedokles sowohl Mischung des Verschiedenen wie Anziehung des Gleichen? Und hebt nicht die eine eben die andere auf? Und führt nicht die liebende Anziehung des Gleichen zur Abstoßung des Ungleichen und damit zur Scheidung der Elemente, also gerade zum Siege des Streites? Besteht hier nicht Aristoteles' Kritik [2]) zu Recht, daß die Liebe auch scheidet, der Streit auch

1) Vgl. Frg. 92. Diels A 73. 82. 86, 8.

2) met. I 4. 985 a 21.

verbindet, da jede Anziehung nach der andern Seite zugleich Abstoßung ist?

Und dennoch zerschellt die Lehre des Empedokles nicht in bloßen Widerspruch und versumpft nicht in sterile Eklektik. Gewiß mischen sich in ihr anscheinend widersprechende Tendenzen zu Einheit und Gegensatz, Gleichheit und Verschiedenheit, „mischen sich" ausdrücklich ja in diesem Weltbild die „Dämonen Liebe und Streit" [1]), die Götter des Parmenides und des Heraklit, mischen sich in der komplexen sicilischen Sphäre italischer und ionischer Geist. Doch wahrlich nicht bloß, weil er „zufällig" Sicilier war, kreuzten sich in Empedokles' Geist die Geschlossenheit der einen Sphäre mit der bunten Lebensfülle der andern. Oder haben wir etwa den Geist Siciliens hier so laut sprechen lassen, nur um Empedokles als Produkt seines Milieus zu deuten? Das hieße diese Darstellung aufs schwerste mißverstehen, die ihn als den Philosophen Siciliens zeigen will, weil er die Welt seiner Heimat überschaut und überwindet und dadurch erst wahrhaft fruchtbar macht. Nicht er stand im Dienste Siciliens, sondern Sicilien stand im Dienste des Weltgeistes, der dort einen Denker aufrief, als Hellas reif geworden war seinen westlichen mit seinem östlichen Geist auszugleichen zu einer Weltanschauung. Und Hellas' Beruf zu Kunst und Freiheit forderte zugleich, daß der Geist der Differenzierung den Monismus des 6. Jahrhunderts zerschlage und tief in den italischen Konzentrationsgeist eindringe. In der kahlen, starren Einheit der Eleaten versank der künstlerische Geist; die Pythagoreer genossen wohl noch ihre Zahlenordnung als Harmonie in der „geheimen Mathematik" der Musik; doch erst Empedokles geht mit der echten hellenischen bildenden Kunst, indem er seine Weltunterschiede wie „Farben" ausbreitet [2]). Das Ohr empfindet seine Unterschiede in Skalen als Quantitäten, die zuletzt nur Grade einer Einheit sind, das Auge

1) Frg. 59. 2) Vgl. oben S. 526 f. 551.

aber scheidet reicher und schärfer Qualitäten, die eben Empedokles entdeckt. Das hellenische Auge tut sich in ihm weiter auf und zugleich die hellenische Freiheit. Nach der Weltaristokratie der Pythagoreer, nach der Welttyrannis der Eleaten forderte das 5. Jahrhundert eine Weltdemokratie, die eben Empedokles bietet. Und mit der künstlerischen und der politischen Entwicklung geht auch die logische. Die Substanz, die einheitliche, die der Eleat entdeckt, ist monarchisch, die Quantität, die subordinierende, die der Pythagoreer betont, ist aristokratisch, die Qualität aber, die Empedokles findet, ist demokratisch; denn sie entfaltet sich nur in der Koordination, in der gleichberechtigten Mehrheit, und er findet sie, indem er sie von der substantiellen Einheit befreit, mit der sie bei den Ioniern des 6. Jahrhunderts vermischt war. Die Qualitäten stehen als Typen mannigfaltig und selbständig nebeneinander. Mit ihrer Entdeckung erfaßt Empedokles das politische, künstlerische und wissenschaftliche Lebensprinzip der Griechen, die recht eigentlich das Qualitätsvolk sind.

Die wissenschaftlich erfaßten Qualitäten der allgemeinen Natur sind die Elemente. In ihnen ist die Welt in ihrer reinen Stofflichkeit, ihrer sinnlichen Materialität entdeckt, die Welt rein als Welt in ihrer Objektivität, als Mehrheit der Objekte, der spezifischen Sinnesaussagen gegenüber der seelischen Einheit des Subjekts. Die Objektivierung kommt mit der Differenzierung, die Entdeckung der Elemente ist die Frucht der Analyse, die Empedokles zuerst entfaltet. Doch das Element, das nur in der Mehrzahl auftritt, ist nicht nur ein Produkt der Unterscheidung, sondern auch der Zusammenfassung, nicht nur ein Spezifisches, sondern auch ein Allgemeines wie der Typus, der ja von andern Typen unterschieden doch Gleiches unter sich befaßt. So ist der Sinn des empedokleischen Elements nicht nur, daß es von andern Elementen differiert,

sondern daß es in noch so abgelegenen Teilen [1]) sich immer wiederfindet und gleich bleibt. So ist der Sinn der Elementenlehre zugleich analytisch und synoptisch. So kreuzen sich im Begriff des Elements schon die widersprechenden Tendenzen der Mischung und Scheidung, der Einheit und Verschiedenheit, und das Element als solches ist eine Frucht, ja die Frucht von „Liebe und Streit". Das Fruchtbare aber stammt nimmermehr aus bloßer Eklektik, deren Kennzeichen eben die Sterilität bleibt, oder aus bloßem Widerspruch, der sich ins Nichts aufhebt. Mit dem „Element" hat Empedokles der Chemie die Wege gewiesen wie mit „Liebe und Streit" der Physik, in der ja noch Kant die Welt bloß durch die materiellen Kräfte der Attraktion und Repulsion aufbauen will.

Und doch, Empedokles ist noch weit vom Ziel und droht auf dem Wege zusammenzubrechen. Die Kräfte gerade sind das Vergängliche, allzu Subjektive an seiner Lehre. Nicht nur in der modernen objektivierenden Naturwissenschaft, schon in der sich ins Objektive entwickelnden hellenischen Philosophie sollte die Kraft immer mehr zurücktreten. Empedokles aber brauchte die Kräfte und fühlte sie gerade, weil er als erster die Stoffe von ihnen ablöste [2]). Er mußte das Subjektive, Persönliche, Lebendige bis zu mystischer Stärke in sich fühlen, um zuerst das Objektive, Materielle rein von ihm abzulösen. Und er fühlt die Kräfte gar lebendig um seine Seele ringen. Er sucht die Liebe und findet den Streit, und tragisch schwer löst sich die bunte, streitende Welt vom Gefühl der Lebenseinheit in seiner Brust; unter Schmerzen nur wird ihm die freie objektive Erkenntnis geboren. Immer wieder reißt er die sich lösende Welt zur Liebe des Herzens empor, immer wieder reißt sie sich los in die streitende Vielheit. Und er findet keine Einheit im bunten Spiel der Qualitäten, im Wechsel von Liebe und Streit der Elemente. Nur dumpf

1) Vgl. Frg. 22. 2) Vgl. Arist. met. I 4. 985 a^{24}.

ahnt er gleich der homerischen Moira dahinter eine Schicksalsnotwendigkeit, in der die *'Ανάγκη* des Parmenides nachklingt, eine Weltstaatsordnung, ein Naturgesetz [1]), das den Wechsel der Kräfte und Gestalten regiert. Es fehlt seiner in die Imposanz der Erscheinung, in die Fülle der Prädikate und Qualitäten peripherisch hinauslebenden Natur das absolute Wesen, das Mark der Substanz, die tiefste zentrale Einheit. Die Leidenschaft regiert, die ihn taumelnd hin- und herreißt in Liebe und Streit. Schon gärt in ihm das Schicksal von Hellas, das in streitende Vielheit versinken mußte. Aber noch sollte es erst über den drohenden Abgrund hinausgehoben werden durch seine intellektuelle Kraft, und in der Vernunft wird die Einheit der Welt über aller Buntheit der Qualitäten zunächst gefunden von Anaxagoras [2]).

Anaxagoras.

„Den Jahren nach früher, den Werken nach später" — so bestimmte Aristoteles [3]) das äußere Verhältnis dieses Denkers zu Empedokles, und der zuverlässigste Chronologe Apollodor setzte die Geburt des Anaxagoras in die erste Olympiade des 5. Jahrhunderts [4]), also an den Anfang desselben Jahrzehnts, in dem auch Empedokles — „nur wenig später", sagt Theophrast [5]) — geboren war. So sind beide in dieselbe geistige Situation gestellt, und wirklich lösen beide dieselben Probleme in derselben Richtung, zeigen sachlich die stärkste Gemeinschaft — und persönlich den stärksten Gegensatz. Empedokles vollsaftig ganz aus dem Gefühl, aus dem überströmenden Herzen

1) Frg. 30. 115 f. 135.

2) Das neue interessante und gründliche Werk von Bignone über Empedokles ist mir leider erst während der Korrektur zugegangen und konnte daher nicht mehr benützt werden.

3) met. I 3. 984 a[11].

4) Diese heute wohl allgemein anerkannte Datierung wird von Zeller S. 968 ff. gegen andere Versuche ausführlich gerechtfertigt.

5) Diels VS I 46 A 8.

heraus lebend, ganz schwellende Entladung in blendender Aufmachung voll theatralischer Rhetorik, voll himmelhohem Selbstbewußtsein, voll glühender Leidenschaft und einfühlender Liebe, ein rettender Wundertäter, ein eifernder Prophet, ein in rauschenden Bildern schwärmender Dichter — und daneben Anaxagoras: ganz bescheidene Zurückhaltung, ganz starrer Ernst, der nie den Mund auch nur zum Lächeln verzogen habe, dessen würdige Haltung, noch von Cicero gerühmt, auch einem Perikles Eindruck machte, dazu ganz unbestechliche Sachlichkeit, ganz strenge Wissenschaft, bildloseste Prosa und so reiner Intellekt, daß ihn Aristoteles als einzig Nüchternen unter Trunkenen bezeichnete, die Athener ihn die Vernunft selber, den „Nus" nannten [1]) und die Lampsacener zu seinen Ehren dem Verstand und der Wahrheit einen Altar errichteten [2]). Gegenüber der öffentlichen Wirksamkeit, der in breiten Gesten sozial ausgreifenden Praxis des Reformators Empedokles galt Anaxagoras dem 4. Jahrhundert, ja vielleicht schon Euripides als Typus des theoretischen Lebens, der selbstlosen Hingabe an die Himmelsforschung, die er als seinen Lebenszweck bezeichnet habe, fern vom gewöhnlichen Glück der Menschen [3]). Wohl gehört auch er wie Empedokles einem reichen und vornehmen Geschlechte an, und der Name seines Vaters klingt wie sein eigener gebieterisch, aber es heißt, daß er sich um den Staat so wenig wie um seine eigenen Güter kümmerte, sein Land den Schafen zur Weide, sein Erbe den Verwandten überließ und auf den Himmel wies als sein Vaterland. Auch hier mögen die Anekdoten und Apophthegmen im Einzelnen trügen, sie spiegeln doch allgemein den Charakter dessen, dem sie angehängt werden. Hier variieren und steigern sie nur das Bild des unpraktischen, weltfremden Privatgelehrten und unterstreichen sein fast

1) Plut. Perikl. 4. Diog. Laert. II 6.
2) Ael. v. h. VIII 19.
3) Diels a. a. O. A 30, vgl. 29. Diog. L. II 10.

quietistisches Ethos, wenn sie ihn mehrfach nur als stillen Dulder vorführen [1]) und den Tod seiner Söhne, den Verlust seines Vermögens, seine Verbannung, seine Verurteilung und das Sterben in der Fremde mit besonderer Ruhe und Gefaßtheit ertragen lassen aus der Höhe universaler Betrachtung in (allerdings auch andern zugeschriebenen) Aeußerungen wie: er wußte, daß er Sterbliche gezeugt habe, und die Athener seien so gut wie er längst zum Tode verurteilt durch die Natur, und es sei überall gleich weit in den Hades [2]) — und wenn dagegen Empedokles voller Klagen und Anklagen und doch auch voller Stolz über seinen Triumph in der Fremde selbst noch seinen Tod emphatisch in Szene gesetzt haben soll, so soll Anaxagoras auf dem Sterbebette sich nur ausgebeten haben, daß am Jahrestag seines Todes die Kinder Ferien erhielten [3]). Und wenn Empedokles als Mantiker und Magier durch die Städte zieht [4]), so tritt Anaxagoras dem Mantiker Lampon, der aus einem einhörnigen Widder eine politische Prophezeiung herauslesen will, mit einer natürlichen Erklärung dieser Abnormität entgegen [5]). Und wenn Empedokles, der Zauberer, in der Wunderdichtung schließlich selber in den glühenden Aetna springt oder im Feuerglanz gen Himmel fährt, beobachtet Anaxagoras etwa den Meteorstein von Aigospotamoi, der 467 vom Himmel herabfiel, und zieht aus ihm nur seine physikalischen Schlüsse [6]). Und wenn Empedokles von der Muse Offenbarungen über die seligen Götter empfängt [7]) und als Mystiker selbst die Stoffe und Kräfte und schließlich sich selber vergöttlicht, so schweigt Anaxagoras, der Aufklärer von den Göttern und wird als Ketzer angeklagt und

1) Vgl. D. L. II 14. Plut. Perikl. 16 und Suid.
2) D. L. II 10—13. Diels A 31—34 a.
3) D. L. II 14. 4) Frg. 112.
5) Plut. Perikl. 6.
6) D. L. II 10. Diels A 11 f.
7) Frg. 131.

verurteilt, weil er den Himmel versteinerte und die Gestirne entgöttlichte [1]).

Er muß Athen verlassen, das er, der die Weltmacht der Vernunft verkündete, zur Metropole der Intelligenz emporbilden half und in dreißigjährigem Aufenthalt zuerst zur Heimstädte der Philosophie machte. Er, der unpoetische und unpolitische Intellekt wirkt dort auf Meister der Poesie und der Politik, auf Euripides [2]), in dem sich die dramatische Leidenschaft intellektualisiert, und auf Perikles [3]), der ohne Szepter und Schwert, nur durch den Geist der Beherrscher Athens ward und an reifer, milder Ruhe wohl dem Zeus des Pheidias glich und an Anaxagoras ein Vorbild fand [4]). Als sich aber kurz vor Ausbruch des peloponnesischen Krieges der klare Horizont des klassischen Athen umwölkte, da empören sich gegen die Geistesherrschaft die unter ihr fortwühlenden alten Leidenschaften, und Perikles wird getroffen in den Anklagen gegen seine Freunde, durch die er das attische Leben veredelte, gegen Pheidias, Aspasia und Anaxagoras, der nun in die ionische Heimat zurückkehrt, wo er, 72jährig, zu Lampsakos stirbt [5]).

Ionischer Geist ist es, den Perikles in Athen durch seine Freunde zu verbreiten sucht [6]), ionischer Geist ist es, der Anaxagoras von Empedokles scheidet, von dem Sicilier aus der üppigen, expansiven, mächtig pulsierenden

1) D. L. 12. Diels A 17 ff. 35. Geffcken, Hermes 42. 127 ff. zeigt, daß die Anklage gegen A. sich gegen seine Erklärung des Blitzes richtete, nicht der Sonne, wie Platons Apologie behauptet.

2) D. L. 10. Diels a. a. O. 20 a ff. 30. 62. 91. 112. Vgl. außer W. Nestles beachtenswerten Arbeiten über Euripides, bei dem er aber mehr heraklitischen Einfluß betont, Valckenaer Diatribe in Eurip. reliqu. 26 ff. Wilamowitz Eurip. Herakles I [1] 22 ff. Anal. Eurip. 162 ff. Parmentier, Eurip. et Anax. Dieterich, Pauly-Wissowa Art. Eurip.

3) Plat. Phädr. 269 E. Plut. Perikl. 4. 16. 32.

4) Vgl. die Vignette bei Diels VS II 2 p. III, die An. nach einer Münze zeigt.

5) D. L. 7.

6) wie namentlich Holm gezeigt hat.

Großstadt auf dem noch jungen, verheißungsvollen Boden Italiens, der immer den sozialpraktischen Trieb nährte [1]). Und hier war Anaxagoras' Vaterstadt das bescheidene Klazomenä, dessen Bürger vor den Persern auf Inseln flüchteten, diese stillere Stadt mitten in Ionien, das durch alte Kulturbeziehungen, reiche Leistungen und schwere Erlebnisse so reif, so klug geworden und in seinen praktischen Möglichkeiten erschöpft war, das durch politischen Druck und reichlich erfahrene Enttäuschung den Geist ernüchterte, ihn vom öffentlichen Leben abschreckte und auf den privaten Standpunkt des Weltbetrachters sich zurückziehn hieß. Weiter spannt sich hier zu klarerem Bewußtsein die Distanz zwischen Geist und Welt, zwischen Subjekt und Objekt. Und wenn in Empedokles noch bei tragisch empfundener Spaltung der Mystiker und der Aufklärer ringen und sich halb in einer theologischen, halb einer naturwissenschaftlichen Schrift entladen, wenn er dabei wie noch spätere italische Praktiker bis zu den eklektischen Römern alle Gegensätze und drohenden Widersprüche einschluckt, so zeigt sich Anaxagoras als der a b g e k l ä r t e Geist, der in Konsequenz seine reineren Linien zieht, als der Mann e i n e s Buches, eines naturwissenschaftlichen, „gefällig und großzügig geschrieben" und mit Diagrammen versehen [2]), neben dem nur noch Parerga schwach bezeugt sind, die auch seinen optischen Sinn beweisen würden und von denen eins über Perspektive für das Schauspiel handelt [3]), und ein Schauspiel allerdings war dem Freunde des Euripides die Welt.

Von Ionien also und seiner alten Geisteslinie kommt Anaxagoras her, und so darf er von Theophrast dem Anaximenes angereiht werden [4]). Doch der ionische Geist, der im

1) Vgl. oben S. 328 ff.

2) D. L. II 6. Vgl. Kothe, Jahrb. f. Philol. 1886. 769 ff.

3) Vitruv VII pr. 11.

4) (Simpl. Phys. 27, 2), aber natürlich nicht mehr als sein Schüler, wie es die Späteren vergröbern und mißverstehen.

6. Jahrhundert in den Auswanderern Pythagoras und Xenophanes Italien befruchtet, empfängt im folgenden Jahrhundert wieder zu reicherer Entfaltung italische Anregungen, und Anaxagoras findet seinen näheren Geistesgenossen an Empedokles, dessen Lehren er bereits zu verwerten scheint [1]), dessen Richtung er eben umbildet im Geiste Ioniens und weiterbildet im Geiste des Jahrhunderts. Der Geist Ioniens taucht ins Unendliche der stofflichen Fülle, und der Geist des Jahrhunderts zielt auf Scheidung und Lösung. Für Anaxagoras wird nun der Weltprozeß eine unendliche Ausscheidung der Stoffe, eine unendliche Sichtung. Was ist ihm alles „unendlich" — ein Wort, das der Index bei Diels für Anaxagoras mehr als 20mal bringt! Unendliche Prinzipiendinge, „Samen" sind im Unendlichen, das (wenigstens nach seinem Schüler Archelaos auch in unendliche Welten zerfallend) unendliche Zeit ruht, bis der unendliche Nus die anscheinend auch unendliche Ausscheidung beginnt zunächst für Luft und Aether, die beide wieder unendlich sind! Feierten aber die ionischen Monisten des 6. Jahrhunderts den einen Weltstoff, das große „Apeiron", so beginnt Anaxagoras schon mit den kleinen „Apeira" und stellt schon in den ersten Worten sowohl seine infinitesimale wie seine mikroskopische Tendenz heraus. „Alle Dinge waren zusammen", so lautet sein vielzitierter Anfang, unbegrenzt an Menge wie an Kleinheit; denn auch „das Kleine war unbegrenzt". In der „Andacht zum Kleinen", von dem er auch ausdrücklich den Weltprozeß beginnen läßt, für das er die Sinne als unzureichend beklagt und das er beim Nus, bei den Tieren, bei allen Dingen immer auffallend neben dem Großen hervorhebt [2]), geht er über Empedokles hinaus, den ersten Weltzerleger, der aber die Welt nur aus vier „Wurzeln" herleitet, während Anaxagoras

1) wie auch Zeller, Burnet, Ueberweg-Prächter u. a. annehmen.

2) Frg. 3. 6. 12. Sext. adv. math. VII 90. Arist. de an. I 2 404 b¹. Theophr. de sensu 29 f.

sie in unendliche „Keime“ zerteilt. Und er steigert die Weltzerkleinerung als Antipode der Eleaten und doch gerade in eleatischer Begründung. Es könne niemals ein Kleinstes geben, sondern immer nur ein noch Kleineres, weil das Seiende durch Zerteilung nicht zu sein aufhören könne [1]).

Und überhaupt kann er gleich den Eleaten ein Nichtseiendes, in das die Dinge enden oder aus dem sie entstehen sollten, nicht vorstellen [2]). Also das Sein hält er fest über allen Prozessen und läßt es mit den Eleaten über alles Werden siegen; doch läßt er das eine Sein des Parmenides nicht nur mit dem ionischen Eleaten Melissos ins Unendliche, sondern eben in die unendliche Vielheit ausschlagen. Aber auch diese Vielheit bleibt ihm wieder konstant, nicht nur als Summe, die sich weder vermehren noch vermindern kann [3]), sondern selbst in jeder Einzelheit. „Denn wie könnte aus Unhaarigem Haar entstehen und Fleisch aus Nichtfleischigem“? [4]) Kann man fanatischer eleatisieren und konsequenter das Prinzip der Konstanz auch in die Differenzierung treiben? So hat Anaxagoras wohl nicht erst nachträglich durch Empedokles' Einfluß die parmenideische Weltkonstanz seiner Lehre aufgepfropft, sondern diese Konstanz der Dinge ist die Grundlage, die Urvoraussetzung seiner Lehre und in seinem eigenen Geistescharakter wurzelnd; die Weltunterschiede versteinern sich ihm bis ins Letzte und Kleinste, wie sich ihm „der ganze Himmel versteinert“ [5]), und das „nie lächelnde“ Antlitz erstarrt. Der mystische Rausch des Werdens hat sich hellenisch abgeklärt zur Ruhe der Seinstypen, auf die Anaxagoras selber mit seiner stillen Würde hinblickt und mit jener kühlen Betrachterfreude wie etwa Herbart auf seine starren Realen. So wendet er das eleatische Konstanzprinzip noch breiter und daher noch paradoxer an als Empedokles. Er protestiert mit derselben Energie gegen die geltende Vorstellung, gegen das Gerede von

1) Frg. 3. 6. 2) Vgl. Aët. I 3, 5.
3) Frg. 5. 4) Frg. 10. 5) D. L. II 12.

Entstehn und Vergehn, die er genau ebenso umdeutet in Mischung und Scheidung ewiger Stoffe [1]).

Tiefbezeichnend sind nun seine Abweichungen von Empedokles, die darauf beruhen, daß er die Differenzierung weiter treibt, weil seine Weltauffassung noch reiner qualitativ ist — oder auch umgekehrt; denn der fortschreitende Differenzierungstrieb vertieft eben die Weltunterschiede aus Quantitäten, die ja noch Grade einer Einheit sind, zu Qualitäten. Wenn der Italiker Empedokles noch mit halbpythagoreischem Quantitätssinn gerade nur vier Urstoffe scheidet, deren Mischungsproportionen er in den Dingen sucht, so scheidet der Ionier Anaxagoras so viele Urstoffe, als es Qualitäten und das heißt Differenzierungen gibt, und deren gibts eben eine unendliche, eine theoretisch und praktisch unfaßbare Zahl [2]).

Hat nun Anaxagoras die Stoffe oder die Qualitäten, die körperlichen Dinge oder ihre sinnlichen Eigenschaften zu seinen Grundprinzipien erhoben? Darüber besteht Streit. Die eine, vorherrschende Auffassung beruft sich mit Zeller auf die antiken Darstellungen von Aristoteles an, wonach Anaxagoras stoffliche Dinge wie Fleisch, Knochen, Gold als ursprüngliche Elemente angesprochen habe; die andere Auffassung [3]) stützt sich auf die Fragmente, in denen Anaxa-

1) Frg. 17. 2) Frg. 4. 7.

3) Zuerst bei Tannery (Science hellène 286 f.), dem Burnet (a. a. O. 241 f.) folgt und dessen Auffassung F. Löwy-Cleve (die Philos. des Anaxag. 1917 S. 4 ff. 104 ff.) verbessert, zur Konsequenz reinigt, indem er die nicht bezeugte Materie streicht, der bei T. die Qualitäten erst anhaften sollen, andererseits aber im Sinne Berkeleys und namentlich Machs zu sehr modernisiert, indem er die letzten Weltelemente zu „verdinglichten Empfindungen" subjektiviert, was weder antik bezeugt noch antik gedacht noch mit der „unendlichen" Zahl der Elemente, der *σπέρματα* verträglich ist, welchen Ausdruck L. erst zu doppeltem Gebrauch umdeuten muß. Und wie soll für An. die Welt aus „Empfindungsstäubchen" bestehen, wenn er nur die Organismen als beseelt erklärt?

goras als solche vielmehr Qualitäten wie das Warme und Kalte, Feuchte und Trockene anführe. Es scheint mir, daß beide Auffassungen nicht nur keinen Widerspruch, sondern gerade erst in ihrer Vereinigung den Sinn des alten Denkers geben. Die Fragmente bringen jene Grundqualitäten nur als Beispiele und nur als die Prinzipien, die sich zuerst „ausscheiden", die aber eine Fülle anderer auch schon vorhandener, aber noch nicht ausgeschiedener durchaus nicht ausschließen, sondern ausdrücklich noch eine unendliche Anzahl verschiedener „Keime" neben sich haben [1]). Und die Fragmente bringen diese Grundqualitäten nicht als bloße Qualitäten adjektivisch, sondern substantivisch als Stoffe und „Dinge" [2]), als d a s Warme und d a s Kalte usw. Umgekehrt werden ja in den antiken Zeugnissen die stofflichen Dinge Fleisch, Knochen, Gold nicht als geformte Einzeldinge genommen, sondern als allgemeine Stoffqualitäten, eigentlich als das Fleischige, Knochige usw., wie sie so gut wie das Warme, Kalte in vielen Einzeldingen vertreten sind. Und der Sinn der anaxagoreischen Lehre ist gerade, daß alle Dinge in allen Dingen vertreten, d. h. zugleich Qualitäten aller Dinge sind. Oder noch deutlicher: Anaxagoras kennt weder Dinge noch Qualitäten als solche — die Scheidung beider ist in Wahrheit erst Platons Leistung. Nein, die „D i n g e" selber sind ihm Q u a l i t ä t e n, die Qualitäten selber sind ihm S u b s t a n z e n.

Gar wundersam tritt hier der hellenische Drang zur Ewigkeit und zur T y p i s i e r u n g in reinster Konsequenz hervor, und gar wundersam verbindet er sich mit dem universalen Unendlichkeitsdrang der Ionier. Alle Dinge sind ewig und allgemein; alles ist immer schon in allem vorhanden; es gibt kein mystisches Wunder mehr, und aller Metamorphosenduft ist so gründlich ausgetrieben, daß zugleich die natürliche Wandlung mit fortgerissen ist. Scheint das nährende Brot sich in wachsendes Fleisch und Haar, in Muskeln

1) Frg. 4. 2) *χρήματα* ib.

und Knochen zu verwandeln, so müssen in Wahrheit doch all diese verschiedenen Dinge schon im Brote sein; denn wie kann aus Nicht-Haar Haar werden und Fleisch aus Nicht-Fleisch [1]? Alle Dinge sind schon in allen gegeben; nicht nur der Kosmos, auch jedes Einzelne ist ein Apeiron [2]. Nichts ist einfach und gesondert [3], sondern jedes Ding enthält alle Dinge und ist wieder in allen Dingen enthalten. Allerdings in verschiedenem Grade, und so allein bietet sich die Möglichkeit, in der unendlichen allgemeinen Mischung Einzelnes zu unterscheiden eben nach dem in ihm Vorwiegenden [4]. Im Knochen ist nur der Knochenstoff mehr als die andern Stoffe vertreten, mit denen er gemischt ist. Jedes „Ding" ist so unendlich teilbar in doppeltem Sinn: als dieses Ding (in unserm Sinn) teilt es sich in unendliche Stoffe, mit denen es gemischt ist; als dieser Stoff teilt es sich in unendliche Dinge, in denen es vertreten ist. Jedes Ding ist so zugleich ein Typus, eine allgemeine Qualität, ein unendlich teilbarer Stoff, und insofern eine „Gleichteiligkeit", die bei der Teilung immer wieder den gleichen Stoff ergibt, der in allen Dingen wiederkehrt, und insofern ein „Samen", der sich ins Unendliche auswächst und fortpflanzt. In dieser Bezeichnung „Samen" drückt Anaxagoras sehr glücklich sowohl die mikrogenetische Ursprünglichkeit wie die Fähigkeit der Vervielfältigung für die „Dinge" (*χρήματα*) aus, die ihm eben zugleich noch Urstoffe und Grundqualitäten sind. Dabei braucht er selber sie nicht schon „Homöomerien" genannt zu haben, sondern erst Aristoteles kann seine Prinzipien so verdeutlicht haben, wie es daraufhin auch spätere Zeugen ihm zuschieben [5]. Und

1) Frg. 10. Aët. I 3, 5. Simpl. zu Arist. phys. 203 a^{19}.
2) Simpl. ib. 3) Frg. 6 und 8.
4) Frg. 12 Schluß.
5) Dies ist die vorherrschende Meinung seit Schleiermacher, von Zeller, Burnet u. a. vertreten. Vgl. dagegen M. Heinze (sächs. Berichte 1890) und F. Löwy-Cleve a. a. O. 11.

allerdings sagen die Fragmente des Anaxagoras nicht nur nichts von „Homöomerien", sondern zeigen in ihrer einfachen Sprache auch keine Neigung zu solchen komplexen Neubildungen; vor allem neigen sie vielmehr dazu, an den Dingen wesentlich die heterogene Mischung und die Unterschiedlichkeit zu betonen und die akzentuierte Gleichteiligkeit eher dem νοῦς vorzubehalten [1]). „Gleichteilig" orientiert sich zudem erst am Gegensatz des „Ungleichteiligen", den Aristoteles erst hervorhebt, weil er damit die ihm wertvollen organischen Formen charakterisiert — recht als Antipode des Anaxagoras, der, blind noch gegen die Form, unfähig ist, den Organisationsprozeß zu begreifen, das Organische nicht aufbaut, sondern als solches nur mechanisch analysiert und darum Brot, Fleisch, Knochen und Haar [2]) als Urqualitäten verewigen muß.

So viele Qualitäten, so viele Substanzen, ewige Wesenheiten — das ist seine Grundlehre. Er substantialisiert die Qualitäten und liest die Welt gleichsam in lauter Adjektiven. So sehr schiebt er dabei neben der Qualität des Dinges seine Quantität zurück, daß er sie mit wieder echt ionischem, geradezu heraklitischem Fanatismus völlig relativ setzt und erklärt: jedes Ding ist an sich sowohl groß als klein [3]). Die stoffliche Mannigfaltigkeit der Ionier dagegen betont er, und übersteigert er wie kein anderer in einem Extrem der Analyse bis ins Unendliche, daß neben der rein mechanischen Mischung jeder chemische Prozeß und jede physikalische Welteinheit aufhört. Nur ein Hellene konnte die Welt so nur in ewigen reinen Qualitäten schauen und so die Weltunterschiede hervordrängen, daß ihre Menge unfaßbar ist und kein Ding dem andern gleicht [4]).

1) Vgl. Frg. 12 gegen Ende.

2) Diese nennt er sichtlich für den Bildungs- und Wachstumsprozeß der Organismen und im Protest gegen Empedokles, der Fleisch und Knochen aus Elementarquantitäten zusammenleimt.

3) Frg. 3. 4) Frg. 4 gegen Ende und 7.

Gewiß, auch Empedokles faßt die Welt als Mischung und Scheidung der Stoffe. Doch abgesehen von der noch quantitativen Begrenzung seiner Urstoffe liegt bei ihm der Akzent des Weltprozesses auf ihrer Mischung, bei Anaxagoras aber auf ihrer Scheidung[1]). Empedokles trauert noch der verlorenen Welteinheit nach. Der Anfangszustand völliger Mischung ist ihm der selige, göttliche Sphairos, für Anaxagoras ist er das Chaos, das überwunden werden muß. Denn es ist in ihm „nichts deutlich“ [2]). „Keine Farbe war deutlich, als noch alles zusammen war“ [3]). Auch Anaxagoras malt wohl die Welt als hellenischer Künstler, aber aus einer unendlichen Palette, und während Empedokles sich gerade an der Mischung der bunten Weltfarben freut [4]), sucht Anaxagoras als schärferer Aufklärer die Deutlichkeit, den reinen Unterschied der Farben und zumal den Gegensatz von schwarz und weiß [5]). Er will vor allem erkennen, und er erkennt nur Unterschiede; denn so lehrt er [6]): die Wahrnehmung geschieht nur an Gegensätzen; wir erkennen Kaltes an Warmem und umgekehrt und ebenso Süßes und Saures durch ihren Gegensatz. Aus schwarzen Augen sehen wir am Tage, wenn das Licht das helle Bild auf die dunkle Pupille wirft; denn Gleiches wirkt nicht auf Gleiches. So folgt er dem Antithetiker Heraklit und tritt Empedokles entgegen, der mit Parmenides Gleiches durch Gleiches erkennen läßt. Den Italikern wird eben die Erkenntnis zum sozialen Prozeß, dem Ionier aber zum kritischen. Er sucht nicht mehr wie jene die Ausgleichung zum Homogenen, er treibt die Differenz bis ins Spezifische.

1) Auf den paar Seiten seiner Fragmente erscheint in 11 Frg. 22mal das *ἀποκρίνειν* und *διακρίνειν*, dagegen die „Mischung“ nur in Frg. 12 und 17 (in Frg. 4 noch die Zusammenfügung).

2) Frg. 1.

3) Frg. 4, 17 f.

4) Frg. 23, vgl. oben S. 532. 551.

5) Vgl. Kranz, Hermes 47. 129.

6) Theophr. de sensu 27 ff.

Auch Empedokles muß zwar in allem Drang zu liebender Vereinigung, so schwer es ihn ankommt, die Weltscheidung anerkennen, und seine Weltanschauung wird tragisch, weil sich ihm neben der Macht der Liebe so stark die Macht des Streites aufdrängt, die er zugleich als mahnender Prophet doch immer wieder zurücklenkt in die Macht der Liebe. Anaxagoras weiß es, daß die Erkenntnis tragisch ist, daß sie am Gegensatz und darum „leidvoll" geschehe [1]), daß sie Passion ist. Er nimmt sie hin — denn er hat überwunden; er klagt nicht mehr und mahnt nicht mehr. Ihm kämpft nicht mehr der tragische Held für die Liebe gegen den Streit. Der Streit hat gesiegt, und der ganze Weltprozeß, den Anaxagoras kündet, ist Ausscheidung, wie sie der erste ionische Systematiker Anaximander lehrte, der sie aber noch ins eine große Unendliche zurückfluten läßt; doch für den jüngeren Ionier ist der Weltprozeß Ausscheidung nicht nur im Anfang und in der Wiederholung, sondern in immer weiterer Fortsetzung [2]), Ausscheidung nicht nur in unserm Weltkreis, auch anderswo [3]), Ausscheidung ins Unendliche. Das Apeiron Anaximanders, den hier schon Theophrast zum Vergleich heranzieht [4]), individualisiert Anaxagoras wie Leibniz die Substanz Spinozas, so daß jedes Einzelding wieder zu einem Apeiron von Stoffen und Teilen wird. Und wenn der Ionier des 6. Jahrhunderts den ganzen Individualisierungsprozeß voll tragischen Grauens ins eine Unendliche zurücknimmt, so wirft der Ionier des 5. Jahrhunderts seinen Unendlichkeitsdrang gerade in die Individualisierung und läßt sie frei sich entladen und das Leben sich spezifizieren und privatisieren bis zur Verachtung des Staates, der in Ionien sich auflöst.

All dieser unendlichen Masse des Einzelnen, dieser

1) *λυπηρόν, μετὰ λύπης* oder *πόνου* Theophr. de sensu 29. Weiteres Diels A 94.

2) Frg. 12. 3) Frg. 4.

4) Simpl. phys. 27, 2.

verwirrenden Fülle der Unterschiede tritt nun als Einheit nur der Geist gegenüber, klärend und sichtend, ja die Unterschiede als solche erst hervortreibend. Denn während bei Anaximander das „Unbegrenzte" der Mutterschoß des Werdens ist, unerschöpflich an Geburten von Weltunterschieden, ist es bei Anaxagoras tote Masse, in völligem Stillstand verharrend, bis der Nus es scheidend bewegt [1]). Der Weltprozeß ist so insgesamt Differenzierung, Analyse, Sichtung, Klärung und darum Sache des Geistes. Die rätselhafte Rolle des Nus bei Anaxagoras ist nur zu verstehen, wenn man den Weltprozeß zugleich als Erkenntnisprozeß versteht. Im Jahrhundert der griechischen Aufklärung wird das Weltwerden selber zur Aufklärung, zur Analyse, zur fortschreitenden Unterscheidung und das heißt Verdeutlichung. Denn alles ist undeutlich in der Mischung [2]), und die Welt wäre Wirrnis, wenn nicht der Geist hinzuträte, der die Weltbewegung einleitet ausdrücklich als Ausscheidung [3]). Diesem echten Hellenen schafft nicht der Geist die Welt, er klärt sie, und die hellenische Aufklärung als Lebensdifferenzierung kommt in diesem theoretischen Kopfe zuerst zum Bewußtsein. Die klärende Kraft, die er selber in sich fühlt, durchdringt ihm das Weltbild, das sich ihm in hellenisch klaren Qualitäten auseinanderlegt. Er kennt nur eine Kraft in der Welt, ein *κρατεῖν* [4]) — und dieses Weltregiment ist nicht mehr Bindung, sondern Klärung und darum geistig. Der Herrschaftssinn des 6. Jahrhunderts klingt noch nach in dem „selbstherrlichen", „alles beherrschenden" Nus. Aber dieser Herrscher lebt „alles wissend" „allein für sich" — wie der Privatgelehrte Anaxagoras —, und seine Herrschaft betätigt sich nicht mehr in tyrannischer Einigung, sondern nur noch in kluger Scheidung. Klärende Kraft ist dieser Nus, und man

1) Arist. Phys. III 5. 205 b^1. VII 1. 250 b^{24}.
2) Frg. 1. 4. 3) Frg. 13.
4) Frg. 12, das auch für das Folgende zu vergleichen ist.

verkennt ihn und wird enttäuscht wie Platon und Aristoteles, wenn man an ihn teleologisch-konstruktive Ansprüche stellt. Denn seine Weltordnung ist weniger eine Weltfügung als eine Weltsichtung, sein κοσμεῖν ist ausdrücklich ein διακοσμεῖν [1]). Die Welt ist „Mischung", ist dumpfe Masse, in der nichts deutlich ist, ist völlige Indifferenz, da „alles in allem ist", alles aneinanderklebt, nichts von einander gesondert, nichts wie mit dem Beil auseinandergehackt ist [2]) — der Geist muß kommen als differenzierende, destillierende Kraft, als Scheidemesser, gleichsam als Salz der Welt, sie in Schärfe auseinanderlegend.

Darum muß der Geist gegenüber der Welt als Mischung das „einzig Ungemischte", das „Reinste", gegenüber der klebenden Weltmasse das „dünnste" sein, das wie ein Sauerteig alles durchdringen, alles klären kann. Diese materiellen Prädikate des Nus sind so nur antithetisch, nur im Gegensatz zur Materie selber zu verstehen, und wirken kann ja nach Anaxagoras auch nur ein Gegensatz auf den andern. Nus und Stoffwelt sind in ihrem Wesen so gegensätzlich und sich bedingend wie Liebe und Streit des Empedokles, Grenze und Unbegrenztheit der Pythagoreer. Die Stoffwelt ganz Konkretion, der Nus ganz Distinktion, die Stoffwelt unbestimmter Komplex, der Nus einfache Bestimmtheit, die Stoffwelt variable Vielheit, der Nus „allein, ewig, selbstherrlich, sich selbst gleiche, für sich seiende" Einheit. Aber dieses Fürsichsein, diese Identität und Selbständigkeit — das ahnt Anaxagoras — ist nur im Bewußtsein zu erfassen, und darum ist der Nus eben Nus, ist er geistig. Man braucht nicht erst zu Fichte und Hegel heraufzusteigen; auch Leibniz weiß, daß die Identifikation rational, die Selbständigkeit innerlich ist, und faßt doch

1) Frg. 12. Vgl. Plat. Phäd. 97 B. Hippol. refut. I 8, 1. Aët. I 3, 5. 7, 5 etc. Vgl. auch διοικεῖν und διακρίνειν Simpl. Phys. 154, 29 und Frg. 13.

2) Frg. 8.

die geistige Monade zugleich materiell. So ist auch die unendliche Streitfrage, ob der Nus geistig oder materiell sei [1]), aus seiner Funktion zu beurteilen. Er ist die Kraft der Bestimmung, die aus eigener Bestimmtheit hervorgehen, bewußt und daher geistig sein muß, die aber zugleich negativ materiell sein muß, um als Gegenkraft auf die Materie wirken zu können und die unbestimmte mit Bestimmtheit zu durchdringen. Im positiven Sinne für sich selbst ist er gewiß geistig; denn er weiß alles, kennt alle Dinge, Zeiten und Zustände [2]). Sein Wissen ist aber ein Durchschauen, Unterscheiden, Spezifizieren, kurz ein Bestimmen, das eben zugleich als Weltaufschließung ein Weltbilden, Weltordnen ist, d. h. nicht nur theoretisches, sondern zugleich praktisches Durchdringen der Welt. Man braucht sich über dieses Zusammengehen von λόγος und ἔργον [3]) nicht zu wundern; die Einheit beider wie überhaupt die des Subjektiven und Objektiven, Geistigen und Weltlichen ist nun einmal viel natürlicher und primärer als ihre Trennung. Auch die Zahlen der Pythagoreer durchgreifen ja die Welt zugleich theoretisch und praktisch, erkennend und formend und bestimmen Quantitäten wie der Nus Qualitäten. Auch die heraklitische Vernunft wirkt zugleich als Weltkraft. Aber die Vernunft, die Heraklit noch in einem Weltstoff verkörperte, erhebt sich gerade bei Anaxagoras zuerst als Sonderwesen in Sonderungsfunktion über alle Weltstoffe. Zweifellos sucht er eine Emanzipation des Geistigen, das er gerade so weit dematerialisiert, daß es noch immanent das Materielle beherrschen kann. Denn er lehrt einen Dualismus nur

1) Die Mehrzahl der Neueren nimmt wohl wie Zeller den νοῦς immateriell; aber schon seit Brucker hört man Stimmen, die wie Windelband vielmehr vom „Denkstoff" oder wie Th. Gomperz vom „vernunftbegabten Fluidum" sprechen. S. die Literatur bei Heinze a. a. O. Arleth, Archiv f. Gesch. d. Philos. VIII. Löwy-Cleve a. a. O. c. II.

2) Frg. 12. 3) Vgl. Frg. 7.

der Weltprinzipien, nicht der Welten. Der Intellekt war mächtig genug geworden in Hellas, um als selbständiges Weltprinzip erhoben zu werden, allerdings zunächst als analytische Kraft, was natürlich den Synthetikern Platon und Aristoteles nicht genügen kann. Sie schalten den anaxagoreischen Nus einen bloßen Lückenbüßer, der nichts leiste, eingestellt nur als deus ex machina, und doch ist seine Rolle innerlich begründet und konsequent aus seinem Wesen und der Wurzel des Systems entwickelt. Denn der Nus ist der Aufklärer der Welt, der Durchdringer der dumpfen Masse, die er aus der Unbestimmtheit befreit. Er löst eben die einzelnen materiellen Potenzen, und es ist für ihn nicht ein Widerspruch, sondern gerade sein Sinn und Beruf, daß er sie nicht von sich aus teleologisch, sondern in ihrer materiellen Eigenart sich ausgestalten läßt — so wie im neuzeitlichen Jahrhundert der Aufklärung Kant nach der göttlichen Schaffung der Materie gerade die selbständige Auswirkung ihrer Kräfte zur Weltbildung vorführen will. Der Weltinhalt braucht bei Anaxagoras nicht einmal eine wirkliche Bildung, geschweige Schöpfung; denn es sind ihm ja alle Dinge schon ewig da; sie brauchen nur aus der ungeordneten Mischung zur Entfaltung gelöst zu werden, und nur diese Sonderung, diese Weltaufschließung ists, was der Nus leistet. Und es ist klar, daß er, der Sondernde, Bestimmende, Isolierende selber gesondert, bestimmt, isoliert, d. h. als Einheit von einem Punkte aus die Welt durchdringt.

Der Nus allein ist Kraft, ist wirkend, bewegend und das heißt für Anaxagoras lösend. Denn die passive ὕλη als unbestimmte Masse ruht, wie gesagt, in sich selbst in dumpfer Indifferenz, im Gleichgewicht aller Qualitäten, bis der Nus eben als differenzierende Kraft es aufhebt und die Masse in Bewegung und damit zur Ausscheidung bringt [1]). Der Welt-

1) Vgl. außer den oben genannten Aristotelesstellen noch Simpl. phys. 27, 2. 1121, 21. Hippol. refut. I 8, 1.

prozeß, den Empedokles gern zur Attraktion machen möchte, wirkt bei Anaxagoras vielmehr als Repulsion, und der Nus, der eine, der von einem Punkte aus die Sonderung beginnt, wirkt nun von diesem Zentrum sich ausbreitend als Zentrifugalkraft [1]) peripherisch. Der Nus bildet so die Welt durch Auflockerung, ja Ausschüttelung, und die wirbelnde Bewegung dient wesentlich der durch sie verstärkten Ausscheidung [2]), und jener Umschwung, den der Weltbeschauer Anaxagoras an den Gestirnen sah, ist nicht erst von ihnen hervorgebracht, sondern hat sie selber hervorgebracht, d. h. sie ausgeschieden [3]). Führt Anaxagoras so Anaximanders Prinzip der Ausscheidung erst zur Konsequenz, so zeigt er sich auch in der weiteren Entwicklung des Weltwerdens als echter Ionier und Gefolgsmann des Anaximenes und Heraklit. Denn deren Weltstoffe Luft und Aether = Feuer [4]) sind ihm die unendlichen allgemeinsten Hauptstoffe [5]), die sich zuerst ausscheiden in den altionischen Gegensätzen des Kalten und Warmen, Dichten und Dünnen, Feuchten und Trockenen [6]), die er mit den mehr parmenideischen optischen Gegensätzen des Lichten und Dunklen (auch des Leichten und Schweren) vereinigt, wie eben in ihm die ionische Grundlinie von italischen Einflüssen durchbrochen wird. Und zwar tritt nun zunächst das Leichte, Dünne, Aetherische nach außen; doch in der

1) Die Wirkung dieser Zentrifugalkraft wird von F. Löwy-Cleve in c. III der genannten Schrift scharfsinnig und lebendig entwickelt, doch mit modernisierender Phantasie, die mit monographischer Stoffverliebtheit Anaxagoras zum „genialsten Theoretiker" der antiken Philosophie und zum „Weltbaukünstler" idealisiert, diesen nüchternen Weltanalytiker, der seine Unfähigkeit zum Bauen am Organischen zeigt (vgl. oben S. 575).

2) Vgl. Frg. 13.

3) Frg. 12.

4) Vgl. Arist. de coelo III 3. 302. Weiteres bei Zeller 1003, 1.

5) Frg. 1.

6) Frg. 15. Theophr. de sensu 59.

dichten, dunklen, kalten, feuchten Luftmasse setzt sich die „Ausscheidung" weiter fort offenbar in immer bestimmterer Herausarbeitung jener Qualitäten, indem aus den luftigen Wolken erst das Wasser sich ausscheidet, dann die Erde, dann die durch Kälte erstarrten Steine, die noch weiter „heraustreten" als das Wasser [1]); ja einzelne Steinmassen werden schließlich durch den Umschwung ganz von der Erde abgeschleudert und im Aether glühend gemacht, so daß sie nun als Gestirne die Erde beleuchten und umwandeln, wobei die erst nachträgliche Neigung der Erdachse die Differenzierung der Gestirnbahnen auch unter der Erde und auf ihr selbst weitere für die Bildung der Organismen wichtige Zonen- und Zeitunterschiede ermöglicht. Der Meteorfall von Aigospotamoi hat Anaxagoras diese Vorstellung von den Gestirnen als abgeschleuderten Steinen verdeutlicht [2]).

So zeigt sich die Weltbildung insgesamt eher repulsiv als eine Ausladung, eben eine Differenzierung, die vom Nus angesetzt, sich immer weiter ausbreiten soll, so daß Anaxagoras auch den jetzigen Weltprozeß nicht so sehr als periodisch gesetzmäßige Ordnung wie als erweiterte Weltbildung versteht. Zeigt sich nun der Nus wirklich nur als Lückenbüßer und nicht vielmehr ewig fortwirkend, als Ursache der Weltausscheidung? Ja, der Weltanalytiker Anaxagoras gibt dem kosmischen Werden eine klare Grundrichtung, die er festhält. Er läßt es als Ausscheidung durch den Nus beginnen; er läßt diesen Prozeß noch heute, noch in Zukunft fortdauern und sich erweitern [3]); er sagt, was Eudemos zu Unrecht tadelt, kein Wort davon, daß der Nus diesen Prozeß stillstelle oder umkehre und damit die Welt aufhebe [4]); er sagt vielmehr, daß die Ausscheidung sich nie vollenden könne [5]). So ist er konsequenter, als neuere

1) Frg. 16. 2) D. L. II 11 f.
3) Frg. 12.
4) Simpl. phys. 1185, 9, vgl. 154, 29.
5) ib. 461, 20. Und nicht nur deshalb, sondern auch weil ihm

Ausleger ihm zumuten, obgleich ihm als Ionier der periodische Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung gewiß nahelag. Ihm aber ist die Weltbildung selber schon Lösung, Gliederung, Differenzierung, während sie einem Anaximenes eher Komprimierung ist. Weiterhin aber folgt er doch wieder diesem älteren Ionier, wenn er im Gegensatz zu den Italikern die Erde schließlich als flache Platte nimmt, getragen von der Luft, deren Schaukeln die Erdbeben hervorrufe, deren Widerstand Sonne und Mond in ihrer Bahn zur Umdrehung bringe und deren materielle Stärke er durch Experimente [1]) und doch auch wieder eleatisch mit Empedokles aus der Leugnung des leeren Raums bewies [2]).

Aber seine eigene Hauptrichtung und Hauptleistung liegt in jener steigenden Differenzierung, Distanzierung und dadurch Abklärung des Weltbildes, die es aus der Mystik befreit und objektiviert. Er schaut klaren Blicks zum Himmel auf und sieht die Sterne so fern, daß ihre Feuerglut nicht auf uns wirken könne. Er sieht kühl und sachlich die Himmelsbewegungen sich vollziehen, sieht die Sonne durch den Mondschatten wie den Mond namentlich durch den Erdschatten sich verdunkeln; er sieht den Mond sein Licht von der Sonne borgen und erklärt die geringere Lichtstärke des kälte- und erdhaltigen Mondes. Und nicht nur hierbei korrigiert er unsern Sinnenschein; er läßt unsichtbare Gestirnkörper sich zwischen Mond und Erde schieben und deutet andererseits die Sternhäufung der Milchstraße als eine scheinbare. Er findet auch die Sonne viel größer, als sie scheine, ja größer als den Peloponnes; er sucht auch auf dem Monde Berge und Täler und glaubt, daß auch in andern Weltsphären Sonne und Mond, Menschen, Aecker und Städte seien —

Weltmischung bloßer Stillstand ist (vgl. oben S. 578 f.), kann er nicht die periodische Umkehr zu ihr als Weltbildungsprozeß lehren.

1) Arist. phys. IV 6. 213 a^{26}. probl. XVI 8. 914 b^{9}.

2) Hippol. refut. I 8, 3.

„wie bei uns". In alledem zeigt sich eine Aufweitung des Welthorizonts, eine Ausbildung der Entfernungs- und Größenschätzung, der Perspektive, überhaupt des optischen Sinns, den Anaxagoras auch sonst ja mehr als die älteren Ionier entwickelte [1]), eine Distanzierung und gewissermaßen Emanzipierung anderer Weltsphären, eine Ablösung des subjektiven Scheins und eine objektive Anerkennung des vielen Andern in der Welt, kurz eine Demokratisierung, spezialisierende Ausladung und zugleich Ernüchterung des Weltbildes. Wenn die Pythagoreer die Weltkörper als Idealfiguren entlasteten und die Erde in den frommen, festlichen Sang und Tanz der Gestirne um das göttliche Zentralfeuer hinaufhoben, so drückt Anaxagoras die Gestirne vielmehr zu steinernen Erden herab. Und es gibt ihm auch anderswo solche Sonnen und Monde als glühende Klumpen und durchpflügte Erden [2]). So ist die harmonische, lyrisch-mystische Einheit des Weltgefühls dahin, die Welt gliedert und figuriert sich als klares, reines Schauspiel. Kein ethischer Ton durchklingt diese als teleologisch verkannte Weltvorstellung, kein ästhetisches Prädikat beglänzt dieses sachliche Weltbild [3]). Nur der reine Intellekt, als ein Perikles des Kosmos, die Menge durch die Menge beherrschend, entbindet die Weltgestalten zu freier Entladung; die Freiheit des Geistes in der Klarheit der Wissenschaft gewinnt dabei, was die Wärme des Gefühls verloren, und auch darin erfüllt der hellenische Geist seine Bestimmung.

Nun ist die Welt dezentralisiert und nicht mehr ein lebendiges harmonisches Ganzes. Das erkennende Subjekt schaut in klarem Gegenüber das fremde, ferne Andere und

1) Vgl. oben S. 569.

2) Vgl. noch Frg. 4.

3) wenigstens in den Fragmenten und in der Masse der Zeugnisse. Das blasse, für den Griechen nicht nur ästhetische *καλῶς*, das Aristoteles für das seelische Wirken des *νοῦς* einmal bringt (de an. I 2. 404 b) drückt in Verbindung mit *ὀρθῶς* (ib.) wohl mehr die Klarheit aus.

fühlt nicht mehr sein Leben in alles ein. Der Intellekt findet sich nicht mehr in allen Weltgestalten wieder. Während sonst alles in allem ist, ist der Nus nur in Manchem [1]). Es sind die Organismen, die ja auch Kant aus dem mechanischen Weltprozeß heraushebt. Sie sind nicht nur Objekte, sondern auch Träger des beherrschenden Nus. Die Lebewesen zeigen eben die Fähigkeit der Bewegung und Individualisierung, die ja das Wesen des Nus ausmacht. So verwertet Anaxagoras den Nus, wie Aristoteles bezeugt [2]), zugleich als Seele d. h. als bewegende Kraft und die Seele zugleich als Leben überhaupt, als dessen Kennzeichen er wieder mit Anaximenes besonders den Atem betont. So leitet er auch die Keime der Lebewesen aus der Luft oder auch aus dem Aether ab und läßt wie Anaximander sie erst im „Feuchten" sich ausbilden, während weitere Züge der Biologie und zumal der Embryologie wieder auf Einflüsse der dafür stärker interessierten Italiker, Parmenides oder Empedokles weisen [3]). So sehen wir den exklusiven, wissenden Nus sich so weit naturalisieren und individualisieren, gleichsam demokratisieren, daß er „durchaus als der gleiche" in allem waltet, was eine Seele hat, d. h. in allen Lebewesen, großen und kleinen, hochwertigen und tiefstehenden [4]), und daß nicht nur die Fische und die niedersten Tiere, sondern auch die Pflanzen atmen und empfinden sollen.

Aber wenn auch der Nus in allen Lebewesen an Qualität sich gleich bleibt, so kann er doch quantitativ verschieden sein [5]). Und mögen manche Tiere dem Menschen auch körperlich überlegen sein, er beherrscht sie doch kraft seiner

1) Frg. 11.

2) de an. I 2. 404 a^{25}. 404 b^{1}. 405 a^{13}.

3) Vgl. Zeller [5] S. 1012.

4) Frg. 12. Vgl. Aristoteles a. a. O. 404 b^{3}, dessen Parallelzeugnis Diels' Uebersetzung stützen kann, die „groß und klein" auf die beseelten Wesen, nicht auf die Seele bezieht.

5) Frg. 12 gegen Ende.

intellektuellen Fähigkeiten, benützt sie, melkt, schneidet Honig aus u. a. m. [1]), kurz die Tiere sind recht eigentlich in seiner Hand. So wird ihm auch die Hand das Merkmal für den Vorzug des Menschen vor den Tieren; doch will er damit die Hand gewiß nicht, wie Aristoteles und Neuere ihm zutrauen, zur Ursache, sondern zum Medium, zum notwendigen Organ der höheren Vernünftigkeit des Menschen machen. Denn alle Ursache liegt ja doch für ihn nur im Nus, an dem eben der Mensch größeren Anteil hat und der die bewegende und gliedernde Kraft ist, die gerade in der beweglichen und gegliederten Hand ihr vorzüglichstes Werkzeug besitzt. Gewiß braucht die Seele körperliche Medien, und die Wahrnehmungen sind je nach der Gestalt der Tiere verschieden [2]). Doch dem Intellekt kann gerade Anaxagoras keine materielle Ursache geben, und zudem betont er als zentrales und primäres Organ und damit offenbar auch als Sitz des Intellekts vielmehr das Gehirn, von dem auch alle Sinne ausgehn sollen [3]) — im bezeichnenden Gegensatz wieder zu dem Emotionalisten Empedokles, dem die bewußte Seele vielmehr im Blute wohl aus dem Herzen rauscht. So wenig läßt dagegen Anaxagoras den stofflichen Leib auf den aktiven Geist wirken, daß er mit kartesischem Dualismus den Schlaf rein körperlich deutet [4]), wobei wohl die Seele im Traum fortwirkt.

Daß er dagegen den Tod der Seele bei der Trennung vom Leibe gelehrt haben soll, ist ein Mißverständnis eines auch sonst hier unverläßlichen Zeugen [5]). Sofern er die Seele als wesenseins mit dem Nus behandelte [6]), kann Anaxagoras sie nur mit ihm als ewig und den Tod nur als ihre Tren-

1) Plut. de fort. 3 p. 98.
2) Theophr. de sensu 29 f.
3) Censorin. VI 1.
4) Aët. V 25, 2.
5) Vgl. Zeller 1013, 5. Rohde, Psyche II 196, 1^4.
6) Arist. de an. 405 a^{15}.

nung vom Leibe angesehen haben, als Wiederausscheidung unseres Nusanteils aus den zerfallenden Erdstoffen; denn das Leben soll ja als Keim (gewissermaßen als Seelenmonade) aus dem Aether kommen. Der Nus sei in jedem von uns das Göttliche, und der ätherische Samen kehre beim Tode in den heimischen Aether zurück — so tönt es bei Euripides [1]) wohl aus der Anschauung seines Freundes Anaxagoras heraus, und so ähnlich klingt es auch in der sokratischen Konsolationsliteratur [2]). In solchem Sinne gaben ihm die Späteren in ihrer beliebten Traditionsverknüpfung wie einen Nachfolger in dem tragisch empfundenen Intellektualisten Sokrates so einen Vorläufer in dem mystischen Hermotimos, dem man ekstatische Scheidungen der Seele vom Körper nachsagte und den wohl Anaxagoras selbst schon in diesem Sinne zitiert hat [3]). Sicherlich ließ sich seine Lehre für die Unsterblichkeit der Seele verwerten, und er selber, der sein Vaterland im ätherischen Himmel gesucht haben soll, aus dieser irdischen Wirrnis nach reiner Klarheit sich sehnend, und dessen Figur ja auch allerlei Todesanekdoten umspielen [4]), muß schon Anlaß geboten haben, ihn in die konsolatorische Spekulation hineinzuziehen [5]). Wenn irgend ein Gefühlston die Lehre dieses nüchtern forschenden, aufklärenden Intellekts durchklingt, so ist es allerdings tragische Resignation, und der „nie lachende" Freund des Tragikers läßt ja, wie gesagt, sogar die Sinneswahrnehmung „leidvoll" sich vollziehn, was bei langer Dauer und beim Uebermaß der Empfindungen offenbar werde; denn grelle Farben und überlaute Geräusche

1) Frg. 1018. Chrysippos Frg. 839.

2) Vgl. außer dem Phaedo noch Xen. Cyrop. VIII 7, 19 f. [Plat.] Axioch. 365 E.

3) wie auch Diels in der Anmerkung zu A 58 vermutet.

4) D. L. II 10 f. 13 f.

5) Vgl. meinen „Sokr." II 196 f. 202 f. und das unechte Frg. 23. In einem der Apophthegmen D. L. II 10 erkennt auch Diels (in der Anmerkung dazu) kynischen Charakter.

schmerzen und werden auf die Dauer unerträglich [1]) — so urteilt dieser maßvoll klare, stille, steife, wohl jeder Störung abgeneigte Denker recht im Gegensatz zu dem Farbenrausch und dem hyperbolischen Pathos, dem Empedokles zuneigt.

Die Mannigfaltigkeit der Sinneserscheinungen betont zwar auch Anaxagoras, aber nicht so sehr in ihrem harmonischen Zusammenklang als in ihrer Differenzierung. Er möchte die spezifischen Energien der Sinne noch spezifischer machen. Er beklagt die Schwäche der Sinne, die nicht scharf, nicht mikroskopisch genug die Qualitäten differenzieren können, um das Wahre zu sichten [2]). Er ignoriert nicht, aber er korrigiert vielfach die Sinneswahrnehmung [3]); er sucht durch das Sichtbare hindurch die unsichtbaren Wesenheiten [4]), und er forciert dabei so starr fixierend die Wahrnehmungen auf die typischen Grundqualitäten, daß er im weißen Schnee die schwarze Wasserqualität sucht und wirklich zu sehen glaubt [5]). So schärft und steigert er die Spezifikation der Sinne durch den Intellekt, den man insofern doch wieder als sein Kriterium betrachten darf [6]). Es ist eben der differenzierende Nus, der Qualitäten bestimmend die sinnliche Mischwelt durchdringt. Es ist der Geist der Aufklärung selber, der in Anaxagoras siegreich zum Weltprinzip emporsteigt. Aber bei aller für die Zukunft des religiösen Idealismus wertvollen Erhebung des Geistes ist dieser Geist doch kein biblischer Schöpfergeist, wie Anaxagoras auch sonst aller orientalischen Einwirkung oder Parallele und aller Mystik fremd und abgewandt erscheint. Er will auch nicht mit persönlich lebendiger Kraft die Welt

---

1) Theophr. de sensu 29.

2) Frg. 21. Sext. math. VII 90.

3) Vgl. oben S. 584. 4) Frg. 21 a.

5) Diels A 97, vgl. Th. Gomperz, Gr. D. I [3] 172. 441, der aber Anaxagoras wohl zu einseitig zum Sinnenfanatiker macht.

6) Sext. math. VII 91.

umschlingen, einigen, durchfühlen, er will sie durchschauen, sie in objektiver Klarheit bestimmen bis in ihre feinste Gliederung, in ihre letzte Differenzierung. Aber zur reinsten Klarheit und festesten Objektivität, zur schärfsten analytischen Bestimmung fehlt der nur stoffliche Qualitäten durchsiebenden Weltvorstellung des Ioniers Anaxagoras ein Letztes, das gerade der Hellene fordert: die Gestalt. Diese objektivste Differenzierung der Welt in Gestalten wird erst von der Atomistik geboten.

Die Atomistik.

In der Atomistik vollendet sich die Philosophie der vorsokratischen Naturphilosophen, erfüllt sich all ihr Streben das Welterleben aus lebendiger Subjektivität abzusetzen in klare Objektivität, erfüllt sich zugleich der Aufklärungsdrang des 5. Jahrhunderts, der die Welt aus der dumpfen tyrannischen Einheit in die freie Fülle der Gestalten, in die schärfste Gliederung ausladet. Nun erst in der Atomistik ist die volle Weltplastik erreicht, ist die Welt bis ins Letzte figuriert, ist sie ganz Natur geworden wie die Welterkenntnis ganz Physik, die Weltbewegung ganz mechanisch, und kraftentbunden erbaut sich der Kosmos selbst aus reinen körperlichen Typen. Das 6. Jahrhundert hatte aus der Einheitskraft des Geistes die Welt erfaßt in Einigung, Messung, Festigung. Das 5. Jahrhundert ließ die eine Weltgestalt zerspringen und befreite die sinnliche Fülle, die Vielheit der Objekte. Aber noch bedürfen sie der subjektiven Kraft, die sie bei Empedokles immer wieder zu einigen strebt und immer wieder scheiden muß, die noch bei Anaxagoras als klärender Geist sie bestimmt und entfaltet. Erst in der Atomistik entladen sich die Objekte ohne subjektives Komplement. Sind sie darum stoffliche Masse ohne Formung, nackte Körper ohne Geistigkeit, rohes ungedachtes Sein? Nein, allem modernen Materialismus zum Trotz und

zur ewigen Lehre geht hier bei seinem Vorbild der Geist selber ins Objekt ein, gibt sich das Sein so d e n k g e m ä ß, so logisch gebunden wie nur noch bei den Eleaten, und der ionische Massensinn verschmilzt hier stärker und reiner als bei Empedokles und Anaxagoras mit dem italischen Formsinn.

Wie zur Bestätigung oder zur Erklärung dieser Tatsache werden in der Tradition als Heimatsorte des ersten Atomisten L e u k i p p o s die beiden Geisteszentren des Ostens und Westens, Milet und Elea, genannt, auch Abdera, doch Milet wohl mit stärkster Betonung und Wahrscheinlichkeit. Denn Abdera gewinnt seine Rolle erst weiterhin als Sitz der Atomistik und Elea eben als Sitz der Schule, von der sie am stärksten abhängig ist. Ob nun Leukipp nach der umstrittenen Aeußerung Theophrasts [1]) mit Parmenides nur philosophischen oder auch persönlichen Zusammenhang hatte oder, was auch andere melden, nur Zenon „hörte", jedenfalls ist der Anschluß der Atomistik an die e l e a t i s c h e Grundlehre so eng, daß durch ihn allein schon die bestrittene Existenz Leukipps gesichert scheint und wir ihn, wenn er nicht bezeugt wäre, geradezu erfinden müßten als Bindeglied zwischen den Eleaten und Demokrit. Dieser jüngere fruchtbarere Atomist hat allerdings seinen Vorläufer, dessen Schrift wohl mit den demokritischen zu einem corpus verbunden wurde, für die Späteren so überschattet, daß sein Erneuerer Epikur nur noch Demokrit sehen wollte und keinen Leukipp, und Nietzsche, als er sich in der Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen" für die Rettung Epikurs interessierte, hat seinen Freund Rohde auch zur Erneuerung des Zweifels an der Existenz des älteren Atomisten angeregt [2]). Aber Aristoteles und Theophrast, die der Schule von Abdera doch

1) Simpl. phys. 28, 4.

2) Diese an sich schon wahrscheinliche Anregung ist mir durch einen näheren Schüler Nietzsches und Rohdes als Tatsache bezeugt worden.

zeitlich und räumlich näher standen, wußten Leukipp mit seinem Nachlaß von den demokritischen Werken zu sondern [1]), zumal seinen *διάκοσμος*, der wohl später von der gleichbenannten Schrift Demokrits durch den Zusatz *μέγας* unterschieden wurde.

Es ist allerdings ein reiches Schrifttum, das so unter dem Namen Demokrits gesammelt war — gewiß wie das hippokratische oder platonische corpus nicht ohne unechte Beigaben, aber in seinen gesicherten Bestandteilen außer der vorwiegenden Naturwissenschaft auch Technik, Grammatik, Mathematik, Musik und Ethik umfassend. So bekunden schon die Schriftentitel für Demokrit die Vereinigung pythagoreischer Formwissenschaft mit ionischer Stoffsammlung. Und er, mit jener gediegenen gestaltenden Realkraft begabt, wie sie noch manchen großen Nordhellenen aus der thrakisch-makedonischen Sphäre auszeichnet, einen Thukydides, einen Aristoteles, ist an Vielseitigkeit geradezu ein Aristoteles vor Aristoteles, der auch den verwandten Geist mit Achtung nennt und ihm bezeugt, daß er über alles gedacht zu haben scheine [2]). Aufgewachsen in der reichen Handelsstadt Abdera, die noch nicht die Schildbürgerstadt hieß, aber in ihrer (nach Juvenal) so dicken Luft wohl eher kräftige als feinere Geister erzeugte, konnte er in

1) Vgl. Diels VS Anmerkung zu Leukipps Fragmenten und zum Streit um die Existenz Leukipps: Rohde, Verhandl. d. 34. Philologenversamml. 1881. 64 ff. Jahrb. f. Philol. 1882. 741 ff. Diels, Verhandl. d. 35. Philologenversamml. S. 96 ff. Rhein. Mus. 42. 1 ff. Archiv f. Gesch. d. Philos. I 247 ff. Zeller a. a. O. 838. Archiv XV 137 ff. Natorp Rhein. Mus. 41. 349 ff. Auch die klar gefaßten Gründe, mit denen Nestle (Philol. 67. 549 ff.) gegenüber Diels und Dyroff (Demokritstudien) die Existenz L.s bestreitet, scheinen mir nicht zwingend noch weniger Briegers interessanter Versuch, das atomistische System erst als eine Abwandlung der anaxagoreischen Lehre zu erweisen (Hermes 36. 161 ff., ähnlich W. Kranz, Hermes 47. 18 ff.), während es tatsächlich auf ganz andern, mehr eleatischen Grundlagen ruht (s. unten).

2) de gen. et corr. I 2. 315 a^{35}.

den nahen Goldminen den Wert des Materiellen gerade auch in kleinen Stücken schätzen lernen. Dort, wo er selbst hinter dem Stadtturm im Gartenhaus oder unter der Platane zwischen Tiersektionen über vielerlei schreibt, auch über Gartenmauern und Weinberge [1]), lebt er in jener idyllischen geistigen Pleinairstimmung, die seine Lehre bezeugt. Thrakische Naturkraft, die schon einmal Abdera überschwemmte, steht vor den Toren, und die Natur, die er in Theorie und Praxis so stark betonte [2]), wird ihm praktisch greifbar und lehrreich in der Samenaussaat wie in der Meeresbrandung, die er beide in ihrer Wirkung so aufmerksam beschaut [3]). Und er bedenkt die Gefahren des Meeres [4]) und er fühlt als sein Lebensideal die „ruhige See", fern von Leidenschaften und Krankheiten, den „Stürmen" der Seele und des Leibes. Und weitgereist über Land und See überschaut er die Weite der Natur und die ganze Breite der griechischen Realität ohne ihre Tiefe; zur klassischen Reife eines Aristoteles fehlte ihm nur eins noch: der attische Geist wars, dem er fremd blieb. „Ich kam nach Athen — und niemand kannte mich" [5]) — so klagt er in jenem lauten Selbstgefühl, das ihn auch ganz im Ton der großen Neuerer der Renaissance sich rühmen läßt [6]): „Ich aber bin von meinen Zeitgenossen am meisten gewandert, habe die weiteste Forschung getrieben, die meisten Zonen und Länder gesehen und die meisten Gelehrten gehört, und in der Geometrie hat mich noch keiner übertroffen, selbst nicht die ägyptischen Landvermesser." In solcher Selbstbespiegelung, solcher Neigung sich autobiographisch

1) Frg. 27 f. Vgl. Th. Gomperz a. a. O. S. 254.

2) S. vorläufig das Register bei Diels und bei Natorp (die Ethika des D. und dort auch S. 111).

3) Frg. 164. 4) Frg. 172. 260.

5) D. L. IX 36.

6) Clem. Strom. I 15, 69 p. 357 P. Bei Diels als Frg. 299 mit Unrecht für unecht erklärt. Vgl. Th. Gomperz, Gr. D. II³ 255 f. Beitr. z. Krit. und Erkl. VIII 23 f., und zu den Parallelen der Renaissance meine Schrift über den Urspr. d. Naturphilos. S. 45 f.

selber zu objektivieren wie in den ihn gar reich umspielenden Anekdoten, die zumeist seine Geistesfreiheit, seine Unabhängigkeit von den Gütern des Lebens veranschaulichen wollen, in alledem bekundet sich, daß der griechische Individualismus in Demokrit einen weiteren Schritt vorwärts getan. Der Geist, der in Empedokles mit leidenschaftlicher Klage, in Anaxagoras schon mit ruhiger Resignation von den Dingen sich losreißt, ist in Demokrit von ihnen ganz frei geworden. Die tragische Stimmung löst sich in die heitere, in die *εὐθυμία*, die sich ihrer Unabhängigkeit freut und ihrer Ueberschauung aller Dinge und selbstbewußt auf ihre Leistung zurückblickt. Wie Cardanus, auch wieder ein Sohn der Renaissance, in seiner Selbstbiographie stellt sich Demokrit in die Jahrtausende ein und datiert mit epischem Ausblick seine Weltordnungsschrift 730 Jahre nach der Zerstörung Trojas [1]). Andere, klarere Daten legen es nahe, daß dieser letzte, reifste Vorsokratiker mit Sokrates, der letzte, reinste Naturphilosoph mit dem Anfänger der Geistesphilosophie etwa gleichaltrig war. Auch meldet er selbst wieder [2]), daß er jung gewesen, als Anaxagoras bejahrt war, ein Abstand, den Apollodors schematische Datierweise wohl etwas zu reichlich auf vierzig Jahre ausdehnt. So ist Demokrit auch ein Menschenalter jünger als sein anerkannter Meister Leukipp und als Empedokles, die beiden Altersgenossen des Anaxagoras, kurz als jene ganze Generation, die den großen Umschlag vollzieht vom eleatischen Monismus zum Pluralismus.

Der Atomismus tut diesen Schritt am klarsten und sichersten und ringt sich am tiefsten vom Eleatismus los, gerade weil er am festesten mit ihm verknüpft ist — so wenig es der moderne Empirismus begreifen und zugeben möchte, daß gerade diese exakteste, wissenschaftlich fruchtbarste der alten Naturphilosophien am wurzelhaftesten zusammenhängt mit der am meisten metaphysischen,

1) Frg. 5. 2) ib.

älteren Richtung und gleich ihr am meisten logische Bindung zeigt. Nichts geschieht grundlos, sondern alles aus Grund und Notwendigkeit — so lautet der einzige Satz, der uns vom Begründer des Atomismus erhalten ist und zwar aus seiner Schrift περὶ νοῦ. Wendet er sich damit gegen Anaxagoras, dessen minder streng rationale Lehre gerade den νοῦς ohne Grund, willkürlich die Weltbildung beginnen läßt? Einig ist der Atomismus mit Anaxagoras und Empedokles zunächst wieder in der grundlegenden Leugnung des Entstehens und Vergehens, d. h. im prinzipiellen Festhalten am eleatischen Substantialismus, einig mit ihnen ebenso in der Vervielfältigung dieser eleatischen Substanz bis zu einer unendlichen Zahl von Teilen und damit in der Umdeutung des Entstehens und Vergehens in Mischung und Trennung bis ins Unsichtbare kleiner Weltstücke. Dann aber trennen sich die Wege, und jeder Schritt, der die Atomisten von Anaxagoras und Empedokles entfernt, zeigt sie den Eleaten näher. Die eleatische Substanz ist unveränderlich, ist einartig, ist unteilbar, ist einzig. Anaxagoras und Empedokles halten nur die Unveränderlichkeit der Substanz fest und lösen die einzige Substanz nicht nur in viele, sondern auch in vielartige und in unendlich teilbare Substanzen auf. Die Atomisten dagegen heben nur die Einzigkeit der eleatischen Substanz auf, halten aber sonst ihre Einheit dreifach fest: als Unveränderlichkeit, als Einartigkeit, als Einfachheit. Die vielen Substanzen, aus denen sie die Welt aufbauen, sind ganz wie die eleatische Substanz ungeworden, unveränderlich, unvergänglich, in Stoff oder Qualität ununterscheidbar und so streng unteilbar, daß diese Eigenschaft eben ihnen den Namen (Atome) gab.

Mehr aber noch als in diesen Punkten, da er dem Eleatismus folgt, zeigt der Atomismus seinen Zusammenhang mit ihm gerade dort, wo er ihm widerspricht, und gerade darin, wie er es tut. Gewiß, nicht die reine ratio, sondern das Leben

sprengte für die Atomisten die eleatische Einheit, das Leben, das der weitgereiste Bürger der reichen Handelsstadt in Fülle und Bewegung um sich sah, das der Hellene mit offenem Auge immer bewußter zu bunter Vielheit ausprägte, und das im Jahrhundert der Aufklärung immer freier sich individualisierte. Aber diese Vielheit wollen sie scharf nach der ratio fassen. Liebe zur vielfältigen Realität kreuzte sich so bei dem Abderiten mit strengem logischen Idealismus. Wohl folgt er den Sinnen, sofern sie spezifizieren, differenzieren, aber sie differenzieren ihm wie schon Anaxagoras nicht genug, und wo wir nicht mehr „ins Kleinere sehen, hören, riechen, schmecken, tasten können", da muß „für das Feinere" das Denken eintreten und die Sinne korrigieren, die insgesamt keine echte Erkenntnis geben [1]). So stammt die naturwissenschaftlich unendlich bedeutsame Atomenlehre aus Erkenntnistheorie, aus schärfster Sinneskritik, die geradezu skeptisch anklingt, wenn sie so „oft" die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit einer Wahrnehmung des Wirklichen und der echten Beschaffenheit jedes Dinges betont, und die doch das Gegenteil von Skepsis ist, ja in die Polemik Demokrits gegen seinen Landsmann Protagoras gehört [2]): wenn da der Mensch gerade nicht das Maß der Dinge, sondern von der Wirklichkeit geschieden sein soll [3]) und unfähig zu erfassen, wie jedes Ding ist oder nicht ist [4]). So nimmt Demokrit nicht wie der skeptische Sophist die Wirklichkeit als Phantom oder als relative Meinung aus den Sinnen ins Subjekt zurück, sondern baut sie gerade hinter dem Sinnlichen auf als felsenfeste absolute Objektität, distanziert vom menschlichen Subjekt und von ihm nur durch Denken erreichbar. Der Atomist glaubt an das Seiende, Reale, das ἐτεόν [5]) so absolut wie nur der Eleat

1) Demokrit Frg. 11.
2) Sext. math. VII 389. Plut. adv. Colot. 4 p. 1108.
3) Frg. 6. 4) Frg. 10.
5) Vgl. Demokrit. Frg. 6. 8. 10.

und will wie der Eleat es denkgemäß bestimmen. Er scheidet wie Parmenides [1]) ausdrücklich zwei „Gestalten" der *γνώμη*, der menschlichen Welterfassung, eine echte, wahrhafte und eine „dunkle" [2]), die eben ausdrücklich die der Sinne ist, deren verschiedene Aussagen als menschliche Konvention charakterisiert werden [3]), wie Parmenides [4]) vom menschlichen „Benennen" spricht. Was aber nun den Abderiten von Parmenides scheidet, ist der weitere, freiere Blick, der Sinn für lebendige Differenzierung, der in der Entwicklung des griechischen Geistes im 5. Jahrhundert liegt. Parmenides zentralisiert die Welt noch vor den Erscheinungen im Geiste, dem auch das Abwesende vor Augen steht [5]), Demokrit distanziert die Welt in ihrer äußersten Gliederung hinter den Erscheinungen ferne vom Menschen [6]). So baut er die Objektität reiner, freier aus als Parmenides, der sie noch zu subjektivistisch an den Geist zieht und seiner Einheit anpaßt. Auch er will zwar die Realität, aber er denkt sie zu sehr, er logisiert sie so stark, daß sie aufhört, Realität zu sein, daß die Welt in ihrer Fülle und Bewegung aufgehoben, daß alles Seiende im einen Sein aufgesogen wird.

Hier kommt nun der Atomist als Retter der Wirklichkeit, als Befreier der Welt aus dem Bann der starren logischen Einheit. Aber so sehr hängt er noch an der eleatischen Ontologie, so treu folgt er ihr mit eiserner Konsequenz, daß er zuletzt nur durch einen salto mortale ins Negative die Welt als Vielheit und Bewegung retten kann. Vielheit fordert leere Zwischenräume, Bewegung fordert leeren Platz. So sagt der Eleat, und der Atomist (im Unterschied von Empedokles und Anaxagoras) stimmt zu. Vielheit und Bewegung also sind nicht möglich ohne das Leere, und das Leere ist das Nichtseiende — auch soweit folgt der Atomist.

1) Frg. 8, 53 ff.
2) Demokr. Frg. 11, vgl. Parm. 8, 59.
3) *νόμος* Demokrit Frg. 9. 11.
4) a. a. O. 5) Frg. 2. 6) Frg. 6.

Vielheit und Bewegung fordern das Nichtseiende, das Nichts — also sind sie unmöglich, schließt der Eleat; der Atomist aber folgert: also existiert das Nichtseiende, das Nichts. Welch unerhörte Paradoxie gezeugt aus treuester logischer Konsequenz, geboren aus opferwilligster Liebe zum Wirklichen, die beide sich zur Bildung der atomistischen Lehre verbanden! Die Welt braucht unbedingt Vielheit und Bewegung, beide brauchen unbedingt das Leere, d. h. das Nichts. Also, schließt der Atomist, existiert das Nichts (*μηδέν*) ebenso wie das „Ichts" (*δέν*) oder Etwas[1]), das Nichtseiende ebenso wie das Seiende. Klar ist, daß diese Lehre nur aus dem Eleatismus herausgerungen ist, mit seinen Begriffen gegen ihn aufgerichtet. Hat doch Parmenides bereits nicht nur jene Antithese aufgestellt, sondern auch bereits gezeigt, wie man durch Hinzunahme des Nichtseienden zum Seienden die Anschauungswelt aufbauen könne, die ihm eine Scheinwelt ist. Und sie verschwimmt ja auch seinem makroskopischen Geiste noch ohne feste Gliederung. Zenon übt bereits die Teilung mit Leidenschaft aus, doch nur um die Weltvielheit in ihrer unendlichen Teilbarkeit als unmöglich zu karikieren. Und nun fängt der Atomist das sich überschlagende Messer des eleatischen Dialektikers auf und rettet die Realität, indem er eben in der Unendlichkeit der Teilung doch eine Grenze setzt — laut Aristoteles gerade mit der zenonischen Begründung, daß die vollendete Teilung ins größenlose Nichts führe. Das „Atom" ist so offenkundig im kritischen Hinblick auf Zenon erfaßt und benannt worden. Die Atomisten legitimieren die von Zenon diskreditierte Teilung, indem sie unterhalb ihrer, also in der unendlichen Vielheit die parmenideische Substanz wiederherstellen. Denn die Atome sind nur die vervielfältigte Substanz, sind nichts als Seiendes, das eben durch das Dazwischentreten von Nichtseiendem in eine Vielheit auseinandergehen konnte.

1) Plut. adv. Col. 4, 2 p. 1108.

Und nun ist es wunderbar zu sehen, wie der Atomismus aus diesen kahlen Schematen des eleatischen Grundgegensatzes die bunte Welt in strenger, Jahrtausende hindurch vorbildlicher, fruchtbarer Wissenschaftlichkeit aufbaut.

Das Atom hat wie das Sein des Parmenides sonst nur negative Prädikate: es ist ungeworden, unvergänglich, unveränderlich, unteilbar, es ist aber auch ohne jede stoffliche Beschaffenheit, es ist eben nur Substanz ohne Qualität und hat nur das Sein, das es als das „Volle“ [1]) vom Nichtseienden als dem Leeren unterscheidet. Und so besteht die Welt nur aus Atomen und Leerem, d. h. aus Materie und Raum, die ja nichts anderes sind als Seiendes und Nichtseiendes, wie eben die Atome nur die Etwasse sind im Gegensatz zum Nichts. Diese nackteste Ontologie gibt nun das Skelett der reichen empirischen Welt. Im Grunde ist es nur ein negativer Begriff, ein einziger Riß in die eleatische Einheit von Denken und Sein, der wie ein Dammbruch diese ganze Welt aus dem Bann der Einheit ausströmen läßt. Der Atomist rehabilitiert das von Parmenides verpönte Nichtseiende, und in ihm findet er das principium individuationis. Er findet es, weil er anschaulicher, weil er peripherisch, perspektivisch denkt, und er realisiert das Nichtseiende als den Raum, der eben das Medium der Vielheit und Bewegung ist, und er verräumlicht Seiendes und Nichtseiendes als Volles und Leeres. Nicht daß er das Seiende verkörpert, scheidet ihn vom Eleaten, der es nicht minder getan, sondern daß er über dieses körperliche Sein hinaus das Nichtseiende als das Leere spannt, in dem sich das Seiende gliedern und bewegen kann. So wird wie beim frühen Kant durch „Einführung einer negativen Größe in die Weltweisheit“ der Rationalismus durchbrochen oder doch differenziert. Das „Leere“ durchbricht den Eleatismus, aber zeigt noch dessen Eierschale in der bloßen Nega-

1) Vgl. schon Parmenides Frg. 8, 24 und Melissos D. L. IX 24.

tivität seines Begriffs als Nichtseiendes, das heute positiv durch den Aether ersetzt wird.

Das entdeckte Leere aber wird nun zum Zauberbegriff, der die Fülle des Weltlebens aufschließt. Denn das Leere allein ist variabel, das Volle ist konstant, starr, undurchdringlich; im Vollen kann sich nichts bewegen, ins Volle nichts eintreten, sonst müßten ja zwei Körper im selben Raum sein, dann könnte er auch unzählige Körper bergen, dann könnte auch das Kleinste das Größte in sich fassen. Man hört in dieser dialektisch die räumliche Identität wahrenden Beweisführung [1]) wieder den Erben des Eleaten. Aber Demokrit hat zugunsten des leukippischen Beweises für die Notwendigkeit des Leeren auch die Empirie herbeigerufen. Ein schon mit Asche gefülltes Gefäß nimmt noch ebensoviel Wasser auf — offenbar in die leeren Zwischenräume. Und auch das Wachstum eines Körpers, das ja als solches unmöglich ist, da der Körper bleibt, was er ist, wird nun verständlich als Eintritt der Nahrung in die leeren Räume, die Poren des Leibes, und auch seine Verdichtung geschieht nicht, indem der Körper selber dünner wird, sondern seine leeren Zwischenräume größer werden. Kurz, das Leere offenbart sich als das elastische Prinzip, das alle Widersprüche der Veränderung auflöst, alle Rätsel der Welt in seinem weißen Mantel verschwinden macht und in mancher Hinsicht sogar den fehlenden Kraftbegriff ersetzt. Das Leere allein verändert sich; denn alle Veränderungen sind räumliche, sind Verschiebungen.

Das Leere allein aber lockert nicht nur die Konstanz, sondern auch die Kontinuität des Seins und entfaltet so gut wie die Bewegung auch erst die Vielheit des Seins. Das Leere teilt das Seiende durch Zwischenräume bis zum Unteilbaren; es ist gleichsam das Meer, das die Atome als die Inseln des Seins umspült. Wieviel solcher Seinsfetzen im Nichtseienden, solcher Teilungsenden es gibt? Unzählige!

1) Arist. phys. IV 9. 213 b.

Zu solcher Antwort drängte nicht nur der geschilderte Differenzierungstrieb des Zeitalters, der sich bis an die letzte Grenze ausladen will, sondern vor allem der konsequente negative Zug der Atomistik, der echt wissenschaftlich mit möglichster Ersparnis an Prinzipien auf jede überflüssige positive Bestimmung verzichtet. Denn jede Begrenzung der Atomezahl würde ja ein besonderes erklärendes Prinzip, eine Kraft über ihnen oder Qualitäten in ihnen verlangen. Der Atomist aber kennt keine Kraft und keine Qualität. Es gehört zur negativen Bestimmung der Atome, daß sie wie unveränderlich, undurchdringlich, unteilbar, auch unendlich an Zahl sind. Die Wirklichkeit ringt sich eben nur negativ aus der eleatischen Ontologie heraus, und die Atome haben nichts Positives als das völlig gleiche Sein ohne jeden Qualitätsunterschied.

Wie aber soll aus diesen bloßen gleichen Seinsbrocken die so bunt differenzierte Welt erstehen? Den Atomen fehlt eben nur die qualitative Verschiedenheit, nicht aber die quantitative, und sie sind unendlich verschieden an Größe und Gestalt. Woher aber diese Verschiedenheit? Doch der Atomist findet, daß nicht die Ungleichheit, sondern die Gleichheit einen Grund verlange. Was soll denn allen Atomen dieselbe Gestalt auferlegen? Warum soll die Gestalt nicht unbestimmt bleiben, d. h. ebensogut diese wie jene sein? Im Wesen des Atoms liegt nichts, das es auf eine bestimmte Form festlegt, also kann es unzählige Formen annehmen. Wieder ist zu bewundern, wie der Atomist streng nach der lex parsimoniae auf ein besonderes positives Prinzip für die Erklärung der Atomgestalt verzichtet und konsequent mit der Verneinung arbeitet, d. h. die bunte Wirklichkeit wieder rein negativ durch den logischen Bann durchbrechen läßt und die Verschiedenheit aus einer positiven Eigenschaft in eine negative umschaltet. So ist nun die Welt einfach Sein, durchbrochen vom Nichtsein, aber ohne bestimmtes Prinzip durchbrochen, so daß die Teilstücke des

Seins unbestimmt, d. h. unendlich verschiedene Gestalt annehmen. Oder vielmehr: Die Atome sind nur verschiedene „Gestalten", „Formen" des Seins, d. h. verschiedene Abgrenzungen des Seienden gegen das Nichtseiende; denn auf dieses Verhältnis gehen ja nun einmal alle Weltunterschiede zurück, die insgesamt keine andern als räumliche sind. Die Atome, aus denen aller Weltinhalt besteht, sind Seinsstücke, nur verschieden geformt, verschieden gelegt, verschieden gruppiert, d. h. insgesamt nur verschieden durch ihre Abgrenzung und Einstellung im Raum, im Leeren, im Nichtseienden. Diese einzigen Unterschiede der Atome: Gestalt, Lage, Anordnung (von den Atomisten schon in deutlicher Einfühlung in die Weltbewegung als *ῥυσμός*, *τροπή*, *διαθιγή* bezeichnet) werden bei Aristoteles [1]) durch Buchstaben veranschaulicht: nach der Gestalt sind A und N, nach der Anordnung AN und NA, nach der Lage I und H [2]) verschieden. In dieser Veranschaulichung aber liegt der Ursprung der Bezeichnung Element, das ja Buchstabe (*στοιχεῖον*) bedeutet, und man hat in ihr bei solcher Bedeutsamkeit neuerdings mit Recht mehr als einen Einfall des kommentierenden Aristoteles gesehen und sie auf Demokrit selbst zurückgeführt [3]). Schrieb er doch, den Diels als „Altmeister der Philologie" preisen darf [4]), über Worte und Buchstaben so gut wie über Natur und konnte beide vergleichen; er gleicht auch hier den erkenntnisdurstigen Männern der Renaissance, die im „Buch der Natur" lesen wollten,

1) met. I 4. 985 b.

2) Als jene ältere Schreibform für Z außer Mode kam, setzte man, wie Wilamowitz aufdeckte, in den Handschriften N neben Z ein. Vgl. Diels Elementum S. 13.

3) ohne daß er darum den wahrscheinlich attischen Terminus *στοιχεῖον* bereits verwendete. Vgl. Diels a. a. O. 14.

4) Verhandl. d. 35. Philologenversamml. S. 109. Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 1910 S. 9.

von dessen „Lettern" speziell sein Erneuerer Galilei sprach [1]). Der Atomismus will eben wie in Sprache und Schrift die Natur artikulieren, sie in ihren Typen, in der Zurückführung auf ihre einfachsten „Bilder" darstellen.

Demokrit selber schrieb *περὶ ἰδεῶν*, und es lebt in ihm wie in Platon der gereinigte hellenische Schautrieb — die tiefsten Gegensätze des griechischen Geistes schlagen hier zusammen und scheiden sich zugleich, um in Aristoteles, der Demokrit wie Platon seine Achtung bezeugt, zum Ausgleich zu kommen. Platons Ideen sind Aristokraten, die aus hoher geistiger Ueberschau die Welt beherrschen. Demokrit dagegen baut die Welt von unten auf, sozusagen demokratisch aus den kleinen Leuten, aus den Massen, und er packt gut handwerkerlich in materieller Derbheit die einzelnen Figuren; denn das sind seine „Ideen". Er will nicht nur schauen wie Platon, er will greifen. Auge und Hand wirken ja zusammen für die hellenische Plastik wie überhaupt für den Raumsinn, den Demokrit materieller und spezieller entwickelt auch als die Pythagoreer, deren makroskopisch, zentralistisch erfaßter Kosmos gegen den atomistischen wie ein optischer Traum anmutet. Kein Zweifel, daß die Atomistik Fühlung mit den Pythagoreern hat, ob es nun wahr ist [2]), daß Demokrit, der große mathematisch-musikalische Schriftsteller, der wohl bereits die Integrationsrechnung kannte [3]), ihr Schüler war und sogar einen „Pythagoras" schrieb oder nicht. Jedenfalls ist es vor allem der stärkere mathematische Geist, der die Atomistik zu einem quantitativen Pluralismus statt des qualitativen eines Empedokles und Anaxagoras treibt. Doch ihr genügen eben auch nicht die Quantitäten, die als bloße Gradunterschiede wieder zum pythagoreischen

1) Vgl. meine Schrift Urspr. d. Naturphilos. S. 91 f.

2) D. L. IX 38. Vgl. auch Natorp, Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisproblems S. 178.

3) Vgl. Heiberg, Hermes 42. S. 300.

Monismus führen. Nein, die Welt ist den Atomisten mehr als ein Zahlennetz, eine substanzlose Schematik, ein geometrisches Figurenbild; sie greifen die Dinge bis ins Mark des Einzelnen, sie materialisieren die bloßen Quantitäten zu kernhaften Realitäten.

Der Materialismus, wie ihn die Atomistik zum erstenmal und man darf auch sagen zum letztenmal in voller Reinheit und Konsequenz entwickelt, entstammt dem plastischen Trieb des hellenischen Geistes, die Welt bis ins Letzte greifbar zu machen. Der Atomismus bringt die Welt zur intensivsten Körperlichkeit, man kann sagen, er überträgt sie ganz ins Handliche, und er übersetzt sowohl das Geistige wie auch alles Sinnliche, nach Aristoteles' Ausdruck [1]), einzig in die Sprache des Tastsinns — d. h. nicht in ihn selbst, sondern in die konstruktive Erweiterung seiner Wahrnehmungen. Denn das Befühlen selbst gibt noch so ungenügende Erkenntnis wie das Sehen, Hören, Riechen und Schmecken [2]). Doch so wie Platon die Schaubarkeiten ins Allgemeine ausdenkt, so denkt der Atomist die Tastbarkeiten ins Spezielle aus. Denn auch die Atome sind ja erdacht, aber erdacht als das feinste Greifbare, als die geistig ausgeführte Ziselierung der Welt. Und man soll in diesem Materialismus die Macht des Denkens nicht vergessen, die eben die Materie erst ausbaut. Der Atomist fährt auch hier noch im Geleise des Eleaten weiter, der ja nicht nur das Sein denkgemäß, sondern auch das Denken seinserfüllt nimmt, der in der Substanz eine fast materielle Wucht fühlt und auch sonst das Volle, Erdige und Schwere zuerst betont [3]).

Noch weiter geht nun der Atomist über die bloß visuelle Figurensphäre, die bloße Weltfassade der Pythagoreer hinaus, gerade so wie Locke die Materie über die bloß mathematische Auffassung Descartes' hinausführt, indem er

1) de sens. 442 a[29].

2) Frg. 11.

3) Vgl. oben S. 410. 424 ff. 447. 599, 1.

sie auf die rein taktile Eigenschaft der Undurchdringlichkeit festlegt. Auch die sonstigen objektiv gültigen „primären" Qualitäten sind ja bei Locke gerade „Ideen" seiner zweiten Klasse, in der sich die Aussagen des Gesichtssinns mit denen des Tastsinns verbinden. Längst hat man nun als Vorläufer dieser Lockeschen Einteilung der Qualitäten in primäre und sekundäre Demokrit angesprochen [1]), aber es ist speziell die Hinausführung der kompakten, greifbaren Materialität über das bloß mathematische Schema, was die beiden Aufklärer hier vereinigt, die das Recht des Einzelnen, des ja allein Greifbaren, bis ins Praktische vertreten. Die Weltanschauung geht nun einmal mit der Lebensanschauung, und der Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* den Demokrit und wohl schon Leukipp [2]) hier erkenntnistheoretisch ausprägen, hatte ja damals in der Aufklärung zugleich politisch-soziale Bedeutung erlangt. Demokrit ist nicht umsonst als Abderit dem größten Sophisten örtlich wie zeitlich nahegerückt; auch ihm hebt sich das Subjektive und Konventionelle als ein relativ Gültiges ab; doch er hält mit Leukipp entgegen seinem Landsmann Protagoras die eleatische Grundlage der absoluten Objektität fest.

Bloßer *νόμος*, Sache menschlicher Konvention [3]) und damit nur subjektive Qualitäten sind für Demokrit die

1) Natorp hat (Forsch. z. Gesch. des Erkproblems im Altert. S. 183 ff.) gegen die Parallelisierung mit der Lockeschen Qualitäteneinteilung protestiert und eher Descartes zum Vergleich herangezogen mit scharfsinnigen Gründen, die berechtigt sind, sofern sie das „rationale Fundament" der Atomistik (S. 171) betonen, aber minder berechtigt (vgl. auch Cl. Bäumker, Probl. d. Materie 92 ff.), sofern sie das Sensuelle, das doch von N. selbst auch wieder als „Fundament" für das Rationale anerkannt wird (S. 193), dabei zurückschieben. Der Atomist faßt eben sein Materielles nicht bloß geometrisch wie der Pythagoreer oder Descartes, sondern taktil in den spitzen oder glatten, stechenden, schlagenden Atomen.

2) Vgl. Aët. IV 9, 8.

3) wie noch Galilei sagt, bloße „Namen", vgl. Th. Gomperz, Gr. D. I 258.

gestaltlosen, raumlosen Eigenschaften der Farbe, der Temperatur, des Geschmacks, φύσις dagegen, d. h. objektiv real sind ihm die Atome[1]) als ideale Greifbarkeiten und zwar real eben in den handlich erfahrbaren Eigenschaften von Größe und Gestalt, und weiterhin auch von Schwere, Härte und Dichtigkeit, Qualitäten, die aber unmittelbar sich aus den Unterschieden der Gestalten oder ihrer Anordnung ergeben. Im Grunde gibts eben nur Unterschiede der Gestalt, die ja zugleich solche der Größe sind und in der Bewegung sich als solche der Schwere zeigen — denn nur in dieser räumlichen Hinsicht wieder interessiert den Atomisten die Schwere, die ihm einfach bewegte Größe ist. So ist in der Masse eines Körpers zugleich sein Gewicht gegeben; dabei kann natürlich auch ein kleinerer Körper einen größeren an Schwere übertreffen, wenn er dichter ist, d. h. mehr Masse, mehr Atome und weniger leere Zwischenräume enthält. Und wieder kann ein Körper an Schwere und Dichtigkeit gegen einen andern zurückstehen (wie Eisen gegen Blei) und ihn doch an Härte übertreffen, wenn die Verteilung der Atome in ihm ungleichmäßiger ist.

Mit ebenso naiver Konsequenz führt Demokrit die subjektiven Qualitäten, die formlosen Empfindungsdaten auf bloße Verschiedenheiten der Atomgestaltung zurück. Scharfer Geschmack wird natürlich durch scharf zugespitzte Atome erregt, süßer Geschmack durch runde und nicht zu kleine Atome. Das Glänzende enthält Feuer, das aus runden, feinen Atomen besteht. Die Röte stammt aus ähnlichen, nur größeren Atomen wie die Wärme. Auch die andern Elemente neben dem Feuer sollen in verschiedenem Grade größere Atome enthalten, doch in starker Mischung. Und auch die Farben sind Mischungen aus vier Grundfarben, die Demokrit wie Empedokles bestimmte, nur das dem Agrigentiner aus dem Heimatsbild vortönende Gelb[2]) mit Grün vertauschend. Mit Empedokles materialisiert und

1) Frg. 9. 168. 2) Emp. Frg. 112, 1.

pointilliert er die Farben wie alle Sinneseindrücke als Ausflüsse; doch eben weil er plastischer, formkräftiger denkt als sein Vorläufer, prägen sich ihm die Ausflüsse zu „Bildern" (εἴδωλα), die noch die Gestalt des Gegenstandes bewahren, sich wie Masken von ihm abschälen, sich im Auge abspiegeln oder sich bei Entfernung erst noch im Medium der Luft abdrücken und so dem Auge und überhaupt dem fremden Körper zugeführt werden, wobei naturgemäß durch solche Vermittlung ebenso wie durch die vom Auge selber entgegenströmenden Ausflüsse die Wahrnehmung getrübt wird. Sonst könnten wir jede Ameise am Himmel erspähen.

Man mag diese sinnesphysiologischen Ausspinnungen der Atomenlehre, so fein sie sich namentlich in Theophrasts Bericht noch weiter komplizieren, immerhin noch reichlich grob und primitiv finden, sie bekunden doch ein echt wissenschaftliches Streben nach mikroskopischer Exaktheit wie nach logischer Konsequenz, einen künstlerischen und mehr als künstlerischen Trieb nach schärfster Weltverdeutlichung, äußerster Weltverdinglichung, einen unersättlichen hellenischen Schaudurst, der das Kleinste am Größten, die Ameise am Himmel erfassen will. Alle Empfindungen werden ins Schau- und Greifbare ausgetragen, alles Subjektive wird ins Objektive entladen, alle verschwimmenden Eindrücke werden in klare und feste umgeschaltet, werden auf Figuren gebracht. Die Welt darf nichts anderes sein als Gestaltung in reiner Plastik: so wird sie bis ins Letzte kristallisiert, d. h. materialisiert und spezifiziert, so wird das All in aller Buntheit aus kleinsten Steinchen aufgebaut als reichstes Mosaik. Es gilt dabei nicht ein Spiel der Kunst, es gilt die Erarbeitung der Erkenntnis, die nun einmal auf Bestimmtheit ausgeht. Die Welt erhält in der Atomistik zum erstenmal einen inneren Aufbau aus ihren letzten Gliedern, zum erstenmal hinter allem wechselndem Schimmer der Sinnesphänomene eine

klare, feste Struktur, die nach der Seite der Differenzierung abschließend erschien und die ebenso logisch wie exakt brauchbar sich noch nach Jahrtausenden bewährte. Welche Fülle materieller Eigenschaften und Wandlungen fand nun seine Erklärung in den Lagerungsverhältnissen der Atome! Im größten Wandel blieb doch die Welt im Kleinsten sich treu in den Wesenskernen, und die Wirrnis der Qualitäten löst sich in bloße Differenz der Quantitäten. Mochte darum der Atomismus die Weltscheidung bis zum letzten Grenzpunkt treiben, gerade in ihm kommt sie zum Umschlag, führt sie nicht zur Zersetzung, sondern findet sie die qualitative Einheit des Weltbilds wieder. So hat das nach der bunt rauschenden Renaissance wieder feste Einheit suchende 17. Jahrhundert in Galilei und Gassendi Demokrit erneuert [1]). Und mag der Begriff des Atoms in moderner Zeit noch so sehr sich gewandelt, ja in der jüngsten Physik durch die Elektronenlehre streng genommen sich zersetzt haben, die Atomenlehre ist ja damit nicht abgetan, sondern zeigt eben in diesem Wandel ihre Fruchtbarkeit, zeigt sich, wie sie bei Demokrit erscheint, nicht als ein Ende, sondern als ein Anfang, als Wegweiser für ein unendliches Ziel der Erkenntnis.

Doch das Weltmosaik der Atome bleibt nicht starr. Die Atomistik befreit aus dem eleatischen Bann ja nicht nur die Vielheit, sondern auch die Bewegung, und mit derselben vorbildlichen Konsequenz, in der sie ontologisch den Materialismus auftut, eröffnet sie kosmologisch den Mechanismus. Beide hängen hier unmittelbar zusammen. Genau so wie der Eleat durch die Proklamierung der bloßen Substanz mit der Vielheit zugleich die Bewegung leugnet, genau so muß der Atomist mit der Vielheit zugleich die Bewegung bejahen, d. h. der Vielheit unmittelbare Bewegung geben. Der Atomismus bedeutet ja einfach die

1) Vgl. Einleitung S. 10.

Verräumlichung der eleatischen Substanz. Die Setzung des Raumes, d. h. des Leeren, d. h. des Nichtseienden löst die festgeschlossene Einheit der Substanz, und so bringt dasselbe Prinzip Vielheit wie Bewegung, die eine in der andern zum Durchbruch. Insofern darf das Leere der Grund der Bewegung genannt werden [1]). Einen andern Grund der Bewegung als diesen negativen konnte der konsequent aus dem Eleatismus sich herausarbeitende Atomismus nicht angeben und hat er auch nicht angegeben, wie es ihm Aristoteles laut und oft genug vorwirft [2]). Die Auflösung der einen Substanz entfaltet schon die Vielheit in Bewegung — darin gleicht die Wendung vom Eleatismus zum Atomismus der von Spinoza zu Leibniz. Es ist eine Befreiung aus dem Absoluten; die Freiheit aber kommt nur zum Vorschein in einer Vielheit für ihre Bewegung.

Vor der Auflösung ins Chaos schützen dabei die Befreier ihre Welt durch die Notwendigkeit, die schon Parmenides wie Spinoza verkündet und die Leukipp und Demokrit so gut wie Leibniz streng festhalten [3]). Aber diese „Notwendigkeit", auf die der Atomist alles zurückführt, ist nicht eine fremde Macht oder auch nur ein besonderes Prinzip über den Dingen, sondern ist ihnen immanent und läßt den Weltprozeß spontan, „automatisch" erfolgen — so vereinigen sich die *ἀνάγκη* und das *αὐτόματον* des Werdens in Aristoteles' Bericht. Die Welt bildet sich selbst aus einer Notwendigkeit und wirkt sich aus ohne Hinzutritt irgend einer Kraft. Die Selbstherrlichkeit der eleatischen Substanz bleibt bestehen und entladet sich nur in der Vielheit und der Bewegung. Eine besondere Erkenntnis ihrer Ursache gibt es daher für beide nicht. Vielheit wie Bewegung sind ewig, ohne Anfang, ohne Ende, unendliche

1) Arist. phys. VIII 9. 265 b^{24}.

2) met. I 4. XII 6. de gen. anim. V 8.

3) Leukipp D. L. IX 33. Diels Doxogr. 564. VS 54 A 10 B 2. Demokrit D. L. IX 45. VS 55 A 39. 66. 83.

Atome von unendlichen Gestalten sind im unendlichen Leeren in unendlicher Bewegung, unendliche Welten in unendlichem Wechsel bildend. Der Atomist taucht so die Substanz des Parmenides in die ionische „Unbegrenztheit" tiefer noch als Melissos, der ähnlich argumentierte: für das Unendliche gibts keinen Anfang [1]). Der Demokriteer Metrodor von Chios spricht jenen Unendlichkeitsrausch in dem schönen Bilde aus: ein Kosmos in der Unendlichkeit wäre so absonderlich wie eine Aehre auf weitem Felde [2]). Der Atomist kennt eben keine andere Einheit und Bestimmtheit als die im Atom gegebene.

Auf jedes weitere begrenzende Prinzip verzichtet er wieder in bewundernswerter wissenschaftlicher Oekonomie. Rein aus der Ontologie entbindet er die Kosmologie, indem er das eleatische Sein bloß durch den Eintritt des Nichtseins zu Vielheit und Bewegung löst. Der privative Grundzug durchwaltet weiter dieses System, das wie aus lauter Nein gebildet scheint. Positiv bleibt nur das Sein, aber es entfaltet sich durch das unendliche Nichtsein in die Atome, die Unteilbarkeiten, die unsichtbar, undurchdringlich, unwandelbar, ungeworden, unvergänglich, ungleich, ungerichtet sind in der Bewegung und unfixiert im Ort; denn im Leeren gibts kein Oben und Unten und keine Mitte [3]). Die logische Linie des Systems, das nur die Substanz ins Unbegrenzte, Unbestimmte ausschüttet, schlägt hinweg über jede weitere Bestimmung der Atome und reißt ihre Bewegungsform in dieselbe Unbestimmtheit wie ihre Seinsform, ihre Gestalt. Die Atomisten konnten diesen freigewordenen Substanzen keine bestimmte Bewegungsrichtung mitgeben und haben es laut Aristoteles [4]) auch nicht

1) Arist. gen. anim. II 6. 742 b.
2) Stob. ecl. I 496 p. 199, 1 W.
3) Cic. de fin. I 6, 17.
4) de coelo III 2. 300 b^{8}. met. XII 6. 1071 b^{31}.

getan. Da das Wesen des Atomismus nur die Projektion des Seins ins Unendliche ist, so fehlt jedes begrenzende Prinzip für Zahl, Größe, Gestalt, Dauer, Ort und Richtung der Atome.

So widerspricht es dem logischen Sinn des Systems, doch ihrer Bewegung ein Prinzip in der Schwere und eine ursprüngliche Richtung im Fall der Atome zu geben, wie dies später Epikur, der schlechtere Physiker getan, z. T. wohl um den Einwänden des Aristoteles gegen die Atomistik auszuweichen, und wie es zur Täuschung für Neuere [1]) aus Unkritik und z. T. im Widerspruch mit sich selbst [2]) ein so später Zeuge wie Simplicius, der Demokrit nicht mehr gelesen, ihm bereits zuschreibt. Aber die aristotelischen Angaben wissen nicht nur nichts davon, sondern verbieten es geradezu [3]), ebenso wie andere spätere Zeugen, die hier den Schnitt zwischen Demokrit und Epikur z. T. sogar überscharf durchführen. Ausdrücklich lassen sie zuerst Epikur zur Größe und Gestalt der Atome noch die Schwere hinzufügen und bestreiten, daß Demokrit überhaupt schon diese Eigenschaft anerkannt habe [4]). Nun sprach allerdings Demokrit, wie Aristoteles und Theophrast bezeugen [5]), von der Schwere, aber nicht als absoluter Eigenschaft der Körper, sondern relativ in der bloßen Unterscheidung schwererer von leichteren Körpern — nicht anders als er auch härtere und weichere, dichtere und dünnere unterschied. Das Gewicht ist ihm ja keine besondere primäre Eigenschaft,

1) die unter Führung Zellers noch jene Auffassung Demokrit zumuteten, bis unabhängig von einander Brieger, die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokrit 1884 und Liepmann, die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome 1885 die altatomistische Lehre von dieser epikureischen Zutat wieder reinigten, was die Zustimmung der heutigen Forschung gefunden hat.

2) Vgl. Liepmann a. a. O. 40.

3) Vgl. die Stellen vor. S. Anm. 4.

4) Aët. I 3, 18. 12, 6. Cic. de fato 20, 46 u. a.

5) Arist. de gen. et corr. I 8. 329 a^{9}. Theophr. de sensu 61.

sondern ausdrücklich abhängig von der Größe der Atome, der Ausdruck ihrer Masse in der Bewegung und so erst im Atomwirbel hervortretend. Die Kosmologie der Atomisten folgt eben unmittelbar aus ihrer Ontologie ohne jede hinzutretende Dynamik. Die Atome bringen ja nichts mit als den eleatischen Substanzcharakter aufgeschlossen zur Vielheit und Bewegung. „Die Substanz beharrt" — auch für Demokrit. So teilt er bereits den Standpunkt seines Erneuerers Galilei [1]), aber noch nicht den Newtons. Das Gesetz der Schwere liegt ihm noch fern, aber das Gesetz der Trägheit schwebt ihm unausgesprochen bereits vor als Grundlage der Mechanik, die eben der Atomismus begründet. Die Trägheit ersetzt ihm noch die Schwere, jene negative Kraft die positive der Anziehung. Ihm schon beharrt das substantielle Atom in seinem Zustand der Bewegung, bis es durch eine äußere Ursache darin verändert wird. Diese Ursache aber ist nicht eine fremde Kraft, sondern nur als Wirkung der Atome aufeinander gegeben. Die Atomisten betonen so zuerst prinzipiell die Kausalität [2]), ja sie sind die eigentlichen Entdecker der mechanischen Kausalität. Und auch das Grundgesetz moderner Mechanik kennt ja wie der alte Atomismus nicht eine Ursache der Bewegung, sondern nur der Veränderung.

Was nun der Mechanist sucht: das Ganze aus den Teilen zu erklären, kann erst der Atomist leisten, weil er erst wirklich die Teile der Welt im Letzten, Kleinsten, Unteilbaren festgelegt hat. Er deutet die Welt nur aus der Vielheit ihrer Teile und baut so den Kosmos aus dem Chaos der Atome. In unendlichen Richtungen wirbeln unendliche Atome von unendlichen Formen im unendlichen Raum, schwirren durcheinander wie die feinen Stäubchen, wenn der Sonnenstrahl durchs Fenster dringt [3]): so wird die Fein-

1) Vgl. oben S. 608.
2) schon Leukipp Frg. 2.
3) Arist. de an. I 2. 404 a[1]. Lactant. de ira X 3.

heit und Beweglichkeit der sonst unsichtbaren Atome glücklich veranschaulicht. Als Sonnenstäubchen erscheinen die Seelen, die unter den Atomen wieder die feinsten sein sollen, auch bei den Pythagoreern, mit denen sich ja auch sonst die Atomistik berührte [1]). Mögen sich aber bei ihnen, die auch bereits dem Leeren eine gewisse Rolle beim Weltprozeß zuerkannten, z. T. Ansätze zu einer Art Atomenlehre finden oder vermuten lassen [2]), mögen auch die andern Pluralisten, Empedokles und Anaxagoras zur Weltbildung den „Wirbel spielen" lassen, das Wesentliche fehlt allen: die streng mechanische Welterklärung rein aus diesem Wirbel der Atome, aus der bewegten Vielheit der Substanzen.

Wie aber kann das Chaos sich selber zum Kosmos bilden? Aus dem denkbar Einfachsten auf die denkbar einfachste Weise baut der Atomist diese Wunderwelt auf. Er verlangt, wie gesagt, nichts als das Sein entladen ins Nichtsein, als die Substanz unendlich ausschwärmend ins Einzelne. Die Bewegung hat kein Prinzip, sie ist mit der substanziellen Vereinzelung selber gegeben, sie ist gerade so ewig wie die Atome [3]). Diese unendliche Bewegung der unendlichen Atome führt zum Wirbel, der Wirbel zum Zusammenprall. In der Welt dieser reinsten Materialisten gibts nun einmal keine Fernwirkung, keine eigentliche Kraftwirkung, gibts überhaupt keine Wirkung als die rein materielle unmittelbarer Berührung, weil es nur Atome, isolierte Greifbarkeiten gibt, die ohne Zusammenstoß auseinanderexistieren würden. Der Wirbel, in dem so die Atome sich berühren, wird natürlich für den Hellenen zum Agon, in dem sie sich „Schläge" versetzen. Aber der Anprall kommt auch aus dem Wesen der Atome. Sind sie doch als die taktilversinnlichte Substanz beharrlich,

1) Vgl. oben S. 603.
2) Vgl. Th. Gomperz a. a. O. 279 f. Burnet a. a. O. 315.
3) Cic. de fin. I 6, 17.

undurchdringlich, elastisch, widerstandsfähig oder, wie sie bei Cicero heißen [1]), corpora individua propter soliditatem. Diese anstoßenden Atome prallen nun voneinander ab — doch nicht alle. Einige verhäkeln, verflechten sich — auch dies nicht etwa aus einem neuen Prinzip, sondern einfach infolge der unendlichen Mannigfaltigkeit der Atomgestalten, unter denen natürlich einige auch haken- und ösenartig oder sonst geeignet sind sich zu verketten. Gewiß eine sehr äußerliche Verbindung, aber die Antike kennt auch bei den Atomen keine tiefere Soziabilität, keine wirkliche Molekularbildung, keine Affinitäten u. dgl. Der bloßen „Atomisierung" wirkt nur eine äußere taktile Verbindung entgegen.

So bilden sich nun im Wirbel Atomketten, die in sich weitere Massen mitreißen. Und so entstehen zahllose Atomkomplexe als Keime zahlloser Welten, die sich durch Angliederung weiterer Massen vergrößern oder auch zumal durch Anprall größerer Komplexe wieder auflösen — alles nach mechanischer Notwendigkeit. Der Komplex aber bleibt bei der ewigen Beweglichkeit der Atome innerlich nicht in ruhigem Gleichgewicht, sondern zeigt ein Gedränge, einen Agon, in dem die größeren und damit schwereren d. h. in Wahrheit trägeren, beharrungsfähigeren Atome in der Mitte sich stauen, die kleineren, leichteren nach außen gedrängt werden und eine immer dünnere „Haut" des Ganzen bilden. Wieder wirkt hier keine besondere Kraft, sondern das rein logische Gesetz realisiert sich: Gleiches wirkt Gleiches, Gleiches gesellt sich zu Gleichem, nicht aus einer empedokleischen Anziehungskraft, nicht weil die Gleichen zueinander streben, sondern weil jedes für sich seine Bewegung ausführt und so zwei Gleiche notwendig dasselbe tun, daher sich zusammenfinden, „als ob die Gleichheit in den Dingen etwas Zusammenführendes für sie hätte" [2]).

1) ib.
2) Demokrit Frg. 164.

Da im Atom unmittelbar die Bewegung mit der Gestalt gegeben ist, so gilt das Prinzip: gleiche Gestalten gleiche Bewegungen, was Demokrit wieder empirisch-technisch mit dem Sieben bei der Aussaat und mit dem Auswurf der Steine an der Brandung veranschaulicht. Dort beim Wirbeln des Siebes ordnet sich sondernd Linse zu Linse, Gerste zu Gerste, Weizen zu Weizen; hier fallen beim schleudernden Wogengang längliche Steine zu länglichen, runde zu runden [1]). So läßt der Atomist die Natur selber sprechen für ihre selbständige Auswirkung, doch die logisch verstandene Natur, wobei ihm wie den Italikern die Gleichheit als Prinzip der Ordnung die fehlende Einheit ersetzt. Doch er braucht nicht wie sie dazu eine Aphrodite herbeizurufen. Ihm findet sich das Gleiche von selber zusammen, ihm, der die Natur zugleich logischer als sie nimmt und autonom (wie Kant auch als Kosmologe im Jahrhundert der Aufklärung), folgt aus gleicher Gestaltung gleiche Schichtung.

Nun aber wird die Schichtung zur Ballung. Denn wie gesagt, nur die größeren, massigeren, d. h. erdigeren Atome können am gleichen Ort beharren, während Luft- und Feueratome eben als feinere nach außen gedrängt und auch immer mehr schon kleinere Wasseratome aus der immer fester werdenden Erde ausgepreßt werden [2]). Der gewaltsame Zug im Wesen der mechanistischen Theorie, die nur mit Druck und Stoß arbeiten kann, kommt selbst hier heraus, da die Autonomie der Natur bis ins kleinste, bis zur Freiheit der Atome verkündet wird, doch eben nur die Freiheit zum Kampfe, in dem sie sich zwingen und vergewaltigen. So hat sich nun die Erde als der Komplex der massivsten Atome die Mittelstellung der Welt erobert

1) Frg. 164.

2) Auch unterirdische Wassermassen werden so bei Andrang ausgepreßt und verursachen Erdbeben. Vgl. W. Capelle, Neue Jahrb. 1908 S. 613.

und ruht nun wieder als flache Walze auf der Luft getreu nach der altionischen Anschauung [1]). Dennoch durfte man mit Recht sagen, daß der Atomist bereits im Prinzip die geozentrische Anschauung überwunden habe, weil sie ihm nur relativ gilt sowohl darin, daß er eine unendliche Zahl sich folgender und gleichzeitiger Weltsysteme annimmt, als auch darin, daß er Sonne und Mond gleichsam als unausgewachsene Erden ansieht, als ursprüngliche Zentren, Keime besonderer Weltsysteme und erst durch den Wirbel um die Erde in ihren Kreis hineingerissen.

Unter jenen anderen Welten fehlt es einigen an Flüssigkeit und darum auch an Pflanzen und Tieren [2]). Denn nicht nur die Pflanzen bedürfen der Feuchtigkeit, auch Mensch und Tiere sollen — wieder nach altionischer Vorstellung [3]) — erst aus dem Schlamm emporgestiegen sein. Sonst läßt Demokrit in der organischen Natur die Grundlinien seiner Physik sich fortspinnen, z. B. darin, daß sich ihm auch hier Art zu Art gesellt [4]). So war auch neben seinem wohl von den Italikern angeregten embryologischen Interesse die Grundrichtung seiner Biologie wohl morphologisch und ging wieder auf den Zusammenhang von Gestalt und Bewegung d. h. von Organ und Funktion, und zwar so stark, daß sie teleologisch anmuten konnte, ohne es zu sein [5]). Der Gesamtbau des Leibes in seiner Entwicklung, seiner Struktur bis zum feinen Adernsystem, seiner Lebensfunktion in Pulsschlag und Atem ergreift den

1) wobei übrigens Leukipp und Demokrit, der schon stärker unter dem Einfluß des Anaxagoras steht, mehrfach auseinandergehen, zumal über die Folge der nach ihrer Entfernung von der Erde immer rascher rotierenden Gestirne. Vgl. noch Diels, Verhandl. d. 35. Philologenvers. S. 97, 7.

2) Hippol. I 13, 2.

3) die Demokrit wohl von Thales bis Anaxagoras vertraut ist, vgl. Frg. 5. 115 a.

4) Frg. 164.

5) Vgl. Zeller a. a. O. 901 f.

Forschergeist Demokrits. Das Chaos der Atome zeigte sich wahrlich zum Kosmos gestaltet im Organismus, zuhöchst im menschlichen, und so verkündet Demokrit — wieder in Uebereinstimmung mit den Denkern der Renaissance — den Menschen als „Mikrokosmos“ [1]). Wie „über die Natur“ schrieb er auch speziell „über die Natur des Menschen“. Er will „über das All sprechen“ und findet den „Menschen als das Allbekannte“ [2]), in dem eben die Konstitution des Alls sich am vertrautesten zeigt. Ob seine Schrift „*μικρὸς διάκοσμος*“ nicht vielleicht aus diesem inneren Grunde so benannt ward und also nicht bloß nach dem Umfang vom *μακρὸς διάκοσμος* Leukipps unterschieden wurde [3])? Zweifellos ist die Grundlage des älteren Atomisten ontologisch-physikalisch und darum auch sein Grundinteresse auf den Makrokosmos gerichtet, während der Ausbau ins Anthropologische und Praktische schon tiefer ins Jahrhundert der Aufklärung, in die Sophistenzeit hineinreicht und damals dem jüngeren Atomisten ansteht, wie es auch seine Schriftentitel reichlich belegen.

Der Mensch trat nun größer hervor aus der Natur, das Subjekt, das niemals stumm geblieben, aber in der Atomistik ganz in die Objektivierung versenkt war, begann nun wieder aus seinem heimischen Bereich zu sprechen, das Seelische, anscheinend ganz aus der materialisierten Welt vertrieben, begann wieder lauter sein Recht zu fordern und erhält es auch wahrlich bei Demokrit, wenn nur ein Teil der überlieferten ethischen Fragmente echt ist [4]), und er muß es wohl sein, wenn man Demokrit geeignet fand,

1) Frg. 34.

2) Frg. 165.

3) Darum braucht sie sich noch nicht auf Psychologie einzuschränken, wie Rohde meint.

4) Vgl. für die Echtheit Natorp, die Ethika des Demokritos namentlich S. 53 ff.

ihm soviel Moralia anzuhängen. Da findet er alles Heil und Unheil in der Seele, fordert ihre Pflege und Reinigung, setzt leibliche und überhaupt äußere Vorzüge tief herab gegen die inneren und preist schließlich geistige Werte als göttlich [1]). Er preist mit der ganzen Aufklärung die παιδεία [2]) und den Nutzen des Lernens und Uebens [3]), und er hört nicht auf, Vernunft und Weisheit [4]), Verständigkeit und rechtes Denken und Erkenntnis [5]) zu preisen und die Toren und Unwissenden zu schelten [6]). Und er bleibt nicht etwa ein weltfremder Theoretiker. Er handelt in seinen Schriften so gut von Kriegskunst und Ackerbau wie von Grammatik und Rechenkunst, er spricht von Politik und allen menschlichen Fertigkeiten bis zur Schwimmkunst, gibt Ratschläge über Testamente und Behandlung der Diener, über Weinberge und Gartenmauern [7]), kurz er umspannt über der Natur auch den ganzen Bereich der Kultur, nicht nur der praktischen und nicht nur mit nüchterner Berechnung, er schreibt auch über Malerei, Musik und Poesie, schreibt in einem Stil, den schon die Antike an Dichterschwung mit dem platonischen verglich, in einer Sprache, die selbst für das Derbste und Nüchternste kühne Bilder bereit hat [8]) und die auch sonst Vergleiche und Personi-

1) Frg. 31. 37. 40. 57. 72. 105. 149. 159. 170 f. 187. 191. 223.

2) Frg. 180. 185. 212.

3) Frg. 59. 85. 172. 179. 182. 228. 242.

4) Frg. 31. 35. 64 f. 105. 216. 247. 282.

5) Frg. 2. 40. 56. 58. 66. 77. 83. 95. 98. 112. 158. 173. 183. 193. 231. 236. 290.

6) Frg. 54. 58. 67. 75. 175. 197—206. 223. 228. 237. 254. 289. 292.

7) D. L. IX 45 ff. und Frg. 1 a. 27 f. 154. 157. 172. 248—267. 270. 279 etc.

8) So malt er die Kinder von Geizigen als Schwerttänzer, den in der Gebärmutter sich bildenden Nabel als Ankerwurf, Haltseil, Ranke der werdenden Frucht u. a. m. S. die Vergleiche Frg. 148 f. 228. 230. 280 f. Ueber den halbrhetorischen und dithyrambischen Stil der Ethika vgl. Birt in Natorps Ethika Demokrits S. 180 ff.

fikationen [1]) liebt, aber auch Pointen und Gleichklänge und dazu wegen ihrer vielen Eigenworte [2]) oft zitiert wird. Er achtet auf die Bedeutung, auf Macht und Wert des Wortes [3]), er lauscht ästhetisch feinfühlig auf den Wohlklang der Buchstaben, auf Rhythmus und Harmonie, auf den Ton, in dem ein Dichterwort passend und taktvoll gesprochen wird, er versenkt sich in Literaturkritik und Musikgeschichte, findet und verlangt beim Dichter göttliche Begeisterung bis zur heiligen Raserei und preist Homers göttliches, schöpferisches Genie [4]); er spricht auch von den Göttern selber, ihrer Freundschaft, ihren Gaben [5]), läßt auch die Opferschau gelten und den Volksaberglauben selbst bis zum „bösen Blick", er glaubt an Traumweissagungen, an Visionen, an die Epiphanie der Götter, mit einem Wort: auch die Geisterwelt ist ihm nicht verschlossen.

Wo aber bleibt bei alledem der kühle, strenge Physiker und gar der konsequente extreme Materialist? Doch wunderbar, hier gerade vollendet sich der Materialismus erst zu ganzer, einzigartiger Konsequenz, hier erst zeigt der Atomist die ganze Treue gegen sich selbst und läßt durch alle Subjektivität und Geistigkeit die objektive Realität und Naturgrundlage immer wieder durchbrechen. Schon als Moralist blickt er bei allem Vorzug der geistigen Werte doch immer vergleichend auf die leiblichen und klagt geradezu die Seele an, daß sie auch den Leib verderbe [6]), und spielt ihn gegen die Seele aus, wie

187. 192. P. Friedländer zeigt Hermes 48. 603 ff., wie Demokrits Spruchbuch (*ὑποθῆκαι* dem Inhalt oder schon dem Titel nach) an Hesiod und Theognis anknüpft.

1) Vgl. z. B. Frg. 125. 159.
2) Vgl. namentlich Frg. 120—141.
3) Frg. 2. 26. 51. 142.
4) Frg. 15 c—26. 144.
5) Frg. 175. 217.
6) Frg. 31. 37. 40. 57. 105. 159. 187. 223.

die Sinne gegen den Verstand [1]). Bei aller Beachtung und Schätzung des Wortes stellt er doch beständig Taten und Tatsachen, kurz die Realitäten des Lebens höher [2]). Bei allem Vorzug des Menschen vor den Tieren, deren gefährlichste man töten solle, liebt er Tiervergleiche [3]), und er stellt sogar die Tiere dem Menschen zum Vorbild hin in Bedürfnislosigkeit und als Lehrer mancher Künste [4]). Bei aller Forderung der Erziehung und Bildung betont er doch stark auch ihre Grenzen [5]) und die Bedeutung der Naturanlage, die da Schranken setzt, aber auch zum Höchsten befähigt [6]); dazu baut er viel auf Naturinstinkt und Naturbestimmung [7]). Wie er „über die Natur des Menschen" schrieb, so gibt ihm im Leben und Erkennen die selbstherrliche φύσις allein Sicherheit gegenüber der τύχη [8]) und allein Wahrheit gegenüber allen menschlichen Sensationen und Konventionen. So trägt er den Menschen ein als kleinen „Kosmos" in den großen [9]), der das Vaterland der edlen Seele sei [10]). Er sieht Homers göttliche „Natur" einen künstlerischen „Kosmos" erbauen [11]), wie er selber ja laut seinem Schriftentitel die Natur als Kosmos vorführen will. Auch hinter der Glaubenswelt schimmert ihm Natur, gelten natürliche und menschliche Wirkungen. Trotz aller Gebete schaffen die Menschen Gesundheit und Leiden vor allem sich selbst [12]). Gottesfreund ist eben nur der Frevelfeind, und was man auch als sakrosankt verehre, den Frevler muß man verfolgen wie feindliches Getier und Gewürm [13]).

1) Frg. 125. 159.
2) Frg. 53 a. 55. 76. 82. 85 f. 110. 145. 177. 190. 274.
3) Frg. 57. 105. 147. 151. 224. 227. 257. 259. 278.
4) Frg. 154. 198.
5) Frg. 52 f. 56. 178. 182. 275.
6) Frg. 3. 21. 33. 56. 109. 182 f. 242. 267. 277.
7) Frg. 176. 267. 278. 297 etc.
8) Frg. 176. 9) Frg. 34.
10) Frg. 247. 11) Frg. 21. 12) Frg. 175. 234.
13) Frg. 217. 259.

Als φρόνησις deutet Demokrit die homerische Athena Tritogeneia und Ambrosia dort als die Dünste, von denen die für göttlich gehaltene Sonne sich nähre, und den angebeteten blitzenden Zeus sucht er in Luft und Aether [1]). Der Götterglaube überhaupt erwache aus dem Schreck über Naturwunder wie Blitz und Donner [2]), und bei der Opferschau erspüre man in den Eingeweiden hygienische Symptome und bisweilen Anzeichen der Landesnatur [3]).

Doch es heißt all diese natürlichen Erklärungen verkennen, wenn man darin nur den hausbackenen Rationalismus sucht. Gewiß steht Demokrit mit beiden Füßen im Jahrhundert der Aufklärung, gewiß bettet er die Welt des Seelischen und Idealen ganz in die „Natur" ein, in der er doch ausdrücklich nichts als Atome finden will [4]). Und dennoch will er damit die Welt des Höheren nicht kritisch auflösen, sondern sie nur einfügen in seinen extremen Materialismus. Auch der Gott wird ihm Natur, auch der Geist materiell, auch die Seele Atom. Und zwar da die Seele und zumal das Denken das Beweglichste ist und da das Leben den Leib durchwärmt, müssen die Seelenatome die beweglichsten, feinsten, runden, glatten und das heißt ja Feueratome sein. Da nun solche wieder streng gemäß dem physikalischen Weltprozeß [5]) immer nach außen zu entweichen drohen, erhält sich das Leben durch den Gegenstrom in der Einatmung, der da neue Seelenatome zuführt und vorhandene zurückhält. Ihr wirklicher Austritt dagegen führt natürlich zum Tode oder wenn er unvollständig geschieht, zum Scheintod oder bei minderem Verlust bloß zum Schlaf. Doch selbst der Leich-

1) Frg. 2. 25. 30. 152.

2) Sext. adv. math. IX 24.

3) Cic. de div. I 57, 131.

4) Arist. phys. VIII 9. 265 b^{24}. Aët. IV 9, 8. Simpl. phys. 1318, 34.

5) Vgl. oben S. 614.

nam soll noch einen Rest von Wärme und Empfindung bergen. Sind doch die Seelenatome weit durch den ganzen warmen, von Leben zuckenden Leib verteilt, je eins zwischen zwei Körperatomen. Denn der ganze Mensch ists, der da atmet, lebt und zeugt [1]). Aber auch die ganze Welt lebt, auch der Makrokosmos ist durchseelt. Nicht erst die Pflanzen sind lebendig [2]), nicht erst die Tiere haben Seelen [3]), auch die Luft ist voll von Seelenatomen, die wir einatmen. Ja, die ganze Welt lebt, aber nicht als Einheit mehr, nicht aus dem Ganzen, sondern aus dem Kleinsten heraus. Das Einzelne lebt sich bis ins Unendliche aus in dieser Weltdemokratie des befreienden Naturaufklärers. Nicht eine Weltseele, geschweige ein Gott herrscht über der „selbständigen Natur" [4]), aber unzählige Seelenatome wohnen in ihr und viele Götter — als reale Gestalten, materiell vergänglich so gut wie die Menschen, doch übermenschlich an Größe wie an Lebensdauer, den Menschen segensreich oder auch verderblich, und sie offenbaren sich in „Bildern" (εἴδωλα), wie solche sonst von den Weltdingen ausfließen [5]). Und auch in den Träumen steigen wirkliche „Bilder" zu den Schlafenden herab, bisweilen getrübt, wie eben auch die sinnlichen Ausflüsse von den Dingen, und selbst der „böse Blick" entsendet solche Bilder, die den neidisch Angeschauten stechen!

So ist denn alles wahr, was da geglaubt, geahnt, verehrt wird. Die Visionen der Dichter und Wahrsager haben Wirklichkeit, die Träume haben Sinn und die Gebete Wert und Bedeutung, die Götter und Dämonen leben — und doch gibts nichts als Atome in unendlicher Leere, und die Seelen selber sind nichts als solche runden, glatten Steinchen. Meilenfern gewiß und unmöglich erscheint uns heute

1) Vgl. Frg. 32. 124.
2) Plut. quaest. phys. I 911 D.
3) Vgl. Frg. 278.
4) Frg. 176.
5) Vgl. oben S. 607.

solche kindliche Materialisierung des Geistigen. Und doch dürfen wir in Achtung aufschauen zu der logischen Strenge und Treue, in der dieser Materialismus sich bis ins Letzte durchsetzt und ausbaut, und noch mehr den tieferen Sinn beachten, dem er entstammt. Denn er zeigt nichts von den Brandfackeln, die der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts gegen die Altäre schleuderte, nichts von dem blinden Haß, mit dem im 19. Jahrhundert der deutsche Materialismus Metaphysik samt Transzendenz austreiben wollte. Nein, in gänzlich unpolemischer Reinheit steigt der demokritische Materialismus selber aus eleatischer Metaphysik auf und sanktioniert selbst Götter und Ideale. Nicht Bildersturm, nein, Bilderfreude, der echte plastische Drang von Hellas hat diesen Materialismus geschaffen, den einzig konsequenten, den es je gegeben, der nicht das Ideale leugnet, es in Fiktionen auflöst, sondern es gerade bis zum Extrem verwirklicht, es selber gleich allem andern materialisiert. Der echte Hellene in Demokrit will eben immer schauen und schauen über die Sinne hinaus bis ins Visionäre und Intuitive, und will alles, alles gestalten, und wenn er die Seele versteinert, auch sie muß Gestalt sein, auch die Phantasiewelt muß anschaulich und greifbar sein, auch Traum und Trug, auch Unheil und Flitterglanz müssen „Eidola" sein und sich verbildlichen [1]). So nimmt er alles plastisch, und wie er selbst Verstand und Sinne, Leib und Seele als lebendige Personen auftreten läßt, so werden ihm auch die Worte „redende Standbilder" [2]). Wahrlich, in

1) Frg. 119. 166. 199. Plut. quaest. conv. VIII 10, 2. Vgl. zum Materialismus des demokritischen Dämonenglaubens noch das von Diels Archiv f. Gesch. d. Phil. VII 154 ff. beigebrachte Zeugnis.

2) Frg. 125. 142. 159. Zu Demokrits Vorliebe für Personifikationen und abstrakte Substantiva vgl. auch Natorp, Ethika Demokrits S. 80 ff. Dieses substantivische Denken steht im Gegensatz zum adjektivischen Kolorismus eines Empedokles.

diesem Materialismus lebt ein Idealismus, ein dichterischer, und Demokrits Bilderlehre hat der Neuhellene Goethe besser verstanden als unsere Gräcisten, indem er erklärt: „Wie besonders die Alten mit diesen Idolen begabt gewesen sein müssen, läßt sich aus Demokrits Lehre von den Idolen schließen; er kann nur aus der eigenen lebendigen Erfahrung darauf gekommen sein."

Und Goethe mag weiter zeigen, wie klare Anschauung, die sich zum universalen Weltsinn weitet, mit persönlichstem Lebensgefühl sich vereinigt. Demokrit fühlt seine Seele vor der geöffneten Welt [1]), die sich ihm zu fester Klarheit kristallisiert. Er fühlt sich umwogt von der Fülle der Bilder, und so wünscht er „heilbringenden Bildern zu begegnen" [2]). Man spürt hier bei Demokrit den Kontakt von Auge und Herz, das Band zwischen seinem objektiven und seinem subjektiven Sinn, zwischen dem Physiker und dem Ethiker, ohne den auch der Physiker nicht zu verstehen ist, durch den auch erst die Wendung zu Epikur verständlich wird, der da mit der Ethik Demokrits zugleich seine Physik übernimmt, aber von dem bloß ontologischen Physiker Leukipp nichts wissen will. Mögen die Ethika und daher auch die Belege aus ihnen im Einzelnen zweifelhaft sein, der Grundton ist sicher echt schon als Vorspiel zu Epikur [3]), dieses so egozentrische beständige Abfühlen des Lebens auf Heil und Unheil, Seligkeit und Unseligkeit [4]), dieses Streben sich in geistiger Freiheit von der Welt zu entlasten. Es ist doch lehrreich, wie dieser Erzmaterialist in all seiner Weltmechanik so gern und so bemerkenswert „Ich" sagt [5]), wie seine Objektivität

1) Frg. 247. 2) Frg. 166.

3) P. Von der Mühll (Festgabe für Kägi S. 172 ff.) hat jetzt Demokrits Spruchbuch auch als formales Vorbild von Epikurs *κύριαι δόξαι* gut aufgezeigt.

4) Vgl. *εὐδαιμονία, κακοδαιμονία, εὐεστώ, εὐτυχία, δυστυχία* usw. Frg. 4. 40. 45. 106. 140. 170 f. 180. 191. 243. 275 u. ö.

5) wie es die Alten schon notierten, s. Näheres Urspr. d. Naturphilos. S. 45.

ihre Ergänzung findet an seiner lebendigen Subjektivität.

Das Gefühl ists, das da beständig wertet und in Wertgegensätzen schaukelt, und kein ältererDenker sonst schwelgt so in Kompositis mit „Wohl" (*εὖ*) und seinem Gegensatz (*α* privat.). Demokrit zuerst bekennt sich zum vollen Eudämonismus, schon mit Ansätzen zu Hedonismus und Utilitarismus, ohne sich doch bereits in diese Extreme zu verlieren. Wohl sucht er das Zuträgliche im Gegensatz zum Schädlichen und findet ihre „Grenze" ausdrücklich in Lust und Unlust [1]), aber er verpönt auch wieder die Lust, die nicht zuträglich ist [2]), warnt beständig vor der Schwelgerei, die Leib und Seele ruinieren [3]), preist den tapferen Besieger der Lüste [4]) und geht so deutlich, daß es z. T. die Echtheit der Fragmente verdächtigt (die aber doch bei ihm eine Anlehnung haben müssen), dem Kyniker voran im Lob der Genügsamkeit, der *αὐτάρκεια* und des *πόνος* [5]) und zeigt doch zugleich dem Kyrenaiker den Weg, indem er Mühe und Entbehrung wieder auf die Lust bezieht. Denn die Mühe ist ihm nur willkommen, wenn sie erfolgreich ist [6]), und durch Genügsamkeit erhöht er nur seine Lust [7]), während unzeitige, übermäßige Lust in Unlust, ja in dauerndes Leid umschlägt [8]). Solche Psychologie der Lust treibt er bis ins Oekonomische, ja Physiologische [9]). Er sucht so prinzipiell die Lust, aber nur die auf „Schönes" und Unvergängliches gerichtete [10]). Und doch ist er auch wieder nicht ein beschaulicher Idealist: er sucht die Betrachtung des Schönen, weil sie ihm Genuß verheißt [11]), und fordert die Wahrheit, auch weil sie förderlicher ist [12]). Er verwirft in

1) Frg. 4. 188. 2) Frg. 74. 235.
3) Frg. 72. 159 f. 178. 234 f. usw.
4) Frg. 214. 5) s. unten.
6) Frg. 243. 7) 211. 232. 246.
8) 71. 233 usw. 9) 127. 279.
10) 72. 189. 194. 207. 11) 194. 12) 225.

seiner goldklirrenden Vaterstadt wohl mit besonderem Anlaß Gewinnsucht und Habgier, Bestechlichkeit und Geiz [1]), aber auch Neid und Schadenfreude — doch alles weil man darüber die eigene Freude und den eigenen Vorteil versäumt und sich selber Leid und Schaden bringt [2]). Er findet auch Hungern und Sparen nützlich, aber auch Verschwendung; es kommt eben hier wie überall auf den rechten Moment, den *καιρός* an, über den die Einsicht entscheidet [3]); denn Gutes kann in Schlimmes umschlagen und umgekehrt [4]). Die Dinge haben ihm eben absolut objektiv so wenig Wertfarben wie andere Farben, die auch nur relativ, subjektiv sind und hinter denen erst das Denken Maß und Form findet.

Nicht der Genuß, aber die Maßlosigkeit der Lüste ist für diesen tief hellenischen Geist die Grundsünde [5]) und sein Lebensideal dagegen das Maß, das innere Gleichgewicht, der „kosmische" Sinn voll *ἁρμονία* und *συμμετρία*, das geordnete Leben der *σωφροσύνη*, das ebenso fern ist von Uebermaß wie von Mangel, die nur die Seele zu Extremen aufregen und ihm ausdrücklich widerstreben [6]). So ist er ebenso fern vom Asketen wie vom Lebemann, drängt nicht zum Verzicht und hängt nicht am Genuß um jeden Preis, sondern schwebt in der Mitte in der Stimmung der „Wohlgemutheit" (*εὐθυμία*), die seiner ethischen Hauptschrift den Titel wie seiner Ethik den Charakter und das „Ziel" gab [7]). Dieses Ethos ist intellektuell durchtönt, gesättigt mit Vernunft [8]) und als *σωφροσύνη* [9])

1) 50 f. 78. 218—222. 227 ff. 281.

2) 88. 202. 224. 237. 262. 293.

3) 229. 282, vgl. *καιρός* 71. 87. 94. 226. 229. 235.

4) 172 f. 283. 5) 70. 191. 233.

6) 47. 61. 102. 191. 210 f. Vgl. Natorp, Ethika Demokrits S. 104 ff.

7) D. L. IX 45. Epiphan. adv. haer. III 2, 9. Frg. 2 c. 3. 174. 189. 191. 258.

8) Vgl. oben S. 618. 9) Frg. 210 f. 291. 294.

doch Stimmung, aber wieder nicht weiche, genüßliche Stimmung, nein, wohl der kräftigeren Mentalität seiner halbthrakischen Heimat entsprechend klingt nicht umsonst [1]) in der *εὐθυμία* der *θυμός* durch, wie Demokrits Fragmente auch sonst schon halbkynisch, wenn nicht z. T. schon kynisch gefärbt, neben dem hellenischen Intellekt auch Herz und Mut und den tapferen Sinn [2]) und namentlich bei der Erziehung auch Uebung und Mühe [3]), kurz die Willenselemente im Menschen betonen, ja den Willen über die Tat stellen [4]). Demokrit stellt ja überhaupt das Innere über das Aeußere, nicht gerade aus Idealismus, sondern eben weil er egozentrisch denkt und das Aeußere ihm peripherisch ist, darum nicht gleichgültig oder gar verwerflich. Bei allem intellektuellen Eifer, dem die Entdeckung eines Beweises höher gilt als der Perserthron [5]), ist er kein weltfremder Stubengelehrter. Es liegt ein freundlicher Glanz in seinem Auge, das so frei und klar in die schöne, bunte Welt hinausblickt, das die bis ins Kleinste durchschaute Natur ihrer Wunder und Schreckensmacht entkleidet, das alle Aengste bannt, vor allem die Todesfurcht [6]), volle Lebensfreudigkeit fordert [7]) und dabei in allem gemütlichen Optimismus nicht blind ist gegen die Mängel des Lebens, gegen die Schäden des Alters [8]), gegen die Wechselfälle der *τύχη*, über die ihm die Vernunft Meister bleibt [9]), wie sie auch ungezügelten Schmerz mildert durch den Vergleich mit andern, denen es noch schlimmer geht [10]).

1) Vgl. Plat. Rep. 435 E.
2) Frg. 181. 195. 213 ff. 258. 262. 269.
3) 157. 179. 182. 240—243.
4) 62. 68. 79. 81. 89.
5) 118.
6) 1 a. 199. 203. 205 f. 215. 268. 297. D. L. IX 45.
7) 189. 200 f. 230 ff.
8) 285. 296.
9) 3. 119. 176. 197. 210. 269. 293.
10) 191. 290.

Wohl klingt in alledem ein Egoismus durch, der vor allem sein Eigentum, sein Glück, seine Sicherheit wahrt und kritisch sich äußert über das Weib [1]), skeptisch über das Band der Verwandtschaft [2]) und selbst über die Freude an Kindern, deren Geraten so zweifelhaft sei, die man daher besser entbehre oder wenn man sie durchaus nötig finde, aus dem Freundeskreis adoptieren solle [3]). Dabei ist er durchaus nicht unsozial gestimmt, gibt allerlei Ratschläge über Erziehung und ökonomische Versorgung der Kinder [4]), preist die Charis in Freundlichkeit und Freigebigkeit, Wohltätigkeit und Dankbarkeit, Mitgefühl und Nachsicht [5]), bekämpft Neid, Schadenfreude, Tadelsucht, Streitsucht und Zwietracht [6]), rühmt die Freundschaft [7]), die bürgerliche Eintracht [8]), fordert das Recht und bekämpft das Unrecht sogar mit tödlicher Strenge [9]), verkündet den Vorrang des Staatsinteresses [10]), will den regierenden Beamten schützen und ihm ebenso gehorchen wie dem Gesetz [11]). Nur der Schlechtere, Brutale, Unverständige soll nicht herrschen, und ihm zu gehorchen ist schwer [12]). Dafür bewundert Demokrit die Staatskunst der — Eleaten [13]), aber statt der strengen Einheit wünscht er auch hier die autonome Vielheit, Freimut und liberalen Gemeinsinn und will lieber in der Demokratie darben als in der Despotie sein Glück machen [14]) und will auch lieber dem „Gesetz

1) 110 f. 214. 273 f.
2) 90. 107. 3) 275 ff.
4) 208. 222. 228. 279 f.
5) 92—96. 104. 253. 255. 261. 268. 282.
6) 88. 100. 107 f. 109. 150. 191. 237. 245. 249. 252. 293.
7) 97—109. 186.
8) 107. 150 f. 250. 255.
9) 78. 217 und namentlich 256—266.
10) 252 f.
11) 47. 174. 191. 248. 259. 265 f.
12) 49. 75. 111. 214. 252. 254.
13) 157. 14) 226. 251. 255. 282.

der Seele" und dem inneren Einfluß folgen als dem äußeren Zwang der Gesetze, die übrigens auch jeden ruhig nach eigenem Belieben leben ließen, wenn nur keiner den andern schädigte [1]). Die Strenge des Gesetzes schätzt er daher bloß als Schutz gegen den gewalttätigen Störenfried. Was er braucht, ist im Leben wie im Erkennen Sicherheit und Festigkeit (εὐστάθεια [2])); denn er will vor allem sich selbst leben, läßt wohl auch Lob und Ehre gelten, wenn sie ohne Gefallsucht und Streberei zu Recht erworben sind [3]); er vergißt auch nicht bei aller Achtung des Staatsinteresses und bei allen schönen Worten für die Armut [4]) die Wahrung des Eigentums und den gerechten, „nicht unnützlichen" Vermögenserwerb zu betonen [5]), aber schließlich liegt ihm auch das Glück nicht in Macht und Ruhm, nicht in Gold und Herden, nicht in den Wechselfällen der τύχη, sondern eben in der eigenen Seele [6]), die da voll Bildung und Einsicht sich der Notwendigkeit fügt, in der Armut nicht entbehrt, der eigenen Fehler und Leiden nicht vergißt, aber nicht sich selber Leiden schafft; vielmehr heißt er seine Freuden aus sich selber ziehen, sein Leben selber formen, nach seinem Willen selbst bis zur Adoptivwahl seiner Kinder und in Selbstbezwingung seiner Leidenschaften als sein eigener Richter sich vor sich selber mehr als vor allen andern schämen [7]).

So ist es nicht ein grob egoistischer, aber egozentrischer Standpunkt, noch jenseits des Gegensatzes von

1) 181. 245. 264.

2) 77. 91. 176. 191. 275. 295. D. L. IX 45.

3) 48. 77. 95. 114 f. 153. 191. 204. 238. 263.

4) 101. 219. 251. 255. 291 usw.

5) 3. 27 f. 78. 253. 258. 279 f. 285. 287.

6) 40. 77. 118. 170 f. 185. 219. 283 f. 286. Er bringt sogar zum erstenmal das Wort Gewissen (297), aber nur deskriptiv, ohne normativen Akzent.

7) 60 f. 80. 84. 119. 146. 174 f. 196. 234. 236 f. 244 f. 264. 277. 283. 286. 289.

kynischer Askese und kyrenaischer Hedonik, der in anständiger Selbstbefriedigung sein „wohlgemutes" Glück sucht. Und eine sonnige Seele ist es, die da von Aengsten unbeirrt in „Meeresstille" und glücklicher Fahrt die bunte, klare Welt durchzieht [1]). Es ist in Demokrits beredter Moralistik schon etwas von jener gaieté Montaignes, die da essayistisch in mancherlei Idealen schillert und in allen sich doch nur selber sonnt in der Helligkeit individueller Aufklärung. Es ist gleich jedem ausgesprochenen Eudämonismus eben ein Individualismus, der wie Epikur [2]) wohl das lose Band der Freundschaft schätzt und auch sonst das soziale Interesse freundlich mitnimmt, ohne es tiefer zu empfinden und zu begründen. Es bleibt ein Partikularismus, der vor allem sich selbst und sein Maß wahren will, nicht über seine Kraft und Natur hinaus, nicht zu Großes, zu Vieles und Fremdes treiben und kennen will [3]), in der Genügsamkeit eben die „Selbständigkeit" sucht [4]). Es ist zugleich eine helle Freigeistigkeit, die sich durch nichts verblüffen und erschüttern läßt und so ihr Lebensideal der *εὐθυμία* und *εὐεστώ* zugleich negativ als *ἀθαμβίη* und *ἀταραξία* bestimmt [5]). So strotzt Demokrits Ethik von Warnungen und stellt in ihren Sätzen beständig Negation neben Position, ganz wie seine Physik das *μηδέν* neben dem *δέν* zur Anerkennung bringt und die Welt möglichst aus dem Nein aufbaut. Und wie der Atomismus als ein physikalischer Individualismus das Einzelne in festem Maß zur Geltung bringt, so verkündet Demokrit auch in seiner Ethik das unerschütterliche Recht und Maß des

1) Vgl. namentlich D. L. IX 45.

2) aus dessen Lehre man seine Fragmente geradezu ergänzen könnte. Vgl. Von der Mühll a. a. O. 177.

3) Frg. 3. 64 f. 80. 169.

4) 176. 209 f. 246.

5) 4. 215 f., vgl. Cic. de fin. V 29, 87. D. L. IX 45. Stob. II p. 52, 13 W.

Individuellen und stellt so als ein Vollender der Aufklärung den selbständigen Menschen in die selbständige Natur.

Und dennoch ist es noch kein ganzer, tiefer Individualismus. Die wahre Emanzipation des Menschen aus der Natur erfolgt erst gleichzeitig negativ durch das skeptische Ringen der Sophistik und positiv durch die Sokratik. Die echte Tiefe des Individuellen konnte nur in der Geistigkeit aufleuchten, die Demokrit fühlte, deren Eigenart er aber noch nicht erschaute. Denn er schaute nur in die Breite, nur die Fülle äußerer Gestalten. Er versteinerte die Seelen und verkleinerte die Welt in die Atome, die bei bloßer äußerer Formverschiedenheit vielmehr ein Massentum darstellen, das seine Bedeutung erst in der nachhellenischen Welt entfalten sollte. Es gab da im Leben des „lachenden Philosophen" doch einen tragischen Moment, eben jenen, in dem er sich sagen mußte: „ich kam nach Athen — und niemand kannte mich" [1]). Ja, Athen wollte vom Materialisten nichts wissen; denn Athen ward die Geburtsstätte des Idealismus.

Epigonen und Eklektiker.

Die Athener wollten vom großen Atomisten nichts wissen; sie verfolgten Anaxagoras, weil er die Sonne versteinerte oder den Blitz entgöttlichte, und sie lachten in der Komödie über die materialisierenden Ausläufer der Naturphilosophie, die den hellenischen Schaudrang bis in Dunst und Wolken hinauftrieben, — lachten in den „Allsehern" des Kratinos über Hippon den „Atheisten", lachten in den „Wolken" des Aristophanes über Lehren des Diogenes von Apollonia, vielleicht auch des Archelaos. Diese Nachzügler des 6. Jahrhunderts im 5. sind nicht bloße

1) Vgl. oben S. 593.

Erneuerer des Alten — gibts denn überhaupt eine nackte Copie in späterer Zeit? —, nein, diese schwächeren Geister haben die Tradition zugleich in ihrer Mannigfaltigkeit vor sich wie in ihrem Unterschied von der Gegenwart, und so suchen sie die Alten untereinander und mit den Neueren auszugleichen oder auch jene gegen diese zu verteidigen. Und so werden sie als Epigonen zugleich Eklektiker und häufig auch Apologeten und Kritiker. Schon Zenon gehört eigentlich in diese Linie und auch Melissos, der den Eleatismus nicht nur verteidigt, sondern auch mit dem ionischen Unendlichkeitszug zu versöhnen strebt. Immerhin hebt sie die Macht des noch jungkräftigen eleatischen Gedankens, der sich in seiner Konsequenz erst in ihnen auslebt, über die Epigonenreihe hinaus. Aber auch die sonstige Reaktion des alten Monismus gegen den siegreichen Pluralismus kann sich dem differenzierenden Geist des 5. Jahrhunderts, der zugleich immer mehr das Interesse aus der Gesamtnatur auf das Menschliche spezialisiert, nicht entziehen. Vielfach handelt es sich bei diesen Erneuerungen um Anwendung eines alten kosmischen Prinzips auf das Biologische, zumal auf die Natur des Menschen, und die beste Erbin der alten Naturphilosophie war die damals immer höher aufblühende Medizin [1]).

Der italischen Aerzteschule scheint Hippon angehört zu haben, dessen Heimat auch einige in der Pythagoreersphäre suchen, während er von Aristoxenos als Samier bezeichnet wird — auch er war eben ein Vermittler des westlichen Geistes mit altionischen Lehren, die er auch wieder mischte. Aber das Wasserprinzip des Thales, das er unklar mit dem Luftprinzip des Anaximenes verband und noch unklarer durch das weltbildende Feuerprinzip im Sinne

1) S. darüber das schöne Kapitel in Th. Gomperz' Griech. Denkern I S. 221 ff.[3]

Heraklits oder Parmenides' ablösen ließ[1]), hat er im Sinne des Zeitgeistes namentlich biologisch verwertet[2]). Sein einziges Fragment läßt aus dem Meer auch das Trinkwasser stammen. Aber das Feuchte ist ihm eben vor allem das eigentliche Lebensprinzip. Gesundheit und auch Wahrnehmung beruhen ihm auf der Feuchtigkeit und gehen in der Trockenheit zugrunde. Feucht ist die Seele und feucht der Samen; doch das weitere bezeichnenderweise wieder stark embryologische Naturinteresse Hippons gehört kaum in die Philosophie, für die überhaupt sein Geist nach Aristoteles' Urteil zu dürftig war[3]).

Auch vielleicht ein Mittler zwischen West- und Ostsphäre war der sonst unbekannte Idaios von Himera, der das Luftprinzip des Anaximenes erneuert haben soll und, wenn Zeller recht hat, auch wieder im Ausgleich mit andern ionischen Stoffprinzipien.

Eindrucksvoller wurde dieses Luftprinzip nach den Alten selbst synkretistisch modernisiert durch Diogenes von Apollonia, in dem erst die volle Reaktion des altionischen Monismus gegen den durchdringenden Pluralismus hervorbricht. Er schrieb ausdrücklich gegen die damaligen Naturphilosophen als „Sophisten"[4]) und beginnt sein noch lange, auch uns noch in größeren Fragmenten erhaltenes Werk über die Natur eben als archaisierender Monist mit der ausdrücklich „einfachen und würdigen" Proklamierung seines „unbestreitbaren" Dogmas. Fast priesterlich redet er von der Luft als dem einen Urwesen, dem großen und gewaltigen, ewigen und unsterblichen, allgegenwärtigen, das alles lenkt und beherrscht, durch das wir leben und erkennen und das er Gott und

1) Hippol. I 16. Alex. in met. 26, 21. Vgl. noch Gilbert, Meteor. Theor. S. 64.

2) s. besonders VS 26 A 11 und Diels Hermes 28. 420 f.

3) Arist. met. I 3. 984 a^3.

4) Simpl. phys. 151, 20.

geradezu Zeus nennt [1]). Klingt hier etwa aus seiner kretischen Heimat, der patriarchalischen, sittenstrengen, die alte Zeusmystik nach? Sie hätte ihn höchstens empfänglicher gemacht für die hier so unverkennbare Erneuerung der altionischen Lehre vom einen allherrschenden, unvergänglichen Urwesen, aus dem sich alles wandelt und in das alles wieder zurückkehrt [2]). Anaximander lebt hier wieder auf [3]); vor allem aber tönen hier dieselben Prädikate, mit denen schon Anaximenes die Luft zum Weltprinzip erhob.

Doch die alte monistische Dogmatik stellt sich nun apologetisch ein gegen den Pluralismus, vor allem gegen Empedokles, der wohl auch am wenigsten nach der von Diogenes im ersten Fragment schon mit methodischem Bewußtsein erhobenen Forderung in „einfacher und würdiger Sprache" ein „unbestreitbares Prinzip" voranstellte und dessen vier Elemente das zweite Fragment ausdrücklich als bloße Wandlungen des einen Urstoffs wieder aufhebt. Der alte Monismus wehrt sich im 5. Jahrhundert hier wie bei den jüngeren Eleaten mit dialektischen Händen, und die Argumentation des Diogenes, die sogar eleatische Schulung verrät in dem durchklingenden Gegensatz des Identischen und Verschiedenen, ja des Seienden und Nichtseienden [4]), ist über die Jahrtausende hinweg bis zu Lotze wirksam geblieben: es könne keine Weltbeziehung geben ohne Welteinheit, und die Dinge könnten sich nicht mischen, nicht aufeinander wirken, wenn ihnen nicht eine Einheit zugrunde läge. Doch diese Einheit ist eben kritisch verteidigt, gerade weil Diogenes im differenzierenden Geist seines Jahrhun-

1) Frg. 5. 7 f. Philod. de piet. c. 6.

2) Vgl. noch Frg. 2.

3) Man könnte hier an eine nähere Beziehung zu diesem Stadtgründer von Apollonia (am Pontus) denken, wenn nicht die gleichnamige Vaterstadt des Diogenes trotz seines ionischen Dialekts nach Kreta verlegt würde (Stephan.). Doch s. Ael. v. h. II 31.

4) Frg. 2. 5. D. L. IX 57.

derts sich weit über den alten Monismus hinaus in die Vielheit der Welt versenkt hat. Er betont die polytrope Natur der Luft, aus der sich zwar alles wandle, aber in vielen Unterschieden, nicht nur in den schon altionischen Graden des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten, dazu der Ruhe und Bewegung, sondern auch in „unzähligen" Arten des Geschmacks und der Farbe, der Lebensgestalten und Intelligenzen [1]). So hat er den Pluralismus, ja Spezialismus des neuen Zeitgeistes in seinen Monismus eingewoben. Mit der Sezierlust eines scharf blickenden Anatomen verfolgt er [2]) nur etwas zu antithetisch [3]) und „mit Verkennung der Zentralstellung des Herzens" [4]) das Adernnetz im Menschen. Denn auch er richtete wohl als Mediziner bereits sein Hauptinteresse auf die „Natur des Menschen", wie auch einer seiner Schriftentitel lautet [5]), und am Menschen beschäftigen diesen beweglichen Geist hauptsächlich wieder die Lebensprozesse von Atmung, Blutumlauf und Zeugung, während die starren Stoffe des Anaxagoras, selbst Fleisch, Blut und Knochen sich ihm zu bloßen Wandlungen der Luft verflüchtigen.

Doch eben durch den Menschen hindurch zielt seine Physik als Physiologie schon immer deutlicher auf Psychologie, auf die Bedeutung des geistigen Lebens, dessen Träger ihm allerdings physisch bleibt. Die Luft, die er mit Anaximenes als Lebenskraft, als Seele im Atem erlebt, mit dessen Aufhören das Leben erlischt, wird ihm zur Quelle der Wahrnehmung, des Fühlens und Denkens [6]). Die Luft ermöglicht das Sehen, indem sie die Einwirkung des Gegen-

1) Frg. 5. 2) Frg. 6.

3) Vgl. meinen Aufsatz Ztschr. f. Philos. Bd. 97 S. 183.

4) Th. Gomperz a. a. O. 455.

5) Ueber seine Beziehungen zur hippokratischen Medizin vgl. Dümmler, Akadem. 225. Burnet a. a. O. 323. Weygoldt, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 161 ff. und namentlich Diels Hermes 28. 427 f. sowie Fredrich, Hippokrat. Unters. 59 f. 70 usw.

6) Vgl. Theophr. de sensu 39 ff.

standes auf die Pupille und weiter in das Gehirn vermittelt, während die Entzündung des Sehnervs durch ihre Hemmung des Lufteintritts Erblindung wirkt. Die leichtere Blutbewegung natürlich infolge der Lüftung durchrauscht diesen wandlungsfrohen Geist als Lust, während er als Schmerz die Stockung der Luft im Blut zu fühlen glaubt. Und in solcher Konsequenz werden schließlich auch die Unterschiede des Denkens nur zu Unterschieden der Luft. Der aufrechte Gang des erwachsenen Menschen läßt ihn reinere Luft atmen und dadurch sich zu höherer Intelligenz klären als die der dumpfen Bodenluft zugewandten Tiere. Und die Vögel, die doch im reinsten Aether schweben und doch nicht klüger sind als die Fische? So darf Theophrast einwenden [1]).

Aber man darf über den für die Komödie dankbaren Konsequenzen der erschnüffelten Intelligenz nicht den tiefen, klaren Grundtrieb dieser Lehre vergessen. Es ist eine vitalistische Reaktion gegen den mechanischen Pluralismus, der die Welt nur äußerlich zusammenhakt. Für Diogenes ist die Welt vielmehr ein Lebenskontakt, in dem alles aufeinander wirkt. Alles ist ja in lebendigem Wandel als Luft, die sich zum Feuchten, Kalten, Lastenden verdichtet oder wieder zum leicht Aufstrebenden, Trocknen, Warmen der Gestirnsphäre verdünnt hat. Diese Lehre des alten Anaximenes wird zwar durch eklektisch aufgenommene moderne Wirbel- und Porenlehren verfeinert, aber die Luft bleibt das bewegende Prinzip und durchzieht auch feurig die Höhlungen der Gestirne und läßt auch die Erde in ihren verstopften Gängen erbeben. Die Luft belebt alles, nährt alles, und atmend nährt sich alles voneinander. Auch die Sonne nährt sich von den Dünsten und muß wie ein Tier auf der Weide wandernd solche Nahrung suchen. Auch die niedersten Tiere, auch Fische und Austern atmen, ja selbst Metalle atmen, ziehen Dünste ein und schwitzen sie aus, und darauf soll die Anziehung des Magneten beruhen. So

1) § 44.

bedarf es keiner mischenden Liebeskraft, die Luft führt alles zusammen, und die Einheit des Grundwesens wird [1]) daraus erwiesen, daß sie erst die Mischung der Dinge, ihre gegenseitige Förderung und Schädigung wie das Wachstum der Pflanzen aus der Erde, die Entstehung der Tiere ermöglicht. So wird die alte absolute Natureinheit vor dem feineren Blick in die differenziertere Welt durchsichtiger als Zusammenhang und zwar des Lebens namentlich in der Entwicklung, Förderung und Schädigung der Geschöpfe gefaßt, er wird so fast wie bei Lotze gefühlsmäßig als Beziehung „gespürt". Und so sehr auch das Weltprinzip materiell, geradezu als „Körper" gefaßt wird [2]), die Weltluft wird eben als Weltatem zugleich Weltleben, Weltseele und schließlich Weltvernunft, „vielwissende", an der die Wesen mehr oder minder Anteil haben [3]) — wie schon bei Anaxagoras. Daß darum aber Diogenes mit seinem Monismus wesentlich den Dualismus des Anaxagoras überwinden wollte, indem er dessen Nus einfach der Luft des Anaximenes einverleibte, wird meist etwas zu rasch gefolgert; denn Diogenes widerlegt nicht etwa die Sonderung des „Nus", den er nicht einmal als Terminus nennt, sondern er zeigt [4]) teleologischer als Anaxagoras, daß die so vollkommene Weltordnung, in der alles sein Maß hat, Sommer und Winter, Tag und Nacht, trübes und schönes Wetter, nicht ohne Denken (*νόησις*) möglich sei. Ist nicht diese allen Gegensätzen Maß setzende Weltvernunft eher altionisches Erbe, am ehesten Heraklits? Allerdings wohl unter stärkerer Herausarbeitung der Geistigkeit, die eben dem Jahrhundert der Aufklärung aus dem vortretenden Men-

1) Frg. 2. 2) Frg. 7. 3) Frg. 3 ff. 8.

4) Frg. 3. Die teleologischen Ansätze des Diogenes sucht Dümmler (Akad. 112 ff.) durch Annahme von Einflüssen auf Prodikos und Sokratiker zu erweitern (vgl. auch Dickerman, Hallenser Dissertat. 1908), bei denen noch davon zu reden sein wird. Einwirkungen des Diogenes auf Euripides werden vermutet von Dümmler, Kl. Schr. I u. Nestle in seinen Arbeiten über Eurip. (vgl. Zeller-Nestle 343. 356).

schen entgegenleuchtete. Aber mit all seiner Anthropomorphisierung des Kosmos, die ja zugleich eine Kosmisierung des Menschen bedeutete, hat doch der „Physiologe" Diogenes weder dem Menschen noch der Geistigkeit genug getan.

Den eklektischen Ausgleich zwischen Anaximenes und Anaxagoras bringt weniger Diogenes als Archelaos, dessen Geburtsort auch schwankt zwischen Milet und Athen, wohin er zuerst die Naturphilosophie aus Ionien verpflanzt haben soll [1]), ein Verdienst, das ja vielmehr seinem Lehrer Anaxagoras gebührt. Mit ihm verficht Archelaos sowohl den Nus wie eine ursprüngliche Mischung der unzähligen Stoffsamen, verbindet aber von Anfang an beide miteinander und erklärt die Urmischung mit Anaximenes als Luft und läßt sie auch wieder in Verdünnung und Verdichtung sich ausscheiden zum Warmen und Kalten, genauer zu Feuer und Wasser als treibendem und ruhendem Element. In seiner weiteren Kosmologie folgt er neben Anklängen an italische Lehren im wesentlichen wieder Anaxagoras [2]). Deutlicher nur läßt er aus der Tierwelt, die aus dem erwärmten Erdschlamm sich bildend und nährend, erst durch die geschlechtliche Fortpflanzung lebensfähiger wurde und mehr oder minder Anteil am Nus hat, die Menschen sich erheben und sich nun Führer und Gesetze geben und Künste und Städte einrichten, und so ist ihm der Gegensatz des Rechten und Verwerflichen (*δίκαιον* und *αἰσχρόν*) nicht von Natur, sondern erst durch menschlichen Nomos bestimmt. So konnte man bei diesem letzten der Physiker [3]) zugleich Ansätze zur Ethik finden [4]). Jedenfalls regt sich bei ihm, der vielleicht schon ein Attiker und ein elegischer

1) D. L. II 16.

2) doch ihn z. B. in der Erdbebenlehre gemäß dem Luftprinzip korrigierend. Vgl. W. Capelle, Neue Jahrb. 1908 S. 613.

3) Hippol. I 10. D. L. II 16.

4) Sext. adv. math. VII 14. D. L. a. a. O.

Dichter war, lauter das Kulturbewußtsein, und er sieht mit der Sophistik den Menschen sich aus der Natur absondern.

In einem andern Anaxagoreer, Metrodoros von Lampsakos wirft sich die auswuchernde Naturphilosophie geradezu auf den Geistesstoff der Poesie und sucht als extreme Aufklärung homerische Götter und sogar Helden allegorisch auszudeuten. Auch die Atomistik zeigt in ihren späten Ausläufern, in dem bedeutenden Demokriteer Metrodoros von Chios, in dem wie Demokrit zwischen kynischen und kyrenaischen Lebensidealen schillernden Eudämonisten Anaxarchos, dem Lehrer Pyrrhons und dessen Schüler Nausiphanes (dem Lehrer Epikurs) deutlich genug eine Verflüchtigung zur Skepsis und damit eine innere Berührung mit der Sophistik. Die beiden erhaltenen Dikta Metrodors sprechen einen erkenntnistheoretischen Subjektivismus und einen radikalen Zweifel am Sein und Wissen aus, wie ihn zuerst die großen Sophisten der Welt verkündeten.

Die Sophistik.

Im Uebergang zwischen der Naturphilosophie, die sich in der Atomistik vollendet, und der in Sokrates erwachenden Geistesphilosophie steht die Sophistik oder schwankt vielmehr schwer faßbar, chimärisch, hydraartig eine „vielköpfige“ [1]), vielgestaltige, vielumstrittene Erscheinung, die wir so zu bezeichnen pflegen. Aber darf man „die Sophisten“ überhaupt zeitlich einstellen? Gibt dieser Name nicht bloß eine Farbe ohne Kontur, ein Werturteil, ein Zeichen der Verwerfung, mit dem das Gespenst des „Sophisten“ durch alle Zeiten wandert? Dennoch haftet der Name nun einmal in der Geschichte der Philosophie an einer bestimmten Gruppe von Zeitgenossen des Demokrit wie des Sokrates, in der Protagoras und Gorgias, Prodikos

1) Plat. Euthyd. 297 C. Soph. 218 D. 240 C.

und Hippias hervorleuchten. Wer heißt uns gerade diese unter solchem Namen zusammenfassen? Sie bilden keine Schule, keinen geschlossenen Kreis, sie kommen von den verschiedensten Orten und gehen nebeneinander her, ohne daß wir wie bei früheren Denkern Sicheres von Abhängigkeitsbeziehungen, von freundlicher und feindlicher Berührung wüßten [1]), und selbst Platon, der in seinem Protagoras drei von ihnen zusammen auftreten läßt, gibt jedem eine besondere corona. Immerhin führt der dramatische Dichter sie hier mit leichtem Spott als „Sophisten" ein und läßt Protagoras sogar sich selbst als solchen vorstellen; aber auch darin liegt noch keine Gewähr, ob sie sich selber so nannten. Allerdings reihen sie sich äußerlich aneinander als platonische Kontrastfiguren zu Sokrates, und unsere Tradition gerade von diesen Hauptsophisten steht zweifellos im Banne Platons, der sie gemeinsam diskreditiert. Und doch erscheinen sie selbst bei ihm weder als die einzigen Gegner des Sokrates noch als die einzigen „Sophisten". Ja gerade in den Schriften, die Platon, Aristoteles, Isokrates wie Alkidamas ausdrücklich gegen die Sophisten schreiben, treten jene vier ganz zurück. Nur einmal in Platons Sophistes (p. 232 D) wird Protagoras, den übrigens Aristoteles anderswo [2]) sogar den „Sophisten" gegenüberstellt, wirklich aufgerufen, aber vom Gesprächspartner, während der platonische Sokrates den Vorwurf sofort auf „noch viele andere" ablenkt. So hat man bei Platon geradezu von einer Wandlung in seiner Vorstellung vom Sophisten gesprochen [3]). Auch Xenophon spricht wohl von jenen [4]), aber nicht als „Sophisten", spricht wohl auch von

1) Zweifelhafte Spuren kritischer Berührung finden wir nur bei dem Dramatiker Platon Protag. 318 E. Phädr. 267 B C und bei Philostr. v. soph. p. 483.

2) Eth. Nic. 1164 a.

3) H. Sidgwick im Journal of Philology IV 228 ff. Th. Gomperz a. a. O. 338 f. 461. H. Maier, Sokrates S. 183. 207.

4) mem. II 1, 21. IV, 4, 5. symp. I 5. IV 62. Anab. II 6, 16.

„Sophisten", kritisiert aber andere unter diesem Namen [1]), wie schon Diogenes von Apollonia als „Sophisten" Naturphilosophen bekämpft und der Sokratiker Aischines auch Anaxagoras. Die Sokratiker überhaupt bekämpfen ja die „Sophisten" und werden doch selber wieder als solche bekämpft, Sokrates schon wird so gescholten (noch beim Redner Aischines [2]), Platon und Aischines bei Lysias [3]), Antisthenes bei Isokrates, den wieder Alkidamas als Sophisten anklagt, Aristipp bei Aristoteles, den dafür andere so betiteln [4]), kurz jeder Philosoph, ja Schriftsteller und Meister überhaupt wird in den Augen seiner Gegner zum „Sophisten", und schließlich bringt es Lukian ja fertig auch Christus diesen Namen anzuhängen.

Wenn so der „Sophist" allgemein das Zerrbild des Weisen bedeutete, so steht doch im Hintergrunde noch allgemeiner und noch ursprünglicher der Sophist als der Weise überhaupt ohne jeden üblen Beigeschmack. Nicht erst in der jüngeren Sophistik der Kaiserzeit kommt der Name zu Ehren, schon Herodot blickt mit Achtung zurück auf die „Sophisten" Solon, Anacharsis, Pythagoras u. a. Mystiker [5]). Kratinos spricht selbst von den Sophisten Homer und Hesiod, und auch Pindar, Aischylos, Sophokles und andere Dichter beehren Meister der Poesie und Musik mit diesem Titel. Aber auch Platon verwertet ihn ohne Tadel [6]) und auch Aristoteles [7]) für die Sieben Weisen, und ebenso nennt Isokrates einen Solon und sogar sich selber „Sophisten", und doch schrieben alle drei gegen die „Sophisten".

1) mem. I 1, 11. I 6. Vgl. im zweifelhaften Cyneg. c. XIII.

2) adv. Tim. § 173.

3) Vgl. Aristid. 46 II 407 Dind.

4) Vgl. Th. Gomperz a. a. O. 340. 461. Wendland, Anaxim. v. Lamps. 78, 1.

5) I 29. II 49. IV 95.

6) Z. B. für Mikkos Lysis 204 A und für die Mathematiker Meno 85 B.

7) auch andere, vgl. Wendland a. a. O.

So hat der Sophistenname aus allgemeiner, unschuldiger, ja achtungsvoller Grundbedeutung, die in der Antike nie ganz verloren ging, erst später zumeist jene schwarze Färbung angenommen, mit der noch der moderne Philosoph den Gegner wie Schopenhauer die andern Nachkantianer als Sophisten brandmarkt. Was hat nun den stolzen Namen so herabgezogen, daß sich seine Bedeutung mehr und mehr auf den schlechten Weisen und schließlich auf jene bestimmte Gruppe einschränkte?

Der σοφιστής, ursprünglich synonym dem σοφός, trägt doch in seinem Stammwort σοφίζεσθαι aussinnen, Weisheit suchen schon die Gefahr einer Forcierung des Geistes, die wie alles Gewollte und Gesuchte dem natürlichen Blick des Hellenen widerstrebte. Der Klügler und Grübler beginnt im Sophisten bedenklich anzuklingen, zuerst (wenn er echt ist) im „überscharfen" Prometheus des Aischylos [1]), aber auch die verblassende Naturphilosophie konnte mit diesem Namen abgetan werden. Doch die eigentliche Bitterkeit nimmt er erst an, wenn die Weisheit ihr Bewußtsein steigert [2]) zum Weisheitsberuf, zur σοφιστικὴ τέχνη [3]) und damit zum Gewerbe. Die Weisheit galt gleich der Schönheit als Hochwert des Lebens; aber wenn sie sich als Weisheit in Szene setzt und ausbietet, ward sie schimpflich gleich der Schönheit, die sich schmeichlerisch schminkt und putzt und prostituiert [4]). Mögen hier die Sokratiker den Stachel schärfen, jedenfalls erhält der Sophist in seiner Bezahlung erst sein deutliches äußeres Kennzeichen und damit sein Brandmal in den Augen des Hellenen, der nun einmal alles Gewerbe als „banausisch" verachtete [5]). Die Professions-

1) v. 943.

2) Vgl. Plat. Protag. 312 C σοφιστής = τῶν σοφῶν ἐπιστήμων.

3) ib. 315 f.

4) Xen. mem. I 6, 13. Plat. Gorg. 465.

5) S. zum Sophisten als bezahltem Weisen Xen. mem. I 6, 13 (Cyneg. XIII). Die vielen platonischen Stellen gesammelt bei Schanz,

weisheit aber, die da Weisheit spielen mußte, auch wo sie fehlte, wurde leicht zur unechten, künstelnden Scheinweisheit, und wenn sie sich konkurrierend durchsetzen wollte, zur Streitweisheit, und so gewann die Sophistik, nachdem die Honorarzahlung minder auffallend und anstößig geworden, wieder ein inneres und allgemeineres, aber auch vageres Merkmal. Der Sophist wurde zum falschen Weisen, zum Schauspieler der Weisheit, zumal zum üblen Dialektiker. Aber diese noch modern übliche Kennzeichnung des Sophisten richtet sich erst schärfer gegen sokratische Eristiker und wird von Platon [1]) fremd und künstlich als fünftes und sechstes Merkmal den älteren Berufsmerkmalen angehängt. Die Hauptsophisten des 5. Jahrhunderts, denen noch bei Platon das erst von Sokrates aufgedrängte dialektische Gewand übel genug ansteht, hatte der Zeitgeist wohl eher als die ersten bezahlten Lehrer der Weisheit merkwürdig gefunden und abgestempelt.

Voller Bewunderung für ihre Weisheit, voller Verachtung für ihren Beruf schaute man auf sie mit einer Mischung der Gefühle, die Platons satirische Kunst in der Einleitung des Protagoras scharf beleuchtet. Noch im Morgengrauen wird Sokrates von dem jungen Hippokrates aus dem Schlaf gepoltert, weil Protagoras da sei, der weise Protagoras. Doch als Sokrates den glühenden Adepten der Weisheit fragt, ob er wie etwa bei Pheidias zum Bildhauer, bei dem großen Hippokrates zum Arzt, so bei Protagoras selber zum Sophisten sich ausbilden wolle, da muß er verlegen erröten. Dann am gastlichen Hause des Sophistenfreundes Kallias schlägt ihnen der Portier verächtlich die Tür vor der Nase zu, weil er sie für Sophisten hält. Drinnen aber umgibt jeden Sophisten ein Chor von Bewunderern, der namentlich vor dem promenierenden

die Sophisten S. 6 ff. Vgl. noch Arist. soph. el. 165 a^{21}. 183 b^{36} usw. und Th. Gomperz a. a. O. 335 f.

1) Soph. 231 D.

Protagoras immer devot zur Seite weicht, um sich ihm als Trabantenschweif anzuhängen. Und doch errötet ein attischer Jüngling vor Scham bei dem Gedanken Sophist zu werden — nicht aber Arzt oder Bildhauer [1]). Allerdings ward die plastische oder medizinische Kunst vom Dädaliden oder Asklepiaden in den Bahnen der Tradition geübt — der Sophist aber brachte einen neuen Beruf [2]) auch im Gegensatz zur freien Weisheitspflege der älteren Denker, von denen selbst der Rhapsode Xenophanes und der Magier Empedokles nicht Lehrmeister von Beruf waren. Man muß aus unserm so scharf ausgeprägten deutschen Berufswesen einmal hineinschauen in eine andere Sphäre, wo die Sitte noch nicht ganz vergessen ist, daß von einem Mäcen im otium ehrenamtlich etwa ein Museum geleitet oder eine Professur versehen wird und Verwaltungsdienste meist freiwillig geleistet werden, — um die ganze Fremdheit zu verstehen, in der die Sophisten als gewerbsmäßige Weise erschienen. Das Fremde lag ja nicht nur darin, daß sie zuerst ihre Weisheit als Lehre „verkauften". Auch der Arzt und der Bildhauer empfingen Lohn und lehrten ihre Kunst; doch sie waren, was sie lehrten. Anders die Sophisten; Proxenos der Böoter, heißt es bei Xenophon [3]), wollte große Taten verrichten und gab Gorgias Geld, weil er bei ihm sich für eine leitende Stellung auszubilden hoffte, wie auch Protagoras bei Platon Haus- und Staatsverwaltung, Meister-

1) Th. Gomperz (S. 461) darf hier allerdings an Plut. Perikl. 2 erinnern, wo für den Jüngling bei aller Schätzung der Werke auch der Künstlerberuf abgelehnt wird, und deutlicher noch finde ich diese Ablehnung in Lukians Traum 9, 14. 13, 18. Aber es scheint, daß der echte Attiker Platon eben im Protagoras schon die bildungssüchtige Quelle dieser Anschauung verspottet (Vgl. meinen „Sokr." II 160. 320).

2) Die Neuheit wird gerade bestätigt durch die Künstelei, mit der sich bei Platon Protagoras aus andern Berufen Vorläufer als heimliche Sophisten zusammensucht.

3) Anab. II 6.

schaft im Reden und Handeln zu lehren verheißt [1]). Damit machten die Sophisten alles, was bisher die freie Kunst des Gentleman war, also Ehrensache des *καλοκἀγαθός*, zum Lehrgewerbe.

Aber noch deutlicher läßt sich hier das Widerstreben des Hellenen begründen. Die Sophisten lehrten Oekonomie, Beredsamkeit, Staatskunst, kurz die große Karriere, den Weg zu Ruhm und Macht — und waren doch selber keine Helden, keine Staatsmänner, keine Volksredner, keine Oekonomen, keine Aristokraten und nicht einmal Bürger, sondern fremde Wanderlehrer. Dieser Widerspruch zwischen Lehre und Leben, zwischen Theorie und Praxis wars zuletzt, der den Sophisten um die Achtung der Griechen brachte, die sich noch nicht die Ganzheit des Lebens zerstören lassen wollten. Solcher Widerspruch bestand noch nicht für die Naturphilosophen; denn dem Kosmos gegenüber gabs schließlich nur Theorie. Die Sophisten aber, die ja zuerst das menschliche Leben, die Praxis selber zum Gegenstand der Theorie, der Lehre machten, kamen in Konkurrenz mit den wirklichen Praktikern und ihnen gegenüber leicht in den Geruch der Magister und Schreiber im Sinne Fausts oder unserer „Akademiker", „Literaten", „Journalisten", von denen man wie einst von den Sophisten oft mehr oder minder in Ernst und Achtung spricht, oft aber auch mit kritischem, ja spöttischen Unterton. So findet der sophistisch gebildete Weltmann Kallikles bei Platon selbst die Philosophie nur passend für Knaben und Jünglinge, und angesehene Staatsmänner schämen sich zu schriftstellern, um nicht als Sophisten zu gelten [2]).

Und es ist ja klar, wo und wann jener Widerstreit zwischen Theorie und Praxis aufbrechen mußte, der den Sophistennamen bedenklich machte. Nicht in Sparta — dort waltete die reine, rohe Praxis, und man ließ sich den

1) Prot. 318 D. 2) Plat. Phädr. 257 D.

Sophisten höchstens als unterhaltenden Gast gefallen [1]). Auch nicht in der Provinzluft der Kleinstaaten, wo die Praxis nicht hoch genug aufschießen konnte, wohl aber im perikleischen Athen, wo der Bildungstrieb zugleich mit der Größe des Lebens aufs höchste gestiegen war. Hier in der zugleich durch Macht und Weisheit berühmten Großstadt [2]) fanden ja die Sophisten ihr Publikum, hier im „Prytaneion der Weisheit", als das Hippias bei Platon Athen feiert [3]), — und doch darf Perikles bei Thukydides im Namen seiner Athener sprechen: *φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*. Ja, wir lieben die Weisheit, aber verblassen darum nicht zu Theoretikern. Der große Praktiker Perikles, dessen hohe Beredsamkeit noch ungekünstelt dahinrauschte [4]), war doch zugleich der Freund des Anaxagoras und soll auch mit Protagoras einen ganzen Tag debattiert und ihm sogar die Gesetzgebung für die Kolonie Thurii anvertraut haben [5]), was ebenso möglich ist wie der Verfassungsentwurf für eine amerikanische Siedelung, zu dem Locke einst beauftragt wurde. Ja, für Thurii mochte ein Protagoras Gesetze geben, für Athen konnte er es nicht. Für die künstliche Gründung eines wurzellosen Staates taugte wohl der Theoretiker aus der antiken Schildbürgerstadt, die das Gegenbild Athens und, wie Demokrit zeigt [6]), Athen fremd blieb.

Ueberhaupt bleibt es charakteristisch, daß die großen Sophisten alle aus kleinen Staaten kamen, Gorgias aus dem sizilischen Winkelnest Leontini, Hippias aus dem politisch stets schwächlichen Elis, Prodikos aus Julis auf Keos. Gewiß auch sie waren in der Heimat staatsmännisch tätig

1) Plat. Hipp. mai. 283. 285 D ff.

2) Plat. Apol. 29 D.

3) Prot. 337 D.

4) während Soph. Frg. 865 die *λέγειν ἠσκηκότες* mit den *γύνανδροι* zusammenstellt.

5) Vgl. D. L. IX 50 und dazu den beachtenswerten Aufsatz von Ad. Menzel, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 62, S. 191 ff.

6) Vgl. oben S. 631.

und reisten zuerst als Gesandte ihrer Vaterstadt. Aber was bedeutete schließlich der größte Staatsmann von Leontini und der größte Redner von Julis! Auch Themistokles wäre ja als Seriphier nicht zu Ruhm gelangt, — er wäre denn Sophist geworden. Denn die Sophisten sind die Provinzgenies, sind sozusagen der intellektuelle Ueberschuß, den das über Persien siegreiche Hellas beim vollen Aufblühen seiner Lebenskräfte auch aus den Kleinstaaten hervorbrachte, in die der wachsende Verkehr die Keime der Bildung ausgestreut hatte. War es anders bei den nächsten Geistesverwandten der Sophisten, den Humanisten der auch so vielstaatlichen italienischen Renaissance? Der Geist drängte aus den Mauern zu reicherer Entfaltung, als dem aufschießenden Talent die enge Heimat bieten konnte. In all den fremden Staaten aber verschloß sich ihm die eigene Praxis und tat sich dafür der Blick auf für die wechselnde Buntheit der Lebensaufgaben, und so löste der Sophist die praktische Fähigkeit vom lokalen Boden und dem besonderen Bedürfnis und bildete sie ins Allgemeine aus und ward so zum Theoretiker der Praxis, zum Lehrer der Politik, Beredsamkeit, Oekonomie, kurz der gesamten höheren Lebenskunst; er führt [1]) die bodenständig, ja familiär gewachsene Praxis zu den *λόγοι* über d. h. zu theoretischem Bewußtsein und Ausdruck. Er kann es und muß es, weil er selbst nicht mehr bodenständig ist. Die Wanderschaft, die ihn wurzellos und überall fremd machte, gehört in Platons Schilderung ebenso zum Wesen des Sophisten [2]) wie der Gelderwerb, der ja vielmehr erst eine Folge der Wanderschaft ist; denn in der Fremde mußte eben der Sophist sich erst die materielle Grundlage schaffen, die dem attischen Philosophen in der Heimat gegeben war.

1) wie Plut. Themistokl. 2 treffend ausgeführt wird.

2) Prot. 316 C. Apol. 19 E. Meno 91. Tim. 19 E. Hipp. mai. 282 E.

Doch daß sie sich bezahlen ließen und daß sie auch hierin Platon als Folie seines Sokrates dienen, diese grob äußerlichen Kennzeichen, die den Hauptsophisten den gemeinsamen Stempel geben, haben ihre tieferen Hintergründe, und die ökonomischen Lebensformen hängen hier mit politischen und weiter mit inneren Wandlungen zusammen, wobei nur der Kurzsichtige den materiellen Faktoren allein den Vortritt lassen wird. Der bewegliche, leicht lockernde Ioniergeist, der von Thales bis Demokrit so gern und weit reiste, der in Anaximander, Pythagoras, Xenophanes auswanderte aus brüchig gewordenen Verhältnissen in neu zu formende, kreuzt sich in den Sophisten [1]) mit der mächtig aufstrebenden Stadtkultur Athens, die ihnen zumal unter Perikles [2]) halb entgegenkam, halb auch widerstrebte. Hier konnte der Literat nicht mehr als Gast, ja Parasit am Tyrannenhof beim festlichen Wein sein Sprüchlein sagen, hier, wo die bürgerliche *τέχνη* regierte, mußte er sich als Meister unter Meistern anbieten und für seine Kunst einen Preis suchen. Hier konnte er auch nicht wie in Ionien seinen Geist privatisieren und ihn in stiller Prosa zum Blick in stille Fernen der Natur austragen. Hier war alles öffentlich, und alles drängte dramatisch zu Agon und Agora. Aus den Naturweiten und Naturüberwindungen des ionischen Halborients wie des italischen Neulands hatte das 5. Jahrhundert mehr und mehr den Menschen emporgehoben zumal im griechischen Mutterlande und gar in Athen, das den Tyrannen vertrieben und den Perser geschlagen hatte. Der Freiheitssieg hatte mit dem allgemeinen Lebensaufschwung die gebundenen

1) Den ionischen Ursprung und Charakter fast aller Sophisten betont gut M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik I 251 ff. 261. 267. 269. Die Frage, ob die Sophistik im eigentlichen Ionien nicht noch älter ist als unsere bekannten Sophisten, wird bejahend erörtert von Ed. Schwartz, Rostocker Progr. 1891 und verneinend von W. Nestle, Philol. 1911.

2) über dessen Ionisierungstendenz oben S. 568 zu vergleichen ist.

Kräfte gelöst, gestachelt, gesteigert, und aus stolz gehobener Brust strebte der Mensch nun nach allen Siegerkronen des Lebens, strebte er hinaus über die Natur, über die Heimat, ja über sich selbst. Und wirklich, solcher Strebensdrang, der den Menschen befreien und zugleich erhöhen wollte, lebte in den Sophisten, diesen griechischen „Humanisten". Es waren echte Söhne und wieder Väter der Aufklärung, die da immer den Menschen hervorstellt und immer erziehen will und durch die bürgerliche Erziehung die autoritäre Disziplin wie die patriarchalische Tradition ersetzen will. So weckte im 18. Jahrhundert der erwachende Bürgergeist in Deutschland und nicht zum wenigsten in der Schweiz einen pädagogischen Drang, der zugleich ein praktischer war. Denn Aufklärung macht zweckbewußt und hebt im Menschen den wirkenden Geist, der nützliche Mittel für klar gesetzte Ziele sucht. Aus dem Schatten des Hauses, aus dem Dunkel ererbter Instinkte zieht der Sophist die jungen Seelen ins grelle Licht des Bewußtseins, das öffentlich Rede stehen soll, weist ihnen schon für die Privatwirtschaft statt der Vätersitte [1]) die neue Methode und reißt sie weiter empor auf die Tribüne und lehrt sie dort kunstvoll ihre Rolle spielen und sich zur Geltung bringen.

Zweifellos bringt die Sophistik eine Erhellung und das heißt eine Verallgemeinerung des Geistes, indem sie ihn in die Oeffentlichkeit, vor das Publikum zieht. Nach der Geistesaristokratie der Naturphilosophen, dieser Schöpfer der Erkenntnis kommen jetzt ihre Vertreter bis zu wahren Demagogen der Philosophie. Die Namen sprechen schon: während drei große Ionier Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras den „Herrn" auf der Stirn des Namens tragen, heißt Protagoras der erste auf dem Markt, der schon im jüngsten Ionier mitklingt. Die Politisierung und Demokratisierung des Lebens ist eben weiter gediehen, und

1) deren Festhalten eben die Spartaner für die Sophistik unempfänglich macht. Vgl. Plat. Hipp. mai. 283 f.

stärker weht die Stadtluft um die Sophisten, die auf der Grenze stehn zwischen Philosophie und Politik [1]) und die ἀρετή des Mannes vor allem als politische Fähigkeit verstehen und lehren [2]). Wohl darf ihnen Platon vorwerfen, daß sie auf Patriziersöhne „Jagd" machen, aber derselbe Platon zeigt nicht nur im Protagoras, wie gern ihnen die Beute ins Netz lief und wie die Sophisten in ihren Lehren doch auch der Menge nach dem Munde reden [3]). Die jungen Aristokraten zumal wollten von den Sophisten gerade die Kunst lernen auf das Volk zu wirken, das nach Thukydides selber so hungrig war nach neuem Ohrenschmaus, ja nach Paradoxien und einer politischen Rede lauschte „wie einem Sophistenvortrag" etwa des Gorgias, der von den Athenern ob seiner fremdartigen Kunst bestaunt wurde [4]). So wars in Athen, aber selbst im kleinsten sizilischen Landstädtchen findet ein Hippias reichlichen Zulauf [5]). So haben die Sophisten nicht einen neuen Zeitgeist geschaffen, sondern den werdenden, aus dem sie selber hervorgingen, benützt und bestärkt. Das Angebot entsprach nur der Nachfrage, und beide waren geistig. Und so war auch der verachtete Gelderwerb der Sophisten nur das Kennzeichen und gleichsam die Kehrseite des damals erwachten Bildungstriebes und der abschreckende, weil fremdartige Ausdruck einer breiteren Wertung des Geistigen. Und es gilt von ihnen, was von den byzantinischen Humanisten der Renaissance gesagt wird: daß man sie gerufen hätte, wenn sie nicht gekommen wären. Man brauchte die Sophisten; denn man brauchte Lehrer einer höheren Bildung, als die bisher allein bestehenden Knabenschulen vermitteln konnten. Und wieder wie in

1) Vgl. Plat. Euthyd. 305 C.

2) wie Gorgias Meno 71 DE. Protagoras muß auch in seinen Antilogien Politik behandelt haben (D. L. III 37. 57).

3) Rep. VI 493 A.

4) Thukyd. III 38. Diod. XII 53.

5) Hipp. mai. 282 E.

der Renaissance waren die Wanderlehrer die Vorläufer der Akademien. Als die Lehrer Griechenlands, wie sie schon Hegel nennt, hoben die Sophisten den Allgemeingeist auf eine höhere Stufe und schufen einen neuen Lebenswert und Lebensadel in der Bildung, in der *παιδεία*.

Zeigt sich in der Honorierung als Merkmal des Sophisten eben nur ein Merkmal für den Lehrberuf, so bekundet sich in diesem neuen Beruf, hinter dieser Wendung der Wissenschaft von der naturphilosophischen Forschung zur Lehre noch eine tiefere Geisteswendung: es ist die Wendung vom Wissensobjekt zum Wissenssubjekt, von der Sache zur Person, vom Gegenstand zum Menschen, der sich als Grundinteresse der Sophistik offenbart. Die Wissenschaft wird Lehre, weil sie nicht mehr für die Erkenntnis, sondern für den Menschen da sein soll. Und die Wissenschaft für den Menschen wird auch mehr und mehr Wissenschaft vom Menschen. Die Theorie von der Welt versinkt vor der menschlichen Praxis. Wohl handelt Protagoras von Göttern und vom Seienden und schreibt über die „Wahrheit", aber ihre Erkenntnis wird zweifelhaft und völlig abhängig vom menschlichen Subjekt. Wohl schreibt Gorgias „über die Natur", aber nur um die Naturphilosophie aufzulösen. Wohl verficht Hippias wie Antiphon [1]) die „Natur" gerade gegenüber dem menschlichen Nomos, aber wahrlich nicht um der Natur willen, an deren Erkenntnis ihnen so wenig liegt wie dem Naturverfechter Rousseau, nein, um durch die Natur, ja als Natur gerade den Menschen zu befreien von seinen Schranken, ihn im Sinne der Renaissance zu verweltlichen und dabei im Umschlag des Interesses vom Makrokosmos zum Mikrokosmos, vom objektiven Universum zur subjektiven Universalität den Menschen frei aufzuweiten zum Alleswisser oder praktischer noch zum Alleskönner. Wohl lehrt Hippias auch Naturwissenschaften

1) in dem Frg. seiner „Wahrheit", das Diels jüngst aus einem Papyrus von Oxyrhinchos ediert hat (Berl. Sitzber. 1916).

und zumal Astronomie, aber er lehrt sie eben, ohne sie sachlich fortzubilden, und er lehrt noch mehr gleich den andern Sophisten ausschließlich Geistes- oder Kulturwissenschaften, eben als praktische Wissenschaften vom Menschen, als Humaniora. Und er lehrt zuletzt alles, um sich selber zu zeigen als Allmensch oder Uebermensch. Hinter dem Lehrer steht der Virtuose, steht der Mensch, der sich entfalten und glänzen will, und alle Wissenschaft wird ihm nur Brennstoff, Leuchtstoff für die eigene Persönlichkeit. Hippias weiß alles, und er macht selbst aus seiner Polymathie wieder eine Kunst, die Mnemotechnik, kraft deren er 50 Namen, die er einmal gehört, in derselben Reihenfolge wiederholen kann. Und er beherrscht wie alle Wissenschaften auch alle Künste, behandelt in seinen Vorträgen auch Poesie, auch Musik, Malerei und Plastik, produziert sich aber auch selber als Epiker, Tragiker, Dithyrambiker, und dieser Tausendkünstler rühmt sich zudem seiner „immer neuen", seiner „vielgestaltigen", seiner „wunderschön angelegten" Reden, die er bald hier, bald dort halte, pocht darauf, daß er noch auf keinen gestoßen, der ihm überlegen gewesen, und präsentiert sich dabei in einem Prunkaufzug, an dem er alles, Gewand, Gürtel, Schuhe, bis zum Oelfläschchen, Striegel und Siegelring selber verfertigt habe [1]). Und ein Protagoras soll selbst ein Polster für die Lastträger erfunden haben, schreibt über Athletik und sonstige Künste, weiß, wie man selbst den Mathematikern noch den Meister zeigen kann, und weiß alles so lang oder so kurz wie kein anderer zu behandeln [2]). Und Gorgias verheißt wie Hippias allen auf alle Fragen zu antworten, zumal ihn seit vielen Jahren niemand etwas neues gefragt, und erscheint auch im Purpurgewand vor dem

1) S. die Zeugnisse bei Diels VS 79 A 2. 5 a. 8 f. 12. 14 und Frg. 6.

2) Plat. Prot. 329 B. 334 E. Soph. 232 D ff. Arist. met. 997 b^{32} D. L. IX 53

Publikum und soll sich selber eine goldene Statue gesetzt haben [1]).

Man entrüstet sich heute nicht mehr über dieses Treiben, aber man verkennt es vielleicht noch ärger, wenn man bei allem berechtigten Zweifel an der Treue platonischer Darstellung manche dieser stärksten Aeußerungen nur in Frage stellt, weil man aus unserem nordisch kühlen, fachmännisch abgeschlossenen Gelehrtendasein sich nicht hineinversetzen kann in eine heiße Atmosphäre, wo sich ein noch ungezügelter Persönlichkeitsdrang Bahn brach. Wir vergessen, daß den Alten Denken und Leben doch noch anders ineinanderschlugen, daß im „Sophisten" schon von Anfang an auch der Virtuose, der Künstler anklingt, daß in all jener Prahlerei des Alleskönners, der sich selbst in Szene setzt, ein Ideal der „Selbständigkeit" des Menschen wild auswuchert, das einem Hippias sogar ausdrücklich zugeschrieben wird [2]), und endlich daß der überschäumende Drang nach persönlicher Entfaltung in der Renaissance ähnliche Allerweltsmeister von verblüffender Vielseitigkeit erzeugte [3]), daß da z. B. ein Basler Turneiser zu Thurn als Soldat, Magier, Hofarzt, Bankier, Bergmann, Buchdrucker, Weltreisender und Holzschneider sich betätigte, daß da ein Laurentius Valla zweitausend Dinge gelehrt zu haben behauptet, die vorher unbekannt waren, daß er wie auch ein Agrippa von Nettesheim, ein Paracelsus, ein Giord. Bruno voll prahlerischen Selbstbewußtseins gegen alle Fachautoritäten losschlägt oder wie ein Cardanus, der sich als ein Meister fühlt, wie nur alle tausend Jahre einer auf die Welt käme, und sich rühmt mehr geschrieben als gelesen, mehr gelehrt als gelernt zu haben, dabei in allen erdenklichen Trachten herumläuft und alles, was er innerlich und äußerlich

1) Vgl. VS 76 A 7. 9. 19 f. usw.

2) Suid.

3) Vgl. J. Burckhardts Kultur d. Renaissance, an dessen Schilderung Albertis schon Th. Gomperz hier erinnert.

an sich trägt, den Lesern vorführt bis zu seinem Federmesser und zur Zahl seiner Zähne. Und man bedenke, daß noch im neuzeitlichen Jahrhundert der Aufklärung ein Philosoph wie Chr. Wolff in seinen Schriften „Vernünftige Gedanken" ausbreitet auch über Oekonomie, Kriegskunst, Baukunst und andere Künste bis herab zum Holzspalten. Und nun gar der Sophist, dem das Lehren nicht Selbstzweck, sondern zugleich Mittel der Selbstdarstellung ist! Mag für uns solche marktschreierische Eitelkeit lächerlich, verwerflich, ja unerträglich sein, es gab Stunden der Geschichte, die den stärksten Stachel der Eitelkeit brauchten, die den Ehrgeiz entzünden und so himmelhoch entflammen mußten, wie er in den Sophisten brannte, um durch das aufgewühlte Selbstgefühl den Menschen zu befreien aus den Banden der Konvention, aus einem Druck der Tradition, dessen Stärke wir in unserer selbstverständlichen Geistesfreiheit nicht mehr ahnen. So setzt eben auch zwei Jahrtausende später von Petrarca an der Humanismus als Befreiung und Erneuerung des Geistes mit kaum minder hoch lodernden Ausbrüchen der Eitelkeit und der Ruhmsucht ein.

Die Sophisten erfüllen den Beruf ihrer Zeit, des Jahrhunderts der griechischen Aufklärung, ja den Beruf ihres Volkes, das den Menschen zu freier, bewußter Selbstentfaltung brachte, sie erfüllen diesen Beruf einseitig im Uebermaß bis zur tragischen Schuld. Und sie gehen dabei zugleich in der Linie der griechischen Kunst, die in Plastik und Dramatik den Menschen zur anschaulichsten Darstellung, zur vollendeten Ausprägung brachte. Die Schaustellung, die Epideixis ist der Grundwille, ja der Beruf des Sophisten, der eben in bloßer Selbstdarstellung sich zugleich als Lehrer zeigen kann, wie ja der griechische Meister gerade durch das Vorbild „Nachahmung" wirken will [1]). Es lebt auch in den Sophisten jener griechische Drang zur Anschauung, zur Objektivität, der nun selbst das Subjekt

1) Vgl. oben S. 81.

in Szene setzt, das Letzte aus dem Menschen herausholt und all seine Talente ins Schaufenster legt. So haben die Sophisten den hellenischen Geist zur Oeffentlichkeit ausgetragen, die ihn leicht veräußerlichen mochte, die ihn aber auch zu schärferem Bewußtsein auftreiben und zur Universalität weiten konnte. Vor der Allgemeinheit mußte der Einzelne sich selber allgemein stimmen, und so entfaltete sich der Sophist als der Allmensch in allen Künsten und Wissenschaften, in allen Richtungen und Methoden. Und er blieb doch in allem Universalbetrieb der Einzelne, der sich damit nur allen überlegen zeigen wollte, und so ist es wieder ein echt griechischer Lebenszug, ja der stärkste Stachel griechischen Lebens und sein eigentlicher Fortschrittstrieb, der da als Wettkampf in der Sophistik zum schärfsten Ausdruck, ja zur Ausartung kommt. Nicht umsonst bildet Protagoras, wie es heißt[1]), einen „guten Kämpfer" „Euathlos" aus, schreibt er auch über Ringkunst, schreibt er seine „Wahrheit" als „niederwerfende Reden" (*καταβάλλοντες*): die Sophistik ist insgesamt eine Vergeistigung der Agonistik und ist vielleicht nicht zu verstehen ohne Olympia, diese öffentlichste Stätte von Hellas, wo schon die ersten Weisheitsvorträge vernommen wurden, schon Xenophanes als Geistesringer mit der Athletik konkurrierte, schon Empedokles sein Bußlied erschallen ließ und nun sein Schüler Gorgias seine Mahnrede hielt an die hellenische Nation, wo er als Vorzugseigenschaften (*ἀρεταί*) für den Wettkampf neben dem Mut auch Weisheit forderte[2]), und wo wir noch heute auf dem Sockel der ihm dort gesetzten Statue das Lob seiner Kunst lesen als der schönsten „Uebung für die Agone der *ἀρετή*". Und sicherlich erst Olympia hat im nahen Elis einen Hauptsophisten erweckt, der wie ein Herold dieser Kampfstätte ein Verzeichnis der dortigen Sieger veröffentlicht,

1) D. L. IX 54. 56. Frg. 6. Bei Timon Frg. 10 heißt er selber kundiger Streiter.

2) Frg. 8.

auch durch dortige Denksteine für einen Knabenchor sich zu einer Elegie begeistern läßt, dort vor allem Hellas durch bunte und wohl ausgearbeitete Reden bezauberte [1]), dort im Tempelraum nicht nur regelmäßig als Conférencier auftritt mit Vorträgen und Antworten auf alle Fragen, sondern auch dort als Künstler in allen Dichtungsarten und in eigenhändig hergestellter Tracht sich vorstellt und schließlich sich selber als größten Sieger ausruft, da sich ihm noch keiner überlegen gezeigt, seit er angefangen habe in Olympia als Wettkämpfer aufzutreten [2]).

Aber der Sophist sollte seinen Besieger finden zwar nicht in Olympia, doch in Athen, diesem Olympia des Geistes, dieser höheren Arena, in die nun die Sophistik drängte, als der agonistische und epideiktische Trieb reif war zur Vergeistigung. Denn hier schlugen die geistigen Waffen aufeinander wie nirgends wieder in der Welt; hier wurden Recht und Staat vor Volksgericht und Volksparlament zum öffentlichen Kampfschauspiel, recht eigentlich zur Agonistik [3]), die ja gleichzeitig im Drama ihre Verklärung fand. Hier, wo die Zungen immer schärfer, die Ohren immer feiner wurden, brauchte man Kampfmeister in den Geisteswaffen und das heißt in der Rede. Hier kamen die Sophisten gerade recht, die Meister der geistigen Schaustellung, des Ausdrucks und das heißt auch wieder der Redekunst. Hier fanden sie das größte und das erlesenste Publikum und hier den lautesten Beifall; hier aber erfuhren sie auch ihre schärfste Kritik und zuletzt ihre Niederlage, weil sie in all ihrer Epideiktik doch für die attische Arena nicht agonistisch genug, in all ihrer Selbstdarstellung für die attische Kritik zu sub-

1) Philostr. v. soph. I 11, 7.

2) Plat. Hipp. min. 364 A. Auch Antiphon blickt mehrfach auf die Olympiakämpfer (Frg. 49 und 80). Zum Vergleich der Rhetorik mit der Gymnastik s. noch W. Süß, Ethos S. 24 ff.

3) Thukyd. VIII 68 und dazu Grote, Gesch. Griechenlands, übers. v. Meißner III 310 ff.

jektiv blieben. Die attischen Redner wurden zwar die Erben der fremden Sophisten, doch zuletzt erlag die sophistische Rhetorik der intellektuell schärfer gespitzten sokratischen Dialektik, wie auch in Athen die monologische Lyrik dem dialogischen Drama erlag.

Wenn bei den attischen Dramatikern auch Poeten und Musiker noch Sophisten heißen [1]), so muß mans auch umgekehrt bei den Sophisten noch singen und klingen hören und muß die logisch so bedenkliche Rhetorik um so mehr ästhetisch werten. Die Sophisten stehen als Schöngeister mitten im vollen Kunstaufschwung von Hellas wie ihre Geistesbrüder, die Humanisten der kunsterfüllten Renaissance, und man beurteilt sie mit falschem Maßstab, wenn man nur ihre wissenschaftliche Charakterlosigkeit schilt und vergißt, daß sie als Künstler am Logos viel mehr die Form als den Inhalt ausbildeten. Und dürfen wir uns wundern, daß sich in Hellas der Denker so schwer vom Künstler losrang? Wer heute die beiden gorgianischen Deklamationen liest, möchte sie gern dem berühmten Altmeister der Sophistik absprechen; denn er liest nur hohle gedankliche Künsteleien in spielerischer Form. Und gewiß ist es Spiel, will es als Spiel nicht ganz ernst genommen werden, nicht nur die „Helena", die sich zuletzt ausdrücklich als *παίγνιον* bekennt (wie die Sophistenrede des Alkidamas), auch der „Palamedes" des Gorgias, auch seine Schrift „über die Natur" [2]). Doch in diesem Spiel ist Musik, die man hören muß, die als Ohrenschmaus genossen wird zumal in südlicher Akustik; es ist eine halb singende Rede, die in ihrer schwingenden

1) Vgl. oben S. 641.

2) An der Parallelität der Anlage dieser Schrift mit „Helena" und „Palamedes" zeigen Blaß, Att. Beredsk. I² 78 und H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik c. I gut die Echtheit der beiden Deklamationen, die auch von Maaß, Norden u. a. verfochten wird. Vgl. auch W. Süß, Ethos 49 ff. Nestle, Philol. 1908. 560 ff. Parmentier mélanges Havet p. 337. Die Echtheit der Helena steht Diels (zu Frg. 10 f.) nicht so sicher wie die des Palamedes. Doch s. Pohlenz Gött. Nachr. 1920. 166.

Rhythmik gekostet und wie bei Hippias bewußt bis auf den Wohlklang einzelner Buchstaben abgefühlt wird, lieber einen grammatischen Fehler als eine Kakophonie in Kauf nimmt, vor jedem Barbarismus zusammenzuckt und gleich jenem Meister antiker Rede einen Flötenspieler zwar nicht hinter sich, doch in sich fühlt — nicht umsonst ist der stark sophistische Kritias zugleich ein bedeutender Flötenspieler und galt die Verbindung von Rhetorik und Musik im Unterricht als selbstverständlich [1]).

Allerdings ist die Rhetorik in ihrem extremen Formalismus ein italisches Gewächs, und Gorgias stammt von dem grellfarbig prunkenden Sizilien [2]) und von sizilischen Meistern, als Schüler des schon rhetorisch geschwellten Empedokles wie des Tisias, der ja mit seinem Lehrer Korax in Sizilien die erste Rhetorenschule begründete, wie auch Gorgias in Lieblingsworten [3]), Pointen und Antithesen an Empedokles, Epicharm und Sophron und allgemein an die durch politische Verhältnisse gesteigerte sizilische Disputierlust und Prozeßsucht [4]) gemahnt und im Stil mehr Cicero als den Attikern präludiert. Und doch begann es bald auch in Athen „gorgianisch" zu klingen. Der sizilische Zauber bannte das attische Publikum [5]) und stachelte die attischen Redner, und wie im letzten Nachhall kann man noch heute dort etwa einen Straßenredner in wahrhaft gorgianischen Rhythmen und Gleichklängen schwelgen hören. Im Sophisten lebt eben noch manches vom fahrenden Sänger fort, und selbst in der eitlen Festtracht folgen Gorgias und Hippias den Rhapsoden [6]) oder dem philosophischen Barden

1) Vgl. Norden, Antike Kunstprosa I 55—60.

2) Vgl. oben S. 491.

3) z. B. κόσμος vgl. Süß, Ethos 58. 90 usw.

4) Vgl. Spengel συναγ. τεχν. 22 ff. Blaß a. a. O. 15 ff. Norden a. a. O. 17. 25. Freeman, Gesch. Siciliens, deutsche Ausg. II 245, wittert sogar in Gorgias' Sprachscherzen sizilisches Autochthonentum.

5) Diod. XII 53.

6) Vgl. Plat. Ion 530 B und dazu Th. Gomperz a. a. O. 332.

Empedokles, in dessen Spuren ja Gorgias wandelt. Und den Helenastoff spinnt er nach der sizilischen Lyrik eines Stesichoros fort, und auch im Palamedes und wohl im Lob des Achill[1]) spielt er wie Hippias in der troischen Rede den rhetorischen Homeriden. Ja, Dichterstimmen tönen in den Sophisten fort, und ihre Enkomien sind breitere Ausklänge der Lyrik [2]), und der Uebergang ist um so leichter, als auch die antike Lyrik nicht sich selbst genügt, sondern für ein Publikum oder eine Adresse bestimmt ist; selbst in der Käuflichkeit ihrer Kunst sind, wie wirs von Pindar und Simonides wissen, die Lyriker ihre Vorläufer. Alkidamas will in seiner Sophistenrede den schreibenden Sophisten eher Dichter als Sophisten nennen, Gorgias erklärt in der Helena die ganze Poesie als gebundene Rede, in seinen Schülern vermischt sich völlig oder konkurriert auch [3]) Rhetorik mit Poesie, und als sein Hauptmerkmal betont Aristoteles den poetischen Stil [4]); aber das „Poetisieren gehört" überhaupt zum sophistischen Stil [5]). Hippias gar kann sich

459. Aber schon Hegel sah in den Sophisten Nachfolger der Dichter und Rhapsoden und betont, daß Protagoras gleich diesen seine Schriften vorlas (D. L. IX 54).

1) Frg. 17. Vgl. Reich, D. Einfl. d. griech. Poesie auf Gorg.

2) Vgl. Blaß a. a. O. 72. Likymnios, Euenos u. a., die zugleich als Lyriker und als Rhetoren berühmt sind (vgl. Blaß 85 f. 262. Norden 73 ff.) mögen neben dem Dichtersophisten Kritias den Uebergang zeigen. S. zu solcher Einheit des Dichters und Sophisten und zum Uebergang der Tragödie in Rhetorik Norden a. a. O. 73—77. 82. Vgl. noch Sokr. II 649, 1 und zum Nachklingen der Elegie bei Antiphon Altwegg, Basler Dissertation über ihn 1908 S. 78 f. sowie zur poetischen Auffassung des rhetorischen Logos bei Gorgias, Thrasymachos und Alkidamas W. Süß, Ethos 84 ff. Pohlenz a. a. O. 175.

3) Vgl. Wendland, Anaximenes v. Lampsakos S. 81.

4) Rhet. 1404 a[25], vgl. Dionys. ep. ad Pomp. 764. Ueber die Poesienachahmung des Gorgias s. noch Blaß a. a. O. 56. 63. 66. Norden a. a. O. 16. 30. 41.

5) Norden a. a. O. 50 ff. über hochpoetische Worte bei Protagoras S. 41, bei Thrasymachos 43, bombastische Bilder bei

nicht genug tun selber in alle Saiten zu schlagen, in allen Dichtungsformen zu dilettieren, über alle Künste zu sprechen, und Platon wußte wohl, warum er diesen Aestheten zum Partner im Gespräch über das Schöne macht und vom „Schönen" überfließen läßt [1]), und auch warum er die Sophisten als homerische Helden verkleidet, Protagoras noch mit Orpheus vergleicht, und ihn als wichtigstes Bildungselement Beherrschung und Verständnis der Poesie verkünden [2]), auch ihn selber und Hippias in poetischem Stil sprechen läßt [3]). Und Prodikos kommt von der Insel der Lyriker und Musiker als Landsmann des Simonides und Pythokleides, als Nachahmer des Orpheus [4]), ein tief elegischer, hesiodischer Geist und gleich dem platonischen Protagoras ein Mythenspinner.

Und doch! Wenn im Sophisten der Sänger fortklingt und der Denker noch in den Armen des Künstlers liegt, es sind doch keine Künstler mehr; die Ernüchterung des hellenischen Geistes schreitet in den Sophisten fort, der schärfere Hauch der Reflexion streicht über die glühenden Wogen der Poesie. Wenn ihnen die Gnomik paränetisch, die Elegie epigrammatisch, die Enkomiastik epideiktisch, der Dithyrambus pathetisch wird, so bedeutete diese Mischung schließlich im Einzug des ψυχρόν den Absterbeprozeß der Poesie, ihren Uebergang in die Prosa, die ja aus ihr erwachsen war [5]). Die Sophisten treiben wohl auch Poesie, aber sie spielen mehr pointierend in ihren Formen, sie bringen wie Protagoras und Prodikos Tendenz in die Mythen, lassen wie Gorgias und Hippias die homerischen

Hippias 72. Besonders auffallend ist die poetische Diktion bei Antiphon (Vgl. Norden 72. 120. Blaß 110. 112 und vor. S. Anm. 2).

1) Vgl. Mähly, Rhein. Mus. XV 525.

2) Protag. 315. 339 A. Phädr. 261.

3) Vgl. Schanz a. a. O. 144. 151. Norden a. a. O. 72. M. Wundt a. a. O. 259 f. H. Gomperz a. a. O. 71. 130.

4) Philostr. p. 483.

5) Vgl. (z. T. nach E. Zarncke) Norden 31—36. 78.

Helden räsonnieren; noch mehr aber werden ihnen die Dichter selber zum Gegenstand; sie werten und verwerten sie [1]), interpretieren sie zuerst, erläutern etwa wie Protagoras an ihnen die Formen der Rede, treiben als erste Philologen und Aesthetiker auch Literaturkritik und Literaturgeschichte [2]). Sie folgen der Poesie wie die Theologen der religiösen Offenbarung und gleichen in der Mischung von Poesie und Reflexion den Romantikern, noch mehr aber als Rhetoren den Humanisten, die wie Petrarca Cicero, den „Vater der römischen Eloquenz" mehr bewundern als Aristoteles, dem es „an Wohlredenheit fehle", und wie Laurentius Valla, Agricola und Petrus Ramus mehr auf Quintilian hören als auf Aristoteles und ausdrücklich die Logik zur Dienerin der Rhetorik machen wollen. In der Rhetorik der Sophisten schlug die Poesie, im künstlichen Stil noch nachklingend, ja nachklingelnd [3]), doch schon in Prosa nieder, weil das Jahrhundert der Aufklärung mehr und mehr das Räsonnement einließ, weil auch des Lebens unbeherrschbare Fülle den Bann des Verses sprengte und endlich weil jetzt der demokratische Geist das Publikum zum Richter aufrief, der nicht nur hören, ästhetisch genießen, sondern praktisch entscheiden sollte und darum kluge Ueberredung brauchte [4]). Die

1) z. B. Hippias Frg. 6. 9. Gorgias Frg. 23.

2) z. B. Gorgias Frg. 44 f. Hippias Frg. 18. Kritias Frg. 1. 44 (vgl. Blaß S. 270). Alkidamas vgl. Arist. Rhet. 1398 b 11 ff. 1406 b^{12}. Zu Protagoras vgl. noch Diels VS 74 A 29 f. Schanz a. a. O. 142 und zu den philologischen Verdiensten der Sophistik überhaupt Diels Neue Jahrb. f. kl. Alt. 1910 S. 11 f.

3) Auch hier darf Th. Gomperz eine Erscheinung der Renaissance vergleichen, den in Hyperbeln, Metaphern und Gleichklängen spielenden Euphuismus (S. 382 f.).

4) Als *πειθοῦς δημιουργός* soll die Rhetorik von Gorgias (nicht bloß dem platonischen Gorg. 452 E f.) und schon von Korax und Tisias bestimmt sein (s. Belege Schanz 124; doch vgl. Mutschmann, Hermes 1918, 440 ff.); sie ist jedenfalls aus dem praktischen Geist Siciliens erwachsen und erlebt doch (bei aller Aehnlichkeit der Athener mit den Syrakusanern, vgl. Thukyd. VIII 96, 5)

Szene wird zum Tribunal. Der Ausdruck des Gefühls wird zum Ausdruck des Willens, die Sprache gleichsam aus der Arie zum Rezitativ, gelöster, deutlicher, zweckhafter und darum prosaischer. Die sozial-praktisch gewordene Lyrik schlägt in die freien, bewußten Gesten der Rhetorik aus, und der Sänger strebt auf den Advokaten, ja Demagogen hin. Die Sophisten schweben hier gleichsam im Uebergang; sie sind nicht mehr Künstler und noch nicht Praktiker, aber sie belehren eben den Praktiker aus der Kunst heraus. Man mag mit Recht etwa an den gorgianischen Deklamationen rügen, daß sie den homerischen Fall ohne jede Rücksicht auf die individuelle Situation behandeln [1]), ihn gleichsam in die Luft entheben; doch eben dadurch machen sie den vergangenen Fall auch für die Gegenwart, auch für die Zukunft gültig, geben sie ihm aktuelle, praktische und erst allgemeine Bedeutung. Diese sophistischen Nachdichter und Interpreten mit ihren Gemeinplätzen als Musterstücken [2]) moralisieren; doch erst dadurch zeigen und gewinnen sie ein philosophisches Interesse, das ihnen als spezielleren Philologen oder Advokaten abgehn würde. Die Rhetorik führt Literatur in Praxis über, gerade weil sie sich allgemeiner gibt als beide, und dadurch erst wird sie auch Lehre. So ist die Rhetorik sophistisch gewordene Poesie, die nun zur Lehre der Beredsamkeit wird.

Man hat nun aus solcher schon von Platon hervorge-

eine Wandlung vom objektiven Prinzip der Wahrscheinlichkeit der Sache, dem εἰκός, bei den Siciliern zum subjektiven Prinzip des καιρός, das die Wirkung berechnet, bei den Attikern (vgl. W. Süß, Ethos S. 3—18), denen eben das Publikum noch mehr gilt. Und die stärkere Wendung vom Objektiven zum Subjektiven ist gerade allgemein sophistisch.

1) E. Maaß, Hermes 22. 575 f. H. Gomperz a. a. O. 11 f. 16. Diese rationalistisch typisierende Behandlung scheint Gorgias schon von Korax und Tisias geerbt zu haben (vgl. W. Süß, Ethos S. 2 ff.).

2) wie sie von Aristoteles für Protagoras, Gorgias, Antiphon bezeugt sind. Vgl. Blaß S. 26 f.

hobenen Untrennbarkeit von Rhetor und Sophist [1]) in Klarheit die letzte Konsequenz gezogen und die Rhetorik als das absolute Merkmal, ja als das Wesen der Sophistik hervorgestellt [2]). Gewiß, wenn das Merkmal des Sophisten die Honorierung, diese wieder nur ein Merkmal des Lehrberufs ist, so war der Hauptinhalt dieser Lehre eben Rhetorik. Und wirklich waren alle Hauptsophisten zugleich Rhetoren; und noch reiner waren es die in zweiter Reihe genannten „Sophisten" Thrasymachos, Antiphon [3]), Euenos sowie die Gorgianer Polos, Alkidamas, Lykophron, Protarchos. Sie treiben Rhetorik theoretisch wie praktisch, als Redner, als Schriftsteller, als Lehrer, als Systematiker. Sie sind nicht

1) Gorg. 465 C. 520 A.

2) H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik 1912.

3) Die Einheit von Sophistik und Rhetorik schien mir bereits Sokr. II 645 einleuchtend genug, um sie als ein Argument für die Personalunion des Sophisten und des Rhetors Antiphon zu verwerten (ib. 638 ff.), deren Scheidung den meisten Alten, auch Aristoteles fernliegt und erst einem bloßen Geschmacksurteil (s. Hermogenes) des späten Grammatikers Didymos nachgesprochen wurde, wie ein ähnliches die antiken Hyperkritiker zur Scheidung von mehreren Kritias, Euenos und noch weiterer Antiphone (Suid.) veranlaßte und in Zukunft leicht zur Scheidung zweier Lotze (weil er in zwei Fakultäten aufsteigt und in zwei Fächern produziert), oder zweier Fechner, eines Physikers und eines spekulativen Humoristen führen könnte. Kein Orts-, kein Zeitdatum scheidet den „Rhetor" und den „Sophisten" Antiphon, fast alle Schriften und selbst die Schülerschaft des Thukydides sind zwischen beiden streitig. Dem „Sophisten" werden auch rhetorische Schriften zugeschrieben, und als Kennzeichen des Rhetors hat man stets gerade das Sophistische hervorgehoben, und der „Sophist" nimmt im neuen Frg. (s. oben S. 651,1) die Rhetorik mit Gorgias als Ueberredung zu Recht und Unrecht. Inzwischen sind der Identifizierung der beiden Antiphon auch Drerup, Jahrb. Spl. 27 S. 300, W. Nestle, N. Jahrb. 33 S. 655. 678 und zweifelnd H. Gomperz a. a. O. 58 f. (vgl. auch die Basler Dissertation von Altwegg über Antiphon *Π. ὁμονοίας* 1908) nähergetreten wie früher schon A. Croiset (hist. de la litt. grecque IV 83 ff.). Aber ein launenhafter Irrtum wird oft länger und liebevoller fortgepflanzt als eine einfache Wahrheit.

nur wirkungsvolle, ja bezaubernde Meister der Beredsamkeit, sie erheben sie aus Instinkt zu Bewußtsein, aus Improvisation zur Kunst, aus Einzelfällen zur allgemeinen Regel. Sie halten und schreiben Musterreden nicht nur über diesen oder jenen Fall, sondern über allgemeine Gegenstände, über „Thesen", und all die Hauptsophisten und viele ihrer Nachfolger verfassen Lehrschriften (τέχνας)[1]. Wenn Bacon Beredsamkeit, Rhetorik und Grammatik unterscheidet und diese „Darstellungskünste" zusammen mit Erfindungskunst, Gedankenkunst und Gedächtniskunst als Teile der Logik behandelt, so könnte man Ansätze zu fast all diesen Künsten bei den Sophisten finden. Sie sind eben Theoretiker des λόγος wie die Früheren Theoretiker der φύσις.

Wie diese nun im 5. Jahrhundert als Pluralisten und Analytiker vor allem auf Scheidung der Naturtypen ausgingen, so analysieren die Sophisten die Sprache auf ihre typischen Unterschiede; Protagoras vor allem gebührt hier das Verdienst, zuerst (allerdings nicht ohne pedantische Kritik an Homer und am sonstigen Sprachgebrauch) die Unterscheidung begründet zu haben für die Genera, die Tempora und die Modi: Wunsch, Frage, Antwort und Befehl, die er als die vier „Wurzelstämme" der Sprache vorführte wie Empedokles seine vier „Wurzeln" der Natur. Prodikos ferner zeigt sich als Begründer der Synonymik, und Platon läßt ihn die Bedeutungsunterscheidung bis zur Wortspalterei treiben. Hippias wieder verfolgt die Sprache nach ihren Rhythmen und Akzenten, ja nach ihren Silben und Buchstaben, und Gorgias bildet mit Bewußtsein die verschiedenen Redefiguren aus, Symmetrie, Gleichklang und Antithese. Deutlich ist der italische Gleichheitsdrang[2], der bei ihm ebenso ins Formale der Sprache

1) Vgl. Spengel συναγ. τεχν., der nur zu Unrecht eine solche τέχνη für Gorgias bezweifelt, s. D. L. VIII 58 und vgl. Zeller 1137, 1. Schanz 129 ff.

2) Vgl. oben S. 330. 555 f.

und Rede überschlägt wie bei Protagoras der entgegengesetzte Zug, und der sich bei ihm eben als gleiche Gliederung, als ein fast an zenonische Methode gemahnender Fanatismus der Einteilung bekundet, wie er nicht nur seine Schrift über die Natur, sondern auch seine beiden Deklamationen bis an die Grenze der Karikatur durchzieht [1]). Daneben prüfte Thrasymachos Silbenmaß, Satzbau und Vortrag und untersuchte die Rede namentlich nach ihren verschiedenen Wirkungen, nach den verschiedenen Affekten, die sie erregte oder beruhigte. Und Polos, Euenos, Theodoros von Byzanz fügten weitere formal rhetorische Scheidungen hinzu [2]). Vor allem aber gehen natürlich die sophistischen Hauptscheidungen der Rede auf ihren Zweck (Ratsrede, Gerichtsrede Prunkrede), dann auf ihre Parteinahme (Rede und Gegenrede), auf ihren Stil, auf ihre Länge, da sie sowohl Makrologie, wie Brachylogie, aber auch Metriologie bewußt ausbildeten [3]). Bei allen sophistischen Analysen der Rede, selbst bei den Sprachstudien des Protagoras [4]), bleibt doch das Grundinteresse nicht ein wissenschaftlich philologisches, sondern ein rhetorisches, praktisches; sie behandeln die Sprache nicht deskriptiv, sondern normativ, stellen Regeln auf, Protagoras und Prodikos kritisch schulmeisternd mehr nach der logischen Richtigkeit (ὀρθοέπεια), Gorgias und Hippias, die blendenden Olympioniken, mehr nach der ästhetischen Forderung des Wohlklangs.

So gilt die These: die Sophistik ist insgesamt rhetorisch, und dieser Lyrismus der Form scheidet sie zweifellos von der in Vers und Prosa eher epischen Entfaltung der Naturphilosophen wie von der Dramatik der Sokratiker, bei denen die

1) H. Gomperz (a. a. O. 16. 23) findet in der Naturschrift 14, im Palamedes 22 Einteilungen, meist Zwei-, aber auch oft Dreiteilungen.

2) Vgl. namentlich Plat. Phädr. 266 D ff.

3) Plat. Gorg. 449 BC. Phädr. 267 B. Prot. 334 E ff. 338 A. Antiphon Frg. 100.

4) Vgl. Spengel a. a. O. 44. Schanz 141 f. H. Gomperz 198 ff.

oft auch „Sophistik". gescholtene dialogische Eristik erst wirklich nachweisbar ist, gegen die sich noch bei Platon die Hauptsophisten vielfach sträuben [1]). Aber ist nun wirklich mit ihrer allgemeinen rhetorischen Form das Letzte gesagt über die Sophistik und wirklich damit ihr Sinn und Wesen ausgesprochen und erschöpft? Kann das Wort, dessen Pfleger ja alle Sophisten sind, überhaupt ein Letztes sein, weist es nicht vielmehr an sich schon auf ein Anderes, Tieferliegendes, dem es eben als Ausdruck dient? Und schwebt etwa die Rhetorik der Sophisten in der Luft ohne Wurzeln im Zeitgeist, ohne Wachstum aus der Gesamtkultur? Warum pflegten sie denn so eifrig das Wort? Weil das W o r t damals M a c h t hatte in Hellas wie nie und nirgends sonst. Wie Bacon, der selbst seine Logik unverkennbar auf die Ausbildung des parlamentarischen Staatsmanns anlegt, das Wissen als Macht verkündet, so proklamiert aus dem Herzen der Sophistik Gorgias in seiner Helena den λόγος als den „großen Machthaber". Ja, der τύραννος, den Hippias mit solchem Interesse sprachgeschichtlich bis zu Archilochos verfolgt, schlummerte nicht in der Seele des befreiten Hellenen, der nach Goethe und Nietzsche sich im Grunde nur befreit hatte, weil jeder Grieche ein Tyrann sein wollte. Doch die Demokratie hatte das Mittel der Macht vergeistigt zur Rede, die eben, wie Gorgias an derselben Stelle bekennt und ein Thrasymachos es noch schärfer bewußt macht, Herr ist über die verschiedenen und wechselnden Affekte, deren ganze Fülle ja im attischen Demos sich

1) Für die sophistische Eristik bringt Schanz (a. a. O. 82 ff.) nur Stellen aus spätplatonischen Dialogen bei, die nicht mehr auf die „vorsokratischen" Sophisten blicken. Von den Einwänden, die Wendland in seiner Besprechung des Buches von H. Gomperz (Gött. Gel. Anz. 1913) erhebt, sind die gegen die bloße Rhetorisierung der Sophistik berechtigter als die gegen die Scheidung sophistischer Rhetorik und sokratischer Dialektik; denn Platons Euthydem und Aristoteles' Sophistenschrift bezeugen mit ihrer Kritik nicht mehr eine rein sophistische, sondern schon stark sokratische Eristik. S. noch unten.

austobte und in ihm einen Parrhasios zur Darstellung reizte [1]). Man höre die furchtbare Gewalt dieses brausenden Volksmeers in Platons Schilderung [2]), wie da die Menge in Volksversammlung, Gericht, Theater und andern öffentlichen Stätten über alles Reden und Tun richtet, lärmend, brüllend, in die Hände schlagend, daß die Felsen erdröhnen und alles ringsumher von Beifall und Mißfallen widerhallt, daß kein Hörer sein Herz noch halten kann. Wer sich aber auf alle Launen und Leidenschaften dieses öffentlichen Ungeheuers versteht und ihnen sich anzuschmiegen lehrt, der sei ein Sophist. So hat der Aristokrat Platon gewiß in düsterer Färbung und doch aus voller Anschauung den Sophisten seinem Wesen nach gezeichnet nicht als Verführer, sondern als Diener der „Menge", als Reinprodukt der Demokratie. Derselbe Platon hat aber ja auch in zwei Figuren, dem Gorgiasverehrer Kallikles und dem Rhetor Thrasymachos gezeigt, wie die Sophistik auch dem Herrenmenschen zu seinem Recht des Stärkeren verhilft, weil eben die Rede höchste Macht verleiht und Herr ist über alle Menschen wie über alle Rücksichten und so die Sophistik einer neuen Tyrannis die Gasse bahnt. Die Beredsamkeit, so verkünden auch Gorgias und sein Schüler Polos bei Platon, schafft das Größte, Freiheit den Menschen und auch Herrschaft dem Einzelnen bis zur tyrannischen Gewalt.

Man kann den Aufstieg der Sophistik nicht verstehen aus unserer zimmerhaften, papierenen, komplizierten, vielvermittelten, vielvergitterten Lebensgestaltung. Man muß gleichsam alle Fenster aufreißen zur Oeffentlichkeit, ja hinausschreiten, wo in freier Natur das freie Volk über Staat, Recht und Kunst entscheidet. Man muß im Demos damals den starken Quell des ganzen hellenischen und zumal attischen Lebens rauschen hören, im Demos, dessen Diener und dessen Herr der Einzelne durch die Gewalt

1) Plin. n. h. 35, 69.
2) Rep. 492 f.

der Rede werden konnte, im Demos, der gleich dem Chor der Tragödie beständig Individuen gebar und Individuen verschlang. Wurden nicht auch Schauspieler Sophisten genannt? Ja, Sophistik ist gewissermaßen Philosophie ganz auf das Publikum [1]) abgestellt, darum haftet an ihr so viel Eitelkeit, Effekthascherei und Reklame, so viel blendende Phrase und bestechende Paradoxie, darum durfte namentlich Platon im Gorgias diese Anpassungskunst als „Schmeichelei" brandmarken, darum überhaupt ward sie Rhetorik. Die Sophistik stammt mit ihren Schwächen wie mit ihren Vorzügen aus dem hellenischen Leben, das nie in der Kammer, sondern stets in der Oeffentlichkeit sich entfaltet und — das ist eben das Wunderbare an ihm — doch nie in der Masse aufgeht, sondern beständig Einzelne aus sich hervortreibt. Die Sophistik ist eben nicht Philosophie des Publikums, sondern vor dem Publikum, Philosophie des Einzelnen, der sich zeigen, sich publizieren will, Philosophie der Subjektivität, die möglichst sich objektivieren will, oder der Seele, die möglichst laut werden will, und darum eben Philosophie des Ausdrucks, des Wortes, darum Rhetorik. Die Epideixis [2]) ist dabei nicht eine Form, ein Mittel der Rhetorik, sondern umgekehrt eher die Rhetorik ein Mittel, eine Form der Epideixis, die über die Rede hinausgreift und sich ebensogut in den Festgewändern des Gorgias und Hippias entfaltet. Und so ist auch die Rhetorik nicht der letzte Zweck ihrer Lehre; sie sind nicht Lehrer, weil sie Rhetoren, sondern Rhetoren, weil sie Lehrer sind.

Sie lehren eben, wie man durch die Rede sich zeigen,

1) von dem sie eben als Rhetorik abhängt, von dem dagegen die sokratische Dialektik in der Verachtung der Massenwirkung gerade löst. Sophistik und Sokratik sind schon in der Adresse und darum in der Form verschieden, und man darf diesen tiefgehenden Schnitt nicht durch eine unbezeugte altsophistische Dialektik verwischen.

2) wie der Sophist gern seine Darbietung benennt: Plat. Gorg. 447 A. Protag. 320 C. 328 D. 347 B. Hipp. mai. 282 C. 286 B. Hipp. min. 363 C. Xen. mem. IV 1, 21. Arist. rhet. III 14. 1414 b^{28}.

sich auszeichnen, sich zur Geltung bringen kann, kurz sie lehren, wie es oft genug bei Platon wiederklingt, die ἀρετή [1]), und wenn dort einmal Gorgias [2]) gerade im Unterschied zu andern Sophisten nicht (unmittelbar, darf man ergänzen) Tugendlehre, sondern nur Rhetorik bieten will, so bestätigt hier ja ausdrücklich die Ausnahme die Regel, und zudem wird diese Ausnahme selbst wieder aufgehoben nicht nur vom platonischen Gorgias, sofern er seiner Rhetorik doch wieder ethische Wirkung zuspricht [3]), sondern, was mehr beweist, sofern sein Denkstein in Olympia seine Rhetorik als beste Uebung gerade für die Agone der ἀρετή bezeugt, und sofern ein Proxenos, ein Menon [4]) und gewiß auch andere thessalische Junker im Stil eines Kallikles durch Gorgias zu Herrschaft und Großtaten fähig werden wollten. Es ist die ἀρετή, durch die der Mann zur Haus- und Staatsverwaltung wohlberaten wird, diese „bürgerliche Kunst", für die auch bei Platon Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Euenos u. a. Sophisten als „Erzieher" erscheinen [5]). Kein Zweifel, die Sophistik wäre nie zu solcher Wirkung und Bedeutung gekommen, wenn sie die Rede nur um der Rede willen und nicht um der Praxis willen gelehrt hätte. „Wer im Leben wirken wollte, mußte vor allem die volle Herrschaft über die Sprache gewinnen", darf Ed. Meyer sagen [6]). Das Leben erst gab der Rhetorik Macht, ja das Leben erst bestimmte ihren Inhalt wie ihre Form. Der Inhalt der sophi-

1) Prot. 349 A E. Meno 91 B 95 B. Gorg. 519 C. Soph. 223 A. Vgl. Pohlenz aus Platons Werdezeit S. 195 ff. und auch C. P. Gunning de sophistis Graeciae praeceptoribus, Amsterdam 1915, der c. 1 (gegenüber H. Gomperz) die Sophisten als ἀρετῆς διδάσκαλοι, namentlich in festem Terminus bei Platon erweist.

2) Meno 95 BC.

3) Gorg. 460 A.

4) Xen. Anab. II 6, 21 ff. S. weitere Namen bei Blaß S. 50.

5) Apol. 19 E ff. Prot. 317 B 318 E f. Gorg. 520 E. Rep. 600 C. Euthyd. 305 C.

6) Gesch. d. Altert. IV 256.

stischen Reden ist vor allem der Mensch und sein Streben. Die Sophisten moralisieren alle, und selbst Hippias' gelehrte Vorträge gehen auf das Vorbild früherer Menschenalter und Prodikos' Synonymik namentlich auf Ausdrücke für menschliche Seelenregungen. In der „Prunkrede" feiert der Sophist Kämpfer und Helden, in der „Gerichtsrede" wie in der „Ratsrede" will er Parteien zum Siege führen. Agon ist der Inhalt des griechischen Lebens und darum der Inhalt der sophistischen Rhetorik. Allerdings in der Despotie hätte Protagoras kaum seine vier Redeformen unterschieden, da waltet nur eine, der Befehl, dem der stumme Gehorsam entspricht. Im befreiten Hellas aber und nirgends so sehr wie in Athen herrschte die größte Redefreiheit [1]), und seit der Lebenskampf in der Bürgerwelt aus dem Streit der Fäuste und der Waffen in den friedlichen und doch oft kaum minder scharfen Streit der Zungen übergegangen, ward die Rede das große Instrument des Lebens. Der Einzelne empfing sein Schicksal vom richtenden Publikum, und die sophistischen Rhetoren wurden die Instruktoren für diesen neuen Lebenskampf, dessen stärkste Waffe das Wort war. Einen Protagoras läßt Platon Ruhm suchen im *ἀγὼν λόγων* [2]) und selbst einen Gorgias, der noch den olympischen Agon feiert und die Schönfärberei des italischen Optimisten [3]) betreibt, die Rhetorik einstellen auf ihre namentlich attischen Inhalte, auf Volks- und Gerichtsrede [4]).

Je mehr aber der Vortrag aus der festlichen Deklamation in die juristisch-politische Praxis eintrat, desto mehr ernüchterte und schärfte er sich zur prosaischen Kritik, zur „Krisis" der Reden. Und so gab der Agon der sophistischen Rhetorik mit dem Inhalt auch die Form; denn er spitzte sie zu auf stärkste Parteinahme. Weil eben die sophistische Rhetorik nicht Selbstzweck ist, sondern vom Agon getrieben, darum lebt sie in ewigem Für und

1) Plat. Gorg. 461 E. 2) Prot. 335 A.
3) Vgl. oben S. 327. 4) Gorg. 452 E.

Wider, in lauter kritischen Scheidungen, kontradiktorischen Gliederungen [1]), treibt sie bloße Koloristik oder vielmehr bloße Schwarzweißmalerei, die alle sachliche Kontur fast verdeckt. Kurz, die Lebensluft der Sophistik ist die Antithese, ist der vergeistigte Agon und darum ihre Kunst die „eristische", die sich in „Antilogien", in „niederwerfenden Reden" betätigt — drei Schriftentitel, die uns für Protagoras genannt werden, und er hat hier zuerst und für die ganze Sophistik das Programm aufgestellt mit dem Satze, daß es über jede Sache zwei entgegengesetzte Reden gebe und man jedem Logos einen andern gegenüberstellen könne [2]). Darin liegt sachlich ein Verzicht, eine negative Stellungnahme und damit notwendig der Ansatz zur Skepsis [3]), formal aber ein

1) Namentlich in den Deklamationen des Gorgias, den Tetralogien Antiphons, den Distinktionen des Prodikos. Gorgias fordert in der Helena für die Rhetorik Kenntnis der astronomischen Antinomien, der forensischen „Agone" und der philosophischen Debatten — Streit auf allen Gebieten! Vgl. über die urhellenische, im 5. Jahrhundert sich steigernde Freude auch an geistigen Agonen, Synkrisen, Antithesen, die schon in dem Nichtgriechen fremden beständigen Schaukeln in μέν und δέ sich spiegelt, Thukyd. I 22, 4. III 38, 3. 82 f. 67, 6. Norden a. a. O. 20. 25 f. O. Hense, Freiburger Rektoratsrede 1893. Dazu oben S. 105 ff. Die Antithetik kehrt wieder in verwandten Zeitaltern des Humanismus (Norden S. 27), als man z. B. in Padua für dasselbe philosophische Fach einen zweiten Professor ausdrücklich als „Antagonisten" des ersten anstellte, und in der Aufklärung, deren kritische Logik sich mit Chr. Wolff auf den Satz des Widerspruchs gründet. Zur sophistischen Antithese vgl. noch W. Süß, Ethos S. 3 ff. Die Sophistik atmet in Grundgegensätzen wie νόμος und φύσις, auch Sein und Nichtsein, Sein und Schein (Protagoras Frg. 1. 4. Gorgias Frg. 26) und liebt das „Zweierlei" und „Doppelte", „weder — noch", „einerseits — andererseits" u. dgl. Vgl. Gorgias in π. φύσεως, Helena und Frg. 6. 8. 12. 23, Protagoras Frg. 10, Hippias Frg. 16 und Plat. Prot. 337 C ff. Prodikos Frg. 7 f. und Axioch. 369 B. Kritias Frg. 27 ff. 48.

2) D. L. IX 51. Clem. Str. VI 65.

3) Selbst Th. Gomperz, der die sophistische Skepsis bezweifelt, zitiert hier doch als Parallele gerade den Skeptiker Diderot (S. 371).

positives Programm, das der Rhetorik die Aufgabe stellte, beide Parteien zu Worte zu bringen, was die Sophistik ja auch reichlich tat, oder wenn die eine Sache vor den Augen des Publikums als die bessere dastand, nun eben die rhetorische Kunst in der künstlichen Umwertung, in der Verfechtung der andern Sache, in der Hebung der sinkenden Schale zu zeigen. Darum gehört zu dem theoretischen Satze von den gegensätzlichen Reden über jede Sache bei Protagoras seine praktische Verheißung die schwächere Sache zur stärkeren zu machen [1]).

Mehr also noch als im Verfechten der Doxa, das die Sophisten ja als „Diener der Menge" betrieben [2]), zeigten sie ihre Meisterschaft in der Paradoxie, die sie aber eben durch ihre „Kunst der Ueberredung" in die Doxa zurückführten, mochte sie dabei auch aus dem „Meinen" ins „Scheinen" sich verflüchtigen. Suchten sie doch in Wahrheit auch nicht den Stolz der Paradoxie im Sinne eines Heraklit oder Parmenides abseits von der Menschen Pfade, sondern sie dienten der Menge, um sie zu beherrschen. Sie trieben eben nicht die Rhetorik als l'art pour l'art, sondern um der Wirkung willen als Kunst der „Ueberwindung" und dadurch als Kunst der Macht in der Demokratie d. h. der Macht über das Publikum, als höchste Kunst, die alles beherrscht, weil sie über alles reden kann und so alle Künste in sich faßt, unter sich hat als ihre Sklaven [3]). Unsere nordische Nüchternheit hat allerdings kein Organ für diese Zaubermacht der Rede, die so nach der Beschreibung im platonischen Gorgias über alle Künste triumphiert und in der schließlich der Schüler

1) τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν Arist. Rhet. II 24. 1402 a^{23}.

2) Plat. Rep. 493.

3) Plat. Gorg. 456 A. 457 AB. Phileb. 58 A. Man hat hier bereits die aus der Sophistensphäre kommende Frage in Euripides' Hekabe 814 ff. herangezogen: weshalb sich noch um andere Wissenschaften mühen, wenn wir durch das Lernen der Ueberredungskunst, der alleinigen Gebieterin der Menschen, unser Ziel erreichen.

den Meister schlug, ja betrog, wie es schon Tisias gegen Korax getrieben haben soll. Und wie jede Form wucherte auch die agonistische mehr und mehr aus. Es gab keine Sache mehr, nur noch Parteien, nur noch Färbungen. Mag nun manches von Urteilen und Zeugnissen hierüber erst auf Rhetoren und sonstige Sophistenerben des 4. Jahrhunderts gehen, es war doch der demokratische Aufschwung des 5. Jahrhunderts mit seiner Machtstärkung aller Oeffentlichkeit, der den Ehrgeiz der sophistischen Rhetorik aufschwellen ließ, und es ist ja nur Ausführung der protagoreischen Aufgabe, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, wenn nun logische wie praktische und moralische Werte auf den Kopf gestellt werden, wenn der Rhetor als advocatus diaboli das Strahlendste schwärzt und das Niederste auf den Thron erhebt, wenn er alles tadelt, auch das Edelste, und alles lobt, auch das Erbärmlichste, wenn er wie der Rhetor Polykrates Mäuse, Töpfe und Steinchen preist, Lobreden verfaßt auf die buhlende Gattenmörderin Klytämnestra und das despotische Scheusal Busiris und dafür eine Anklage gegen Sokrates, wenn der Sophist insgesamt „das Große klein, das Kleine groß, das Alte neu, das Neue alt“ macht und den „Schein“ und die „Lüge“ zur „Wahrheit“, das Ungerechte zum Gerechten und umgekehrt [1]). Damit waren nun alle festen Maßstäbe des Lebens wie der

1) wie es Aristophanes in den beiden λόγοι der „Wolken“ vorführt. Vgl. auch Plat. Phädr. 267 A. Xen. Oec. XI 25. Isocr. π. ἀντιδόσ. 15. 30. Wenn man hier noch nicht die Sophistik des 5. Jahrhunderts charakterisiert findet, so spricht diese doch schon laut genug in den genannten Grundsätzen des Protagoras, dazu in Gorgias' Rechtfertigung des Ehebruchs (in der Helena), der Freundeshilfe bei ungerechtem Tun (Frg. 21), und des gerechten Betrugs (Frg. 23). Vgl. zu Gorgias' Immoralismus noch Süß, Ethos S. 100 ff. Aber auch das neugefundene Frg. von Antiphon (s. oben S. 651,1) stellt die Beredsamkeit ebenso dem Gewalttäter wie dem Unrechtleidenden zur Verfügung und findet es am nützlichsten, vor Zeugen das Recht zu erfüllen, im geheimen aber den Naturtrieben zu folgen.

Erkenntnis aufgehoben, alle Normen und Werte, alle Ideale dem zersetzenden Zweifel preisgegeben.

So ist es denn wahr, was die Sophisten dem Fluch der Jahrtausende überliefert, daß sie als die Zerstörer der Wissenschaft, Moral und Religion das wahrhaft böse Prinzip des Geistes waren und die Verführer, Verderber von Hellas? Auch ein so weitsichtiger und weitherziger Richter wie Schleiermacher bricht den Stab über sie, denen aber im 19. Jahrhundert von zwei Seiten Verteidiger erwuchsen, vom aufklärerischen Positivismus [1]), der sie wohl als Verbündete begrüßte im Kampf gegen Autoritäts- und Vernunftherrschaft, andererseits gerade vom Hegelschen Intellektualismus [2]), der sie als „Meister im reflektierenden Räsonnement" würdigt und ja aus seiner Geschichtsphilosophie alles verstehend alles verzeiht. Aber bedarf es dieses philosophischen Verzeihens? Die Geschichte selber widerlegt ja durch die Tat das Bild der Sophistik als bloßer Entartung und Verfallserscheinung. Die Sophisten kommen ja gar nicht beim Niedergang von Hellas, sondern mitten in seiner erst nun voll aufquellenden Blüte, sie kommen mit Perikles und Pheidias, mit Sophokles, Euripides und Aristophanes, mit Demokrit und Sokrates, und die höchsten Aufschwünge hellenischen Denkens sollen erst noch kommen; die Sophistik hat sie eher erweckt als gelähmt. Gewiß, die Sophistik birgt eine Krankheit und gerade die, der Hellas schließlich erliegen sollte. Und doch ists nur eine Entwicklungskrankheit der Jugend. Und sind nicht die Griechen eben als die ewigen Jünglinge über die Bühne der Mensch-

1) namentlich in England von Grote und Lewes bis J. C. F. Schiller; in Deutschland erschienen als moderne Sophistenretter Th. Gomperz (vom englischen Positivismus beeinflußt), der Positivistenführer Laas und Nietzsche in seiner positivistischen Epoche, im „Menschl., Allzumenschl.", s. Näheres in meiner Schrift „Nietzsche und die Romantik" S. 322 f.

2) Außer Hegel selbst sind hier noch die Hegelianer Marbach, Braniß und Schwegler, ja z. T. noch Zeller zu nennen.

heit gezogen? Als Jünglinge aber brechen sie gerade hervor in der Sophistik — so entfaltungsdurstig, so ehrgeizig und streitliebend [1]), so aufklärerisch, radikal, paradox, rhetorisch — wie eben Jünglinge. Der Rausch der Jugend, der unverantwortlichen, tobt sich aus in den alles „niederwerfenden" Antithesen eines Protagoras, in des Hippias eitlem Allwissenheitsstolz, der in Lessings „jungem Gelehrten" wiederkehrt, in den melancholischen Spitzfindigkeiten eines Prodikos wie in der „spielenden" Dialektik eines Gorgias, dessen hyperbolischen Stil Dionysios mehrfach jugendlich schilt. Aus unverkennbarer Geistesverwandtschaft weiß der Romantiker Fr. Schlegel die Sophisten zu würdigen, deren Fehler nach ihm mehr aus Ueberfluß als aus Mangel stammen. Fordert er doch selber „enthusiastische Rhetorik für die Philosophie" und einen Skeptizismus, der diesen Namen verdiene, und preist als Höchstes die „polemische Totalität" und das freie Schweben über den Dingen. Nur ein ursprünglicher Gefühlsüberschwang konnte auch der sophistischen Rhetorik die Segel blähen und ließ sie das Urteil von einem Extrem ins andere stürzen und berauschendes Lob und bitterste Anklage ineinander umschlagen. Und die Sophisten sind Lehrer, weil die Jugend ihnen zuströmt als den Meistern, die ihr junges Verlangen befriedigten. Die jung aufquellende Geisteskraft von Hellas schäumt über in der Sophistik, und sie wird spielend, weil sie ihren Ueberschuß entladen, ihre Kraft erproben will, und sie wird ketzerisch revolutionär und gewaltsam im Aufbrechen neuer Horizonte, weil es ihr zu eng geworden in den heimischen Traditionen und Konventionen.

Aus den kleinen Städten treten sie hervor, die hochgewachsenen Talente und schreiten durch alle Mauern, die geistigen wie die steinernen; denn sie können nicht mehr Partikularisten sein, sie tragen ja das Wort auf den Lippen,

1) Zum σοφίζεσθαι der Jugend vgl. Xen. mem. I 2, 46. Plat. Rep. 539 B.

das überall verstanden wird, das ihnen alle Tore Griechenlands aufschließt; sie pflegen ja in der Sprache das Gemeingut von Hellas und bringen ihm über alle Dialekte hinweg schon eine *κοινή* des gebildeten Ausdrucks. So betätigt sich auch Protagoras an der Gründung des panhellenischen Thurii[1]) so predigt Hippias im panhellenischen Olympia, und vor allem als Panhellene hält Gorgias seine olympische wie seine pythische Rede und seinen Nekrolog für die attischen Krieger. Und all die sophistischen Wanderredner drängen nun nach Athen, das für ganz Hellas gesiegt und sich jetzt als Bundeshauptstadt und weiter noch als geistige Kapitale aufgetan. Und hier wie in Olympia beklagt Gorgias die Kämpfe zwischen Hellenen und mahnt sie zur Einigkeit gegen die Barbaren. Hippias aber der Ethnograph lernt auch von den Barbaren[2]), und er, der Elier, begrüßt bei Platon[3]) alle Anwesenden, Athener und Fremde als Verwandte, Freunde und Mitbürger von Natur; denn von Natur sei das Gleiche dem Gleichen verwandt, erst das Gesetz, das tyrannische scheide gewaltsam die Menschen. Und der Gorgianer Lykophron findet das Vorrecht des Adels „leer“[4]), und der Gorgianer Alkidamas zeigt, daß der Unterschied von Freien und Sklaven nicht in der Natur begründet sei[5]). Da hört man die weitklingende Stimme der Rhetorik, die mit vollen Tönen und vollen Gesten ganz Hellas umspannen möchte, man hört sie die beschriebenen Tafeln des Gesetzes klein finden gegen die hallenden Felsenberge ringsumher und die unendlichen Weiten der ewigen Natur. Und doch hört man dieselbe zumal gorgianische Rhetorik, die so eifrig alle Schranken der Menschen niederreißen will und die Natur gegen den „Tyrannen Nomos“ ausspielt,

1) Vgl. dazu Th. Gomperz a. a. O. 353.
2) Vgl. Frg. 6. 9 und Dümmler, Akad. Anhang III.
3) Prot. 337 CD.
4) Aristot. Frg. 91.
5) Vgl. dazu Zeller a. a. O. 1129.

mit Pindar auch gerade das Königtum dieses Nomos preisen [1]); man hört Protagoras, der ja auch Gesetzgeber von Thurii ward, bei Platon Recht und Gesetz als Grundlagen aller Zivilisation preisen, und dieser Forderer der „Sprachrichtigkeit" hat sicherlich auch die Sprache nicht als Gewächs der Physis, sondern als Werk der „Satzung" erklärt [2]). Und doch lesen wir zugleich bei Platon, wie die rhetorische Sophistik auch wieder das Gesetz verachten lehrt als bloßes Schutzmittel der Schwächeren, wie Polos, Kallikles, Thrasymachos in brutalster Offenheit das Tyrannenrecht des Stärkeren verkünden und gerade mit Berufung auf dieselbe „Natur", als deren Verfechter die Sophisten doch eben Einigkeit, Freiheit und Gleichheit der Menschen predigten!

Kein Zweifel, das Charakterbild der Sophistik schwankt nicht nur in der Parteien Haß und Gunst, sondern trägt selber schon der Parteien Widerspruch in sich bis zur Zerrissenheit, ja bis zur Unfaßbarkeit; denn die bei den Sokratikern gebotenen Reden der Sophisten triefen bisweilen so von Moralität, daß wir sie ihnen kaum zutrauen können, weil sie in ihrer philiströsen Bravheit keinen Hauch von Sophistik spüren lassen, und rasen bisweilen so roh gegen alle Moral, daß wir ihnen solche Karikaturen auch wieder nicht zutrauen dürfen. Und überhaupt, alle Umstände haben sich wahrlich verschworen, daß uns die Sophisten problematisch werden, daß wir ihnen nicht ins Auge schauen können. Unmittelbar können sie nicht mehr zu uns sprechen, da ihre Schriften fast ganz verloren sind. Zweifelhaft blieb manchen selbst die Echtheit der allein davon erhaltenen gorgianischen Deklamationen, zweifelhaft mit mehr Recht ist die Echtheit der Sophistenreden in den Dialogdichtungen der Sokratiker, ja zweifelhaft erscheinen oft schon die Personen der Sophisten, ob manche wie Kallikles oder Euthydem

1) Alkidamas Arist. Rhet. 1405 b. Weiteres s. Sokr. II 676.

2) Vgl. Th. Gomperz, Apol. d. Heilkunst ² 102 f. Griech. Denker I ³ 355. Diels N.Jahrb. f. d. kl. Altert. 25 S. 11.

überhaupt historisch sind, ob auch z. B. der Sophist Antiphon eins ist mit dem Rhetor, zweifelhaft blieben Autorschaft und Charakter von allerlei anonymen Schriften, die sich da eindrängen, wie die dorischen Dialexeis, der Anonymus Iamblichi, die Schrift *περὶ τέχνης*, zweifelhaft, ob nicht nur diese Schriften noch Sophisten gehören, sondern wer überhaupt noch zu ihnen zu rechnen ist, ob ein Kritias, ein Xeniades so zu benennen ist, ob es eigentlich eine attische, ob es schon eine ionische Sophistik gab, ob Sophistik eine Richtung oder eine Berufsklasse [1]) bedeutet. Keine Erscheinung der Philosophiegeschichte verschwimmt in Linie und Färbung, in Richtung und Grenze so ins Nebelhafte wie die Sophistik. Wir wissen nicht, ob wir in ihrer Ueberlieferung wirklich lebendige Gestalten greifen oder nur Masken — und wollen über sie richten?

Nun meint man sich vom schlimmsten Widerspruch zu befreien, indem man die ältere Sophistik moralisch rettet und dafür eine „jüngere Sophistik" als Entartung preisgibt — das eine namentlich, weil Protagoras und Prodikos bei Platon und Xenophon so hochsittliche Reden führen, das andere, weil Kallikles und Thrasymachos, Euthydem und Dionysodor bei Platon so wild und frivol mit Recht und Wahrheit umspringen. Aber wenn schon der alte Historiker seinen Helden seine eigenen Gedanken und Worte leiht [2]), wie viel mehr müssen wir bei den Sokratikern als dialogischen Dramatikern *zweifeln*, daß sie ihre Figuren *historisch treu* reden lassen! Thrasymachos ist bei Platon eine offenbare Karikatur, und seine krasse Verachtung, ja Verleugnung der Gerechtigkeit und überhaupt sein egoistischer Radikalismus dort steht im Widerspruch mit seinem uns wörtlich überlieferten Lob der Gerechtigkeit und seiner

1) Vgl. Th. Gomperz a. a. O. 462, v. Arnim, die politischen Theorien des Altertums S. 20. H. Gomperz a. a. O. 48.

2) Vgl. Thukyd. I 22, 1.

Schätzung der Tradition und der „väterlichen Verfassung“ [1]), worin sein Parteigänger bei Platon, Kleitophon, bezeichnenderweise mit ihm zusammengeht [2]). Kallikles gilt wohl allgemein als unhistorischer Deckname für eine Platon nahestehende attische Stadtgröße, auch die „Sophisten“ Euthydem und Dionysodor sind in ihrer Geschichtlichkeit seit Schleiermacher mehr oder minder bezweifelt, ja von Grote überhaupt geleugnet und wohl von allen führenden Forschern [3]) als Typen erkannt, in denen Platon vor allem die Eristik des Antisthenes bekämpfe. Und überhaupt nachdem man endlich eingesehen hat, daß durch den Mund des Sokrates großenteils Platon selber spricht, wird man doch wohl in konsequenter zeitlicher Verrückung der ganzen Kampfsituation ebenso anerkennen müssen, daß in den Dialoggegnern des Sokrates größtenteils Platons eigene Gegner bekämpft werden, die er ja fast nirgends namentlich angreift und denen gegenüber er doch in dem halben Jahrhundert seiner Schriftstellerei nach Sokrates' Tode nicht einfach stumm geblieben sein kann. Wie er aber in aller Platonisierung des Sokrates doch das Charakterbild des Meisters treulich bewahrte, so wird er in allem Streit gegen „neue Feinde mit altem Gesicht“ doch dieses alte Gesicht festgehalten haben, in das sie doch irgendwie hineinpassen mußten, und wenn es auch nur noch als Maske diente. Wenn wir so Platons Dramatik ganz als das nehmen, was im letzten Grunde alle griechische Kunst war, als Typenvariation, so werden wir die Sophistenfiguren bei Platon wie seinen Sokrates in Typus, Form, Grundrichtung historisch treu finden [4]) nach

1) Frg. 1. 8.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 102, 8.

3) wie Schleiermacher, Zeller, Th. Gomperz, Natorp, Dümmler u. v. a. Vgl. Sokr. I 370 ff.

4) treuer z. T. als ich noch im „Sokrates“ vermutete. Die Frage kompliziert sich noch dadurch, daß auch Sokrates z. T. bei Platon (wie ich glaube literarische) Figur ist, die er kritisieren läßt (vgl. inzwischen Gercke, N. Jahrb. 1918. 145 ff.). Die nähere Scheidung der

griechischer Art eben als Archegeten ihrer Richtungen, im Inhalt ihrer Reden aber vielfach modernisiert auf Platons eigene Agone hin.

Dabei zeigt sich, daß Platon allerdings fast seine ganze geistige Umwelt, mit der er sich auseinandersetzen mußte, unter Sophistennamen einstellen durfte, weil die ganze attische Bildung so stark sophistisch durchtränkt war, ja, es zeigt sich, daß die „entartete" „jüngere Sophistik" selber gerade vorwiegend attisch und z. T. sogar sokratisch ist, und daß hier in der Aufklärungsbewegung die Grenzen von Sophistik und Sokratik schwer löslich verschwimmen. Da zählt man etwa zur Sophistik den sog. Anonymus Iamblichi und die dorisch geschriebenen Dialexeis; aber jener schreibt den damaligen attischen Stil [1]), und auch diese zeigen sich attisch beeinflußt [2]), und beide weisen bei gerade sehr verschiedenartigen Spuren der Sophistik, namentlich des Protagoras und Hippias, auch auffallende Berührung mit der Sokratik [3]) auf,

historischen und fiktiven Motive läßt sich naturgemäß erst in einer Darstellung Platons versuchen und begründen, die ich bald vorzulegen hoffe. Daß der Mythus des Protagoras z. T. vorplatonisches Gedankenmaterial enthält, haben Nestle, Philol. 1908 S. 553. 1911 S. 262 f. und Dickermann, Dissert., Halle 1909 S. 78. 87 aus Parallelen mit Herodot und Ion von Chios erwiesen, die aber noch nicht die historische Treue für Protagoras bezeugen können.

1) Vgl. Diels VS 82 einleit. Anm.

2) ib.^{2} 83 einleit. Anm.

3) Ueber die Dialexeis vgl. Sokr. I 398 ff. Doch möchte ich die dort behaupteten, vorwiegend antisthenischen Einflüsse auf sophistisch-sokratische überhaupt erweitern. Bezeichnend ist, daß Bergk aus Spuren aller großen Sophisten auf einen sophistischen Verfasser schließen will, Blaß aber auf Simmias, Teichmüller auf den Schuster Simon, also auf zwei Gestalten des sokratischen Kreises. Einflüsse des Protagoras findet z. B. Diels VS^3, des Hippias Dümmler Ak. 250. 259 und des Gorgias Trieber, Hermes 27. 231 und Süß, Ethos 70, 4. Dabei wird in diesem Machwerk die paradoxe Thesis doch eher unsophistisch mit der trivialen Antithesis geschlagen. Vgl. neben Trieber, Hermes 27

mit der ja auch Rhetoren wie Lysias oder Isokrates Fühlung haben, und steht nicht die attische Rhetorik überhaupt unter dem starken Einfluß des Gorgias, der dort die schon so beweglichen Zungen erst völlig gelöst hat? Aber vorher schon zeigt sich ja die attische Literatur von sophistischem Geist gestachelt und kritisch geschärft in einem Euripides oder einem Thukydides, den Nietzsche als „vollendeten Ausdruck der Sophistenkultur" bezeichnet [1]). Ein Kallikles oder ein Kallias (bei Eupolis, Platon, Aischines und Xenophon [2]) können zeigen, wie der attische Adel den fremden Sophisten mit offenen Armen entgegenkam. Wenn da schon von

namentlich H. Gomperz a. a. O. 151 ff. 166 ff. 183 ff., auch Wendland, Gött. gel. Anz. 1913 S. 57, Pohlenz Aus Platons Werdezeit S. 72 ff. und die Hinweise in Diels' Anmerkungen VS² 83 für die sokratischen Berührungen. Sie erscheinen für diese (nach antiken Begriffen!) nicht lange nach dem Ende des peloponnesischen Krieges (1, 8) niedergeschriebene dorische Eristik möglich, wenn man bedenkt, daß der Stammvater der „Eristiker" noch zu Lebzeiten des Sokrates seine Dialektik ins dorische Megara trug, das nach 399 Hauptquartier der Sokratiker ward. Wer mit H. Gomperz eher an Syrakus denkt, mag sich erinnern, daß eine syrakusische Familie wie die des Lysias auch im Piräus und in Fühlung mit der Sokratik leben konnte. — Ueber den Anon. Iambl., bei dem v. Wilamowitz Aristot. und Athen 174, W. Nestle, Philol. 67 und 70, H. Gomperz a. a. O. 81. 85 f. 89. 177 f. protagoreische und nebenbei gorgianische Spuren finden, letzterer aber auch Anklänge an Isokrates und Platon (a. a. O. 81. 83 ff. und mehrfach in Wiener Stud. 27), s. weiteres unten.

1) Beziehungen des Thukydides und Euripides zur Sophistik haben schon die Alten betont (für Thukyd. Marcellin. vit. 22. 36, für Eurip. neben der vita Gell. XV 20, 4.). Vgl. noch Blaß a. a. O. 203. 216 ff. Norden a. a. O. 28. 75 f. 96 ff., v. Wilamowitz, Aristot. und Athen 117, Ed. Schwartz, Rostocker Progr. 1892, Th. Gomperz 370. 373, R. Schöll, die Anfänge einer polit. Lit. bei den Gr., Dümmler Ak. 161. 257, 1. 280. Kl. Schr. I 174 ff., Süß, Ethos 245. 255 f. und namentlich W. Nestles Arbeiten über Euripides, Classical Philol. 1910 über Sophokles und N. Jahrb. 1914. 649 ff. über Thukydides. Diels allerdings deutet die von Altwegg a. a. O. 60 ff. behauptete Abhängigkeit des Euripides von Antiphon umgekehrt.

2) namentlich symp. IV 62.

Perikles erzählt wird, wie er in der Debatte mit dem „im σοφίζεσθαι starken" Alkibiades die Relativität des Nomos zugeben muß [1]), oder wie er mit Protagoras einen ganzen Tag lang diputiert habe, ob für den Unglücksfall eines tötlichen Speerwurfs der Veranstalter des Kampfspiels oder der Werfende oder der Speer selbst verantwortlich sei [2]), so mögen dergleichen Anekdoten noch so unhistorisch sein, sie veranschaulichen doch, wie der sophistische Geist den attischen durchsäuerte, ja wie er selber erst in der forensischen Sphäre Athens seine letzte Schärfe erhielt. Der attische Liberalismus soll ja nicht erst in Perikles, sondern schon in Themistokles „sophistisch" genährt sein [3]). Dann aber erhebt sich gerade die oligarchische Reaktion noch bewußter im sophistischen Räsonnement, wie es Platon später in Kallikles vorführt und wie es etwa Antiphon bot und erst recht der ja auch zu den Sophisten gezählte Kritias, der doch schon im sokratischen Kreis figuriert wie auch Alkibiades, der Volksverächter [4]). Und man spürt in der Politik dieser Männer doch wahrlich einen Geist, der für die Sophistik nicht nur besten Nährboden, sondern stärkste Triebkraft bot. Es ist der Geist der Pleonexie, eines persönlichen Imperialismus, der damals umgeht im attischen Leben und die Sophistik als Advokaten braucht, der das Recht des Stärkeren auf der attischen Bühne noch lauter verkündet und immoralischer als Gorgias in seiner Helena und der bei Thukydides nicht bloß im Dialog der Melier und Athener den Nutzen des Herrschenden und den klugen Egoismus gegen das Gerechte noch klarer ausspielt wie der platonische Thrasymachos [5]). Dabei überschätzen unsere Gelehrten den sicher vorhandenen Einfluß der Sophisten auf Dichter und Historiker, denen wahrlich nicht erst aus fremden Leseblüten,

1) Xen. mem. I 2, 40 ff.
2) Plut. Perikl. 36.
3) Herodot VIII 57.
4) Thukyd. VI 89.
5) Vgl. Nestle, N. Jahrb. 1914. 668 ff.

sondern aus dem attischen Leben selber, aus seinem hochschäumenden Individualismus jener immoralistische Expansivtrieb entgegensprang, der das Recht des Stärkeren erst fühlte, bevor er es sich von den Sophisten formen ließ.

Merkwürdig verschlingt sich so die Sophistik mit der attischen Geistesart, ja mit der Sokratik, bis aus ihr gerade die Reaktion erfolgt. Einen solchen Protest gegen den sophistisch genährten Geist der Pleonexie finde ich gerade bei dem Anonymus Iamblichi, und nur eine Verkennung der sophistischen Ethik ließ ihn ihr zuzählen, den man dabei doch als Gegensatz, mindestens als „Vertreter des rechten Flügels" empfand. Bezeichnend ist schon, daß man, obwohl eines bekannten Autornamens gewärtig, den hier der Spätling Iamblich noch neben Platon und Aristoteles anonym zitieren konnte, doch keinen bestimmten Sophisten als Verfasser festhalten konnte, am wenigsten Antiphon, auf den Blaß, der Entdecker dieser alten Fragmente zuerst verfallen war [1]). Wenn da der Anonymus die *ἀνομία* und Antiphon die *ἀναρχία* bekämpft, so scheinen sie eher das entgegengesetzte zu fordern, jener Verfassung, dieser Tyrannis, und das jüngstgefundene Fragment Antiphons zeigt erst recht den äußersten Gegensatz zu dem bei Iambl. gesungenen Loblied auf die nützliche Gesetzlichkeit. Auch das *φιλοχρηματεῖν*, von dem der selbst *φιλοχρήματος* gescholtene Antiphon spricht [2]), wird vom Anonymus gerade verpönt [3]). Aus den Fragmenten jenes Sophisten, der bei Xenophon als Verfechter der *τρυφή* erscheint, spricht eher

1) Vgl. gegen die Deutung auf Antiphon, dem man schon den Stil hier widersprechend findet, auch v. Wilamowitz, Aristot. und Athen I 174, Diels VS[3] 82 einleitende Anmerkung, K. Töpfer, die sog. Frg. des Sophisten Ant., H. Gomperz a. a. O. 79 f. sowie das Sokr. II 673 ff. Beigebrachte.

2) Vgl. St. Schneider, Wiener Stud. 1904 S. 18.

3) Diels VS 82 Nr. 4. Vgl. dagegen Antisth. Frg. S. 58, 10 Winckelmann.

ein Vorläufer Epikurs, aus dem Anonymus deutlich ein Vorläufer der Stoa. So möchte ich hier aus schon früher ausführlich genannten Gründen [1]) als den gesuchten Autor Antisthenes ansprechen. Denn wir haben hier eine wahrlich kynisch anmutende Predigt für die ἀρετή der ἔργα und des πόνος, der Arbeit und der Uebung, der „Tapferkeit" und „Stärke", der „Enthaltsamkeit" und Genügsamkeit, aber auch die Empfehlung der Gerechtigkeit als Staatstugend und der Gesetzlichkeit hier ist Antisthenes schon nach Xenophons Zeugnis zuzutrauen [2]). Und diese wahrhaft moralfanatische Predigt für die ἀρετή, die hier wörtlich wie bei Antisthenes im „Eigenen", nicht im „Fremden" ihr Heil sucht, und wie der Kyniker gegen die „Torheit" der „Menschen" und gegen die „Habsucht" eifert und vor allem gegen das Tyrannenrecht des Stärkeren, scheint sich direkt gegen „Thrasymachos" zu richten, wie ihn Platon in Persiflierung des antisthenischen Agon im I. Buch der Republik vorführt, um dann am Anfang des II. wie im Kleitophon zu zeigen, daß mit dieser bloß „protreptischen" Sokratik Thrasymachos nicht geschlagen ist [3]). Antisthenes schrieb nämlich einen „Protrep-

1) Sokr. II 678—704.

2) Antisthenes b. Xen. symp. III 4. IV 64. Er schrieb ja auch mehrfach über beide wohl positiv im Sinne des Diogenes D. L. VI 72. Hippias dagegen kann schon wegen seiner Opposition gegen den νόμος (bei Platon wie bei Xenophon) nicht in Betracht kommen.

3) So würden mit einem Schlage zwei literarische Rätsel zur Lösung gebracht: der Anon. Iambl. und der platonische Thrasymachos, der gegen jenen antikynisch orientiert ist. Ich muß für den näheren Nachweis neben meinem „Sokrates" auf die folgende Gesamtdarstellung Platons verweisen. Es stimmt gerade zu dem von verschiedenen Sophisten beeinflußten Kyniker, der in seinem gorgianisierenden Protreptikos an Theognis anknüpft (D. L. VI 1. 16) und gern Euripides zitiert, wenn man beim Anon. Spuren gerade verschiedener Sophisten sowie des Theognis und Euripides fand. Vgl. Schneider, Wiener Stud. 26 S. 19, Nestle, Philol. 1908. 575 ff. 1911. 47 f. 253 ff. 260 f., der nur daraus eine Abhängigkeit des Eurip. vom Anon. macht statt umgekehrt und die S. 255 f. behauptete

tikos" über die hier behandelten Tugenden Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Iamblichos wird ihn gerade in seiner gleichnamigen Schrift doch wohl eher ausgeschlachtet haben wie irgend einen unbekannten Sophisten. Denn lesen konnte er den alten Kyniker sicher so gut wie nachweislich ein Porphyrios oder Julian oder Dion Chrysostomos, dem aber schon keine altsophistische Schrift mehr vorgelegen zu haben scheint [1]). Der Anonymus des Protreptikos ist auch stark rhetorisch, wie es eben vom Protreptikos des Antisthenes bezeugt wird, dem man den Gorgiasschüler anspürte [2]).

Doch überhaupt in Antisthenes, dem Schüler des Gorgias und später des Sokrates, dem von Xenophon im Symposion und schärfer von Platon im Euthydem als „Sophist" geneckten, ja als Protagoreer kritisierten [3]), der Hippias und Prodikos mit Kallias verkuppelt habe [4]), greifen wir ein starkes Band zwischen Sophistik und

Abhängigkeit auch Herodots vom Anon. S. 264 mit Recht wieder in Zweifel stellt (Vgl. auch Reitzenstein, Philol. 57 S. 45 ff. Diels N. Jahrb. 25 S. 14). Viele Parallelen zur Sokratik, die man angemerkt hat (H. Gomperz, Wiener Stud. 27 S. 7 f. 22, 1. 39, 1. 42, 2. Nestle, Philol. 70 S. 7 usw.) erklären sich so am einfachsten, wenn der Anon. selbst Sokratiker ist. Zu seinen Berührungen mit der protreptisch-rhetorischen Literatur des 4. Jahrh. s. Einzelnes bei Wendland, Anaxim. v. Lamps. 71 ff. 91 f., der bei Anaximenes übrigens auch kynische Anschauungen konstatiert (S. 62). Bitterauf findet wie Töpfer die literarisch-politischen Anzeichen der Schrift des Anon. im letzten Jahrzehnt des 5. Jahrh. gegeben (Bl. f. d. bayer. Gymnasw. 1910. 330 ff.), erkennt aber, daß sie nicht am Anfang, sondern eher am Ende einer politischen Debatte stehe, die noch Platon im Gorgias und Staat fortsetze (S. 325. 331), doch gewiß nicht, um sich in die Situation von 409 hineinzuleben. Der Streit um Alkibiades und die Tyrannis spielt gerade in der frühsokratischen Literatur, in die mir die Schrift zu gehören scheint.

1) Vgl. or. 54. 2) D. L. VI 1.

3) Euthyd. 286 C. D. L. IX 53.

4) Xen. symp. IV 62. S. unten in der Darstellung des Kynismus Weiteres über seine sophistischen Beziehungen.

Sokratik, und wenn er sich weiterhin noch so sehr der Sophistik kritisch zu entwinden strebt, ja einen Herakleskampf gegen diese „Hydra" führt, in ihm greifen wir doch wohl den stärksten äußeren Anlaß, daß Platon, dem wir darin heute noch folgen, gerade Protagoras, Gorgias, Hippias und Prodikos als Hauptsophisten brandmarkt, weil er in seinem kynischen Hauptgegner trotz all seiner zur Schau getragenen Antisophistik ihren gemeinsamen Erben erkennt. Allerdings auch andere Sokratiker, auch die megarische Eristik, der kyrenaische Sensualismus, der machiavellistische Kritias und der gorgianisierende Aischines [1]) sind wie die gleichzeitige attische Rhetorik tief in Sophistik getaucht, und so hat eben Platon fast seinen ganzen Zeitgeist von ihr zu reinigen. Aber die Gegnerschaft Platons bleibt doch nicht nur ein lockeres Band und ein äußerliches Merkmal für Sophisten und Sophistenjünger, sie wurzelt in den Tiefen; denn Geist kämpft hier gegen Geist, und so gilt es in den Gegnern Platons oder vielmehr in ihren sophistischen Geistesvätern auch eine Gemeinschaft des Geistes aufzusuchen.

Wie weittragend hier Platons Gegnerschaft für die Folgezeit war, mag man auch daraus entnehmen, daß Xenophon, der, wie ich glaube, der kynischen Sokratik folgt, uns ein anderes Bild der Sophisten eröffnet. Denn er bekämpft als solchen wohl Antiphon, der gerade bei Platon ganz zurücktritt, nicht aber unsere vier Hauptsophisten (auch Hippias nicht unter diesem Namen), ja er verschmilzt vielmehr seinen Sokrates so sehr mit dem „weisen Prodikos", daß er ihn unter dessen Namen die berühmte Fabel von Herakles am Scheidewege vortragen läßt, daß er also das beste Stück seiner „Sokrateserinnerungen" als sophistische Prunkrede darbietet, und daß alle, die hier trotzdem noch an Xenophons Zeugnis glauben, nur die Wahl haben entweder Sokrates zum Prodikeer zu machen oder —

1) D. L. II 63. Philostr. ep. 73, 3.

Prodikos zum Sokratiker. Diese hochernste, geradezu die Willensethik begründende Heraklesfabel, in der man weder einen sophistischen Gedanken noch irgendwie prodikeischen Stil nachweisen konnte [1]), die unsere Begriffe von Sophistik völlig umwerfen müßte und die dort nicht als fremdes Reis aufgepfropft ist, sondern als schönste Blüte der ganzen Memorabilien Xenophons [2]) und als Frucht des ganzen Kapitels hervorwächst, zeigt wie mehr oder minder die ganze Schrift Zug für Zug kynische Sokratik. Es ist eine Fabel, wie der Mythograph Antisthenes [3]) sie liebte, von Herakles, den er durch mehrere Schriften als kynisches Ideal vererbte, und der hier in eine Synkrisis eingestellt wird, deren Geschichte durch Jahrhunderte ganz in der kynischen Linie verläuft [4]), und zwar eingestellt in die ethische Antithese *ἀρετή* und *κακία*, wie sie nur der Kyniker so absolut spannt [5]), nur er, wie es hier geschieht, als *πόνος* und *ἡδονή* kontrastiert, nur er wie hier gerade gegen den Kyrenaiker ausspielt, in jener halb gorgianischen Rhetorik, wie sie eben Antisthenes pflegte [6]), dessen Vorbild hier in allen Grundsätzen bis in die Einzelheiten durchschlägt, ja bis zu einem wörtlichen Zitat [7]), und nicht umsonst gedenkt Julian beim Herakles in der „Prodikosszenerie" des bekannten „anti-

1) Daß der Stil gerade nicht prodikeisch, sondern eher noch gorgianisch ist, zeigt Blaß a. a. O. 30.

2) Selbst der Eudämonismus, den Heinze (sächs. Abhandl. 1883) aus der Fabel erst für Prodikos erschließen will, ist von ihm gerade für die Memorabilien überhaupt nachgewiesen (ib. 1883 c. 6).

3) Jul. or. VII 209 A 215 C 217 A.

4) Vgl. Sokr. II 304 ff. 308 ff.

5) D. L. VI 105.

6) ib. 1.

7) mem. II 1, 31
τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ

Antisth. Frg. S. 53 XVII
nunquam audisti summum acroama, laudem tuam

Im übrigen habe ich den antisthenischen Charakter der Prodikosfabel nicht so kurzerhand behauptet, wie die vis inertiae der Forschung über solche Berichtigungen der Tradition hinwegzugehen pflegt, sondern ihr speziell eine buchstarke Begründung gewidmet (Sokr. II 125—560), auf die ich hier verweisen muß.

sthenischen Typus“ [1]). So gut wie Xenophon seinen Sokrates im Oeconomicus von einem Ischomachos belehren läßt, als der doch nur Xenophon selber spricht, so gut wie Platon seinen Sokrates mehrfach andern Antoritäten unterstellt, von denen er seine Weisheit empfangen haben will, so gut durfte Antisthenes seinen Sokrates als Hörer und gleichsam Herold des Prodikos auftreten lassen, indem er dessen berühmten Herakles aufgriff und ihn erst an den echt kynischen Scheideweg [2]) stellte — genau wie in dem andern berühmten Schulbeispiel einer Wahlentscheidung erst ein Späterer Buridans Esel zwischen die beiden Heuhaufen gestellt hat und dadurch diesen Scholastiker populär gemacht hat mit einem Bilde, das bei ihm selber gar nicht zu finden ist [3]). Wie Buridan für die nach ihm benannte Situation nur den bei ihm als Beispiel beliebten Esel hergab, so Prodikos für den Scheideweg nur seinen rhetorisch bekannten Herakles.

Aber dieser prodikeische Herakles, an den hier Xenophon, wie ich annehme, durch Vermittlung des kynischen Heraklesschriftstellers anknüpft [4]), sah sicher-

1) Jul. or. VII 217 A.

2) Die genaueste Parallele bietet Diog. ep. 30.

3) Vgl. Schopenhauer WW III 438 ed. Grisebach.

4) Vgl. zum Folgenden Sokr. II 150—155. 253—269. 281 ff. Der kynische Sokratiker folgt ja auch als „Namenforscher“ (vgl. die wörtlich übereinstimmende Forderung des Prodikos Euthyd. 277 E und des Antisthenes Epiktet diss. I 17) und sonst noch (vgl. Lulofs de Antisthenis stud. rhetor. S. 31 ff. 83) dem Prodikos, dessen Unterricht wohl gerade darum andere Sokratiker wie Platon immer (vgl. Zeller, auch Heinze, sächs. Ber. 1884. 320), aber auch Aischines (Athen. V 220 BC) mehr oder minder verspotten, während Sokrates sowohl bei Platon (Lach. 186) wie bei Xenophon (symp. I 4) sich gerade im Vergleich zu Sophistenjüngern als Autodidakten bekennt. Der Prodikoshörer Sokrates stammt ebenso wie der Prodikoshörer Xenophon (Philostr. v. soph. 12, vgl. Diels zu VS 77 A 1 a) aus einem Sokratikerdialog. Daß Platons und Xenophons Zitierung der Heraklesschrift des Prodikos seine Einstellung in einen antisthenischen Dialog verbiete (Busse, Sokrates S. 44), ist ein modernes Mißver-

lich ganz anders aus, und trug seine wohl auch schon hesiodisch beleuchtete *ἐπίπονος ἀρετή* sicherlich [1]) als eine tragische Last gleich dem Herakles *πολύπονος* des Prodikosfreundes Euripides. Der xenophontische Herakles aber ist offenkundig durch die große Paradoxie vom *πόνος ἀγαθόν* hindurchgegangen, die eben das Thema des antisthenischen Herakles war [2]) und die selber erst durch sokratische Innerlichkeit hindurchgegangen sein mußte. Und fühlt man nicht, daß der in der Fabel geforderte heroische Willens- und Tatmensch Herakles nicht aus dem Kopfe des Sophisten Prodikos entstammen kann, wie ihn Platon so anschaulich schildert [3]), dieses Hypochonders, der da in der Kammer dumpf seine düstere Stimme erdröhnen läßt, eingewickelt in gar viel Decken und Felle, die gewiß keine Löwenfelle waren? Und diese echtere Prodikosstimme vernehmen wir wieder in dem Lebensankläger, der die Leiden aller Altersstufen vom Säuglingsschrei bis zu den Gebrechen des Greises durchmustert, wie er im pseudoplatonischen Axiochus als Consolator predigt [4]) und wieder ein Echo findet in dem Himmel und Hölle beschwörenden *πεισιθάνατος* Prodikos, den schon Aristophanes in den Vögeln und in den Tagenisten aufruft [5]) und dessen Ton so gut paßt zur pessimistischen Lebensstimmung, die schon die Alten seiner keischen Heimat zuschreiben [6]).

ständnis. Prodikos, der in antiker Weise seine Schrift vorträgt, ist ja nach Xenophon selbst (mem. II 1, 21) eine vielbekannte und darum übertragbare Figur.

1) wie der auch ob seiner *πόνοι* in hesiodischer Paraphrase beklagte Sieger Antiphons (Frg. 49 Diels).

2) D. L. VI 2.

3) Prot. 315 C ff.

4) Für die auch von Zeller, Th. Gomperz u. a. angenommene Echtheit der dortigen Aeußerungen vgl. Sokr. II 154 ff.

5) vielleicht auch Euripides in den Hiketiden 196 f., vgl. Nestle, Die Vorsokratiker S. 79.

6) Ael. III 37. Strabo X 6 p. 488. Menand. Frg. 613 K. Vgl. Welcker, Rhein. Mus. I 614 ff.

Aber dieser Schwermutston des Prodikos schlägt auch passend hinein in die ganze schwüle Atmosphäre der attischen Sophistenzeit vom Fatalismus und Weltschmerz eines Antiphon, der „das ganze Leben anklagereif" findet [1]) bis zu Alkidamas' Lob des Todes, da des Gorgias attische Grabrede und des Protagoras Hadesschrift Eindruck machen und Nachahmer reizen, da die Mysterien das Leben ins Dunkel des Jenseits reißen, da das Schicksal Athens am Aberglauben des Nikias und des Volkes hängt, das den Hermokopidenfrevel rächt und einen Alkibiades verfolgt wie in den Asebieprozessen einen Anaxagoras, Protagoras und Sokrates, da die Rhetorik nicht nur eines Antiphon in Blutprozessen schwelgt, und noch die blutigen Schatten von Palamedes und Klytaimnestra heraufbeschwört, da der peloponnesische Krieg auch die Seelen vulkanisch aufwühlt und nicht mehr das ruhige Ethos eines Kimon, eines Perikles [2]) regierte, der da gleichmäßig, in klassischer Ruhe ohne Lächeln und Leidenschaft sprach, die Hand regungslos unter dem unbewegten Mantel, da vielmehr ein Geschlecht von Demagogen und Sykophanten, ein Geschlecht der Willkür und Begierde, des hohen Affekts und Pathos, der dämonischen und problematischen Naturen auf den Thron der Zeit stieg im Stil eines Alkibiades und Kleon, eines Theramenes und eines Kritias, dieses vielseitig glänzenden Renaissancegeistes voll Selbstgefühl und Ruhmdurst [3]), dem die Zeit so mächtig rauschte [4]), dem die Seele so heiß wallte, und das Leben so rot glühte, der als „Tyrann" das Blut so vieler Opfer forderte, der als Denker die Seele selber als „Blut" sehen wollte [5]), der als Dichter die Tore der Hölle selbst aufbrach mit ihrem finsteren Gericht in seinen

1) Frg. 51 D. Vgl. Sokr. II 648 ff. Altwegg in der genannten Dissert. über Antiphon vergleicht ihn mehrfach mit Schopenhauer.
2) Arist. Rhet. II 15.
3) Frg. 5. 15 Diels.
4) Frg. 18. 25.
5) Arist de an. 405 b 5.

Dramenhelden Rhadamanthys, Peirithoos, Sisyphos und der schließlich das Fazit zieht: es irrt der Mensch, so lang er strebt, und nichts sei sicherer, als daß der Geborene sterben müsse und keiner ohne Unheil durch dieses Leben wandle, so daß man zuletzt fragen müsse, ob nicht der Tod dem Leiden vorzuziehen sei [1])! Ja, es ist das Zeitalter der Klagen und Anklagen bis zu den Göttern hinauf, gegen die nicht nur ein Diagoras, auch ein Euripides die Faust erhebt, da im Philoktet die Tugend sich jammernd der vielen Mühen bewußt wird [2]), da Euripides' Herakles und Sophokles' Trachinierinnen zusammenklingen in der Klage vom „blutdunstberauschten" Herakles, der „unzählige *πόνοι* gekostet" [3]). Ja, es war das große, fruchtbarste Zeitalter der Tragödie, aber auch das der Komödie, die in Aristophanes nicht minder anklagend und kämpferisch auftrat.

Aus diesem Zeitalter der stärksten Stimmungsgegensätze, da Weinen und Lachen wohl auf dieser Erde die höchsten Triumphe der Kunst feierten, steigt die Sophistik auf, ist ihre Wirksamkeit zu verstehen, ihre rhetorische Koloristik, ihre eifernde Antilogik, ihre „zwei Gegensatzreden über jede Sache". So stammt die Sophistik aus der Leidenschaft, die den Intellekt in ihren Dienst nimmt, nicht aus der sokratischen Vernunft oder aus dem kynischen Herakleswillen, der die Leidenschaft niederzwingt. Rational ist die Sophistik nur in den Mitteln, nicht im Motiv und nicht in der Wirkung. Sie studiert die Leidenschaften, weil sie ja selber leidenschaftlich ergreifen, nicht überzeugen will; sie begründet nicht die Ethik, aber sie strotzt von ethischer Psychologie; sie beachtet die Stufen der Leidenschaft von der Begierde zur Raserei, sie

1) Frg. 15. 23. 49.

2) v. 1419.

3) Vgl. über diese wörtliche Uebereinstimmung v. Wilamowitz, Herakles I² S. 153.

beschreibt, deutet, wertet die Leidenschaften und Triebe, Liebe und Freundschaft, Hoffnung, Neid u. a.[1]), sie schildert und beurteilt wohl zuerst prinzipieller die verschiedenen Charaktere und deren Bildung, den Schwerblütigen wie den Geschäftigen, den Feigen, Faulen, Geizigen u. a.[2]); sie prüft wie die Wirkungen der Tragödie und der Musik so die der Rede auf Erregung und Beruhigung der Affekte Mitleid, Zorn, Freude, Trauer, Furcht, Hoffnung[3]), und Gorgias fordert den Ernst des Gegners durch Lachen, das Lachen durch Ernst zu schlagen[4]), und die *παίγνια* des Gorgias wie des Thrasymachos[5]) zeigen, daß es eine lachende Sophistik gibt so gut wie eine klagende, und auch die klagende kann wie bei Antiphon eine Lebenskunst, ja Lebemannskunst lehren als *τέχνη ἀλυπίας* und kann aus düsterem Hintergrund, wie ihn gerade der Hedonismus als Folie liebt, sein carpe diem rufen[6]). Symposiastik grüßt auch aus einigen

1) Hippias Frg. 16 f. Gorgias 21. Prodikos 7. Antiphon 49. 58. 64 f. D.

2) Vgl. neben den homerischen Charakteren bei Gorgias und Hippias noch Antiphon Frg. 53 ff. 57. 62. Krit. 15. 42.

3) Vgl. über Tragödie und über Affektwirkungen Gorgias Frg. 11. 23. Thrasymachos Frg. 6. W. Süß, Ethos S. 84 ff. 92 ff., findet bei ihnen schon die Katharsislehre vorweggenommen. Vgl. dazu Pohlenz Nachr. Gött. Ges. 1920. 168 ff. W. Nestle (Die Vorsokratiker) darf das von Grenfell-Hunt, The Hibeh-Papyri, London 1906 Nr. 13 S. 45 ff. veröffentlichte Bruchstück über die Wirkungen der Musik den Sophistenfragmenten anreihen, und was Platon Rep. III und Plut. Perikl. 4 über die Kunst eines Damon erzählen, zeigt diese Wirkungen bis ins Moralisch-Politische reichend.

4) Frg. 12.

5) Vgl. auch den Schluß der Sophistenrede des Alkidamas. Ueber *παίζειν* mit dem Gegensatz *σπουδάζειν* als rhetorischen Terminus s. Demetr. *π. ἑρμην.* 120. Zu dem S. 675 berührten romantischen Zug der Sophistik ist hier nachzutragen, daß der elegische Novalis findet: die echte Rede sei „im Stil eines hohen Lustspiels", und „in einer wahren Rede spielt der Redner alle Rollen, um zu überraschen".

6) Die „Traumdeutung" mag sich bei Antiphon (Frg. 78 ff.)

Fragmenten des tragisch glühenden Kritias, und wenn in solchem Stimmungsumschlag die bekränzten Greise von Keos sich den Tod zutranken, wenn dort die echte Nesiotenlyrik des Simonides und Bakchylides mit der Musik des Pythokleides auftönt, so mochte der Geist der Elegie, in der schon die subjektivste Stimmung und Leidenschaft reflexiv wird, dort gerade sich einen Sophisten erzeugen, der die Lebensmühen seines Herakles besang, aber ihn wohl kaum schon in die echt attische Dramatik der Fabel bei Xenophon einstellte. Doch in seiner elegischen Färbung quillt der lyrische Subjektivismus, aus dem die rhetorische Sophistik entsprang, bei dem neuen „Orpheus" Prodikos [1]) tiefer aus einer Naturromantik. Denn aus der Idylle tönt die Liederfülle seiner noch heute so quellenreichen und in vollen Feldern blühenden Heimatinsel, und nicht umsonst ist Prodikos der Verfasser der „Horen".

Wohl als solcher hat er die Naturverklärung als Wurzel der Religion gedeutet und den frommen Landmann gepriesen, der zuerst Sonne und Mond, Ströme und Teiche, Auen und Früchte und all die nährenden und nützlichen Dinge göttlich verehrt, das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos und so jedes „Brauchbare"[2]). Hier kann man mit Händen greifen, wie aus orphischer und hesiodischer Verklärung der Ländlichkeit das sophistische Räsonnement hervorwächst, das utilitarisch, relativistisch die Natur auf den Menschen bezieht, der sie benütze und nun seine Nutzenswerte zu Göttern erhebe. Haben die „Sophisten" des 19. Jahrhunderts

mit dem hedonischen Pessimismus so gut vertragen wie heute bei Freud mit seiner erotisch-pessimistischen Psychoanalyse.

1) Philostr. p. 483.

2) Ueber den Zusammenhang der Zeugnisse in Prodikos Frg. 5 vgl. Sokr. II 262 f. und spezieller Kalbfleisch, Festschr. f. Gomperz 1902 S. 94 ff. Die mehrfache Nennung der Horen in der hier einschlagenden 30. Themistiusrede dürfte einen Fingerzeig für die Deutung des Titels geben.

so viel anderes gelehrt, wenn D. Fr. Strauß in Herakles (!) und Dionysos menschliche Lebenswerte und in Christus die Menschheit selber vergöttlicht denkt, wenn Feuerbach im Abendmahl den Hochwert der Nahrung, im Sakrament der Taufe den des Wassers veranschaulicht, in Gottes Liebe und Barmherzigkeit nur den Idealwert beider verkündet, im Göttlichen insgesamt nur die menschlichen Wünsche verhimmelt findet und als Refrain herausbringt: Theologie ist Anthropologie? Doch die Erklärung der Religion aus dem Menschen und für den Menschen kann auch einen andern Weg gehen; sie kann wie später Euhemeros prinzipiell die Götterwelt aus der Apotheose menschlicher Helden aufsteigen lassen, und schon Prodikos konnte im Zeitalter der auf ihre Künste stolzen Sophistik neben den Naturwerten, die sich von selbst darboten, die „Erfinder" von Kulturwerten, darunter auch Herakles so vergöttlicht haben [1]). Die sophistische Rationalisierung und Anthropomorphisierung der Religion [2]) konnte sie aber auch wie bei manchen Aufklärern des 18. Jahrhunderts als „Erfindung" kluger Despoten zur schreckhaften Zügelung des Volkes deuten: so versucht es mehr oder minder ernsthaft mit dem Zynismus eines Bolingbroke Kritias in seinem Sisyphos. Ob den Sophisten aus der Religion mehr der Nutzen des Bauern oder der Ruhm des Helden oder die Schlauheit des Tyrannen spricht, jedenfalls erscheint sie als Menschenwerk im Menschendienst.

Sind sie darum Atheisten gewesen? Die Vermensch-

1) Vgl. Prodikos Frg. 5 und weiteres bei Dümmler, Akad. 243 f. Nestle, Philol. 1908 S. 557 f. 573.

2) Auch die Mantik wird so von Antiphon erklärt als *ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός* (Gnomol. Vindob. 50 p. 14 Wachsm.). Ob der „Traumdeuter" Antiphon immer so dachte oder erst von Mystik in Skepsis umschlug wie in der verwandten Renaissance der einstige Magier Agrippa von Nettesheim? Daß Herodot VIII 77 auf Protagoras als Gegner der Mantik ziele, vermuten Nestle, Württemb. Correspondenzbl. 1910 S. 85) und Radermacher. Rhein. Mus. 53 S. 497 ff.

lichung der Religion kann sie als inneres Bedürfnis wie als künstliche Illusion deuten und kann so ebenso zur Mystik wie zur Kritik, zum Pietismus wie zum Rationalismus führen. Ja, die Sophisten sprechen zumal als Rhetoren sogar bisweilen mehr oder minder altfromm von den Göttern als der Schicksalsmacht für die Menschen [1]), zugleich aber lassen sie auch den guten Willen oder die Wirksamkeit der Götter als Macht für die Menschen mehr oder minder zweifelhaft erscheinen [2]). Dann wieder spekulieren sie über die Gottheit als Ideal für die Menschen [3]), und doch deuteten Prodikos und Kritias selber wieder in so entgegengesetzter Weise die Entstehung der Religion aus dem menschlichen Nutzen [4]). So ist es unmöglich, die Religionsauffassung der Sophisten dogmatisch festzulegen, und schließlich tönt über alle Einzeläußerungen hinweg bei aller ketzerischen Kühnheit in ruhig großem Rhythmus das Skeptikerwort des Protagoras: Von den Göttern habe ich kein Wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch welches ihre Gestalt ist; denn vieles hemmt da das Wissen: die Undeutlichkeit der Sache und die Kürze des Menschenlebens. Mit den Göttern beginnt der Spruch, und er endet mit dem Menschen, für den das Göttliche nicht deutlich und das Leben zu kurz ist, und auch bei den andern noch so differenten Aeußerungen der Sophisten über Religion ist der gemeinsame Sinn die Beziehung der Götter auf den Menschen, dem sie mächtig oder gleichgültig erscheinen, Ideal oder Nutzen bedeuten können in einem Stimmungswechsel von Fügsamkeit und Auflehnung, wie ihn Euripides veranschaulicht, wie er im Wesen der Sophistik liegt, die eben die Krisis des Menschen

1) Gorgias in Helena und Epitaphios, Thrasymachos Frg. 1. Antiphon Frg. 49. 54. Kritias als Dichter Frg. 6. 16.

2) Thrasymachos Frg. 1. 8. Antiphon a. a. O. Gorgias' Helena.

3) Antiphon Frg. 10. Alkidamas Schol. zu Aristot. Rhet. 1373 b^{18}.

4) Prodikos Frg. 5. Kritias Frg. 25.

aufreißt, in der er sein Verhältnis zum Höchsten und Niedersten in wechselnde Spannung setzt.

Man hat teils die Skepsis der Sophisten sehr künstlich bestritten, obgleich ich nicht weiß, wie Protagoras sich noch skeptischer über die Götter hätte ausdrücken können, teils diese Skepsis als „Selbstbescheidung" des Menschen gewürdigt. Aber gerade die Demut ist gläubig, und die Skepsis erwachte immer mit dem Menschenstolz, der da in Zeitaltern, da die Jungen vorschreiten, jugendlich ungenügsam wie in Humanisten und Aufklärern über die Tradition hinausdrängt. Damals als noch der altbiedere Dichter unter „vielem Gewaltigen als das Gewaltigste den Menschen" proklamierte [1]), erstand die Sophistik als ein unendlich wechselreiches Chamäleon, und als ein unfaßbarer Proteus, ja eine dunkle Sphinx erscheint die Sophistik, doch ihres Rätsels Lösung ist der Mensch. Fromm und frivol, berechnend und leidenschaftlich, moralisch und immoralisch, kritisch und schwärmend, klagend und scherzend, freiheitlich und herrisch, alles anziehend und alles abstoßend erscheint die Sophistik, aber sie erscheint eben so auf der Bühne des Lebens; denn all diese Charaktere sind ihr eben nur Rollen für den Menschen. Gewiß sind die Sophisten selber sehr verschiedene Charaktere: der würdige, „Wahrheit" suchende Lehrmeister Protagoras und der kunstvolle, glanzvolle Redezauberer Gorgias, der müde Melancholiker Prodikos und der Blender und Tausendkünstler Hippias auf seinem „Throne" [2]), der freche Draufgänger Thrasymachos mit seinen „übertrumpfenden" Reden [3]) und der aus bitterer Erfahrung warnende Lebenskünstler Antiphon. Doch die Steigerung der Verschiedenheiten, die Entladung der

1) eine Beziehung des sophokleischen Chorgesangs (Antigone 332 ff.) auf Protagoras wird angenommen von W. Schmid, Philol. 1903 S. 12 ff. und W. Nestle, Classical Philol. 1910 S. 136 ff.

2) Prot. 315 C.

3) Frg. 7 und Arist. Rhet. 1400 b [19].

Temperamente gehört selber wieder zum Wesen der Sophistik. Gewiß sieht man von Protagoras her eine mehr ionische Richtung einströmen als kritisch wissende, scharf differenzierende eigentliche „Sophistik" und von Gorgias her eine mehr italische, praktisch könnende, parallelisierende, stilisierende eigentliche Rhetorik [1]). Doch das Wesentliche ist gerade in einem bei den jüngeren Naturphilosophen bereits einsetzenden, aber noch gesteigerten Zusammenschlagen von Ost und West die Verschmelzung der ursprünglich sizilischen Rhetorik mit der ursprünglich ionischen Sophistik zu einer Weisheit der Wirkung, der Geltung und des Scheins, mit der auch Protagoras praktisch lehrt, auch Gorgias kritisch auflöst, wie eben alle Aufklärung zugleich praktisch und kritisch ist. Und in der Form weiß auch Protagoras Gegensätze gleichzustellen, auch Gorgias Parallelglieder entgegenzusetzen.

Gewiß gehen die alles lösenden Sophisten auch in politischer Hinsicht auseinander. Wenn Protagoras deutlich mit Perikles sympathisiert, den er bewundert [2]), mit dem er lange debattiert, dessen Söhne er unterwiesen und von dem er den Verfassungsauftrag für Thurii erhalten haben soll, wenn er, vom Oligarchen Pythodor angeklagt, überhaupt zur Demokratie hinzuneigen scheint [3]), wenn Hippias, Lykophron und Alkidamas den Liberalismus bis zum kosmopolitischen Radikalismus steigern [4]), bewundert Gorgias vielmehr den Aristokraten Kimon [5]), scheint er wie Kritias und Thrasymachos im thessalischen Feudalismus Boden gefunden und auch sonst viel Herrennaturen als Schüler angezogen zu haben [6]), und die Gorgianer Polos und Kallikles, Proxenos und Menon drängen ja mehr oder minder wie Thrasymachos bei Platon zum Herrschaftsrecht des Stärkeren. Und erlag nicht

1) Vgl. Blaß S. 23. 2) Frg. 9.
3) Vgl. Ad. Menzel, Ztschr. f. Politik III 205 ff.
4) Vgl. oben S. 676. 5) Plut. Cim. 10.
6) Vgl. Blaß a. a. O. 50.

Antiphon als Verfechter der Oligarchie dem verhaßten Demos? Und doch, auch die Allesbefreier Lykophron und Alkidamas sind Gorgianer, und die Rhetorik kann nicht nur ein Advokat der Tyrannis sein, sondern ihr auch so gefährlich, daß Kritias sie verbietet [1]). Und andererseits nennt Thukydides auch den Demagogen Kleon sophistenfeindlich. Und Antiphon, der über „Eintracht" schreibt, verficht doch im neugefundenen Fragment seiner „Wahrheit" das Waltenlassen der Naturtriebe gegenüber dem Gesetz und stellt die Beredsamkeit dem Gewalttäter ebenso zur Verfügung wie dem Unrechtleidenden. Und Thrasymachos, der bei Platon die Ungerechtigkeit verficht, preist anderswo [2]) die Gerechtigkeit als höchstes Menschengut, und er, der bei Platon die lauteste Fanfare bläst für den Usurpator, der die Bürger zu Sklaven macht, will doch die Larisäer vom Sklavenjoch eines Despoten wie Archelaos zurückreißen und verficht die Sache der Tradition und die altväterische Verfassung, an der alle Bürger teilhaben [3]). Mag nun auch Platon in seinem Thrasymachos ein Zerrbild liefern [4]), er kann doch nur übertreiben. Und hat nicht auch später ein Karneades, dessen wirkliche Meinung selbst sein Hauptschüler nie feststellen konnte, in Rom heute die Gerechtigkeit gepriesen und morgen die Ungerechtigkeit zum Entsetzen des alten Cato, der solche Charakterlosigkeit ebenso haßte wie Frh. vom Stein die der „Sophisten" des 18. Jahrhunderts? Schon als Rhetor konnte Thrasymachos zu allem treiben, ebenso hoch den Zorn erregen wie tief das Mitleid rühren, ebenso aufstacheln wie besänftigen [5]), heute für die Herrschaft und morgen für die Freiheit und Gleichheit plädieren. Auch Gorgias bei Platon preist die Redekunst in einem Atem als Instrument der Freiheit

1) Xen. mem. I 2, 31, vgl. Kritias Frg. 22.
2) Frg. 8.
3) Frg. 1 f. 8.
4) aber kein bitterböses, sondern ein heiteres, dessen Deutung bei Platon zu liefern ist, vgl. inzwischen oben S. 684.
5) Frg. 6.

wie der Herrschaft [1]), und der sophistische Individualismus steigert die Klassengegensätze zu schärferer Parteinahme [2]).

Die Sophistik blüht gerade in der politischen Gährung, die zwischen Herrschaft und Freiheit schwankt, und stachelt sie auf wie die logische Antithese von Einheit und Vielheit. Nachdem der harmonische Ausgleich von Demokratie und Einherrschaft mit Perikles geschwunden war [3]), wechseln die Extreme der Demokratie und Tyrannis. Doch die Zweideutigkeit zumal der politischen Tendenz wurzelt tiefer im Wesen der Sophistik und zuletzt als tragischer Widerspruch im Wesen von Hellas, ja des Menschlichen überhaupt, das eben in der hellenischen Sophistik bis zum Allzumenschlichen hervordrängte. Gerade der Demos gebiert die Tyrannis, gerade die Freiheit in gleicher Bahn entbindet die Ungleichheit. Der Sophist braucht den Demos als Publikum, braucht die Menschen und will doch beständig den Menschen als Einzelnen emporsteigern zur Geltung, zur Auszeichnung, zum Triumph und damit schließlich zur Beherrschung und Ueberwindung des Demos. Der Sophist steht auf der Tribüne und damit zugleich vor und über dem Publikum als sein Diener und sein Herr. Er will auf alle Weise den Menschen zur Entfaltung bringen, und dazu muß er jede Schranke niederreißen, sowohl die da Menschen trennt wie die Menschen bindet, die von der Freiheit wie die von der Herrschaft zurückhält. Im Grunde ist eben damals in der Demokratie auch der Herrschaftsdrang ein Befreiungsdrang, und bei Platon verkünden Thrasymachos und Kallikles das Recht des Stärkeren als wahre „Freiheit“ [4]), und Kallikles beruft sich dort für das Gewaltrecht genau so auf die eben schrankenlose „Natur“

1) Gorg. 452 D.
2) Vgl. Pöhlmann, Gesch. des antiken Kommunismus S. 154.
3) Thukyd. II 65, 9.
4) Gorg. 492 C. Rep. I 344 C.

wie Hippias und Alkidamas für die allgemeine Gleichheit [1]). Will man nun auf dieses Prinzip der Natur die Sophistik festlegen? Wohl spannt sie unter all ihren Gegensätzen ganz besonders den zwischen positivem Recht und Naturrecht, das sie allerdings nicht zur Theorie ausbildet [2]), weil sie noch nicht in rationaler Intuition die dazu nötige innere Einheit von Gesetz und Natur erfaßt, sondern in der äußeren Entgegensetzung beider hängen bleibt, wie es auch das neugefundene Antiphonfragment bestätigt. Dieser Gegensatz von Natur und Gesetz, nach ihrer inneren Einheit bei Heraklit schon bei den jüngeren Naturphilosophen aufgebrochen [3]), treibt auch in der Sophistik unverkennbar zur Entwertung des Gesetzes [4]). Und doch drängen dieselben Sophisten aus der Naturphilosophie zur Kulturphilosophie und erkennen die Macht der menschlichen Normen und den Wert der Gesetzgebung an [5]), wie es auch gerade gegenüber dem tierischen Naturzustand der platonische Protagoras tut in seinem Prometheusmythos, an dem man allerdings bereits den Stempel attischen Ursprungs erkannt hat [6]). Mag nun der Reformer die Absolutheit des Gesetzes aufheben und den harten Boden lockern müssen, in dem der griechische Nomos zugleich als Sitte festgewurzelt ist, der Sophist bleibt mehr in der kritischen Negation, und er scheint mit der Physis gegen den Nomos und mit dem Nomos gegen die Physis zu

1) Vgl. oben S. 676.

2) Vgl. H. Maier, Sokrates S. 243.

3) Empedokles Frg. 9, Philolaos Frg. 9, Demokrit Frg. 9. 125. Archelaos D. L. II 16, vgl. noch Aët. IV 9, 8.

4) Vgl. neben Antiphons neuem Frg. noch Hippias (Protag. 337 C), Gorgias Frg. 6, Kritias Frg. 22, Alkidamas Arist. rhet. 1406 b^{11}, Lykophron Arist. pol. 1280 b^{10}.

5) Gorgias Palam., Hippias Frg. 9. 17. Antiphon Frg. 44. Kritias Frg. 25. Alkidamas Arist. rhet. 1398 b^{11}. 1406 a^{22}.

6) denn der Töpfergott ist im Kerameikos zu Hause. Vgl. damals Kritias, Frg. 2. Der Protagorasmythus ist wieder nur aus der platonischen Schrift zu verstehen und dort erst zu behandeln. Vgl. inzwischen Sokr. II 466 ff.

schlagen. Und dabei sind beide Prinzipien selber wieder zweischneidig; denn wie sich das Naturprinzip sowohl für die Gewalt wie für die Freiheit verwerten ließ, so konnte auch der Nomos nicht nur vom Demos, sondern auch vom Tyrannen beansprucht werden [1]).

Doch der Sophist ist eben ein Agonist und darum nicht der Mann eines Wortes, sondern mit Protagoras „zweier entgegengesetzter Reden", die er wechselnd als stärkere hervorkehren kann. Unsere gewöhnliche grobe Psychologie versagt vor solcher Kontrastnatur der Sophistik, deren Grundtrieb es ist alle Gegensätze zu steigern und vielfach erst herauszubilden. Da streitet der Sophist gegen die Gesetze und lebt doch schon als juristisch-politischer Rhetor ganz in und von der Gesetzeswelt und soll ja in Protagoras selber zum Gesetzgeber berufen sein. Da eifert ferner der Sophist für die Natur und drängt doch gerade von ihr ab zur Kulturbildung in *λόγος*, *τέχνη* und *παιδεία*. Da betont er mit Protagoras und Antiphon Naturanlage und Naturinstinkte und doch auch wieder die Bedeutung der Kunstmethode, der Schulung und Uebung [2]). Aber steht es anders mit andern Lebenswerten? Derselbe Antiphon, der als „habsüchtig" galt, der im neugefundenen Fragment das Recht der Lust und der Naturtriebe gegen den Nomos und bei Xenophon gleich dem platonischen Kallikles Erwerb, Macht und Genuß bis zur Zügellosigkeit verficht, predigt wie der erst recht einem Kallikles geistverwandte Kritias [3]) zugleich Maß und Beherrschung [4]), und auch sonst scheinen die Sophisten Reichtum und Prunk bald hochzuhalten, bald herabzusetzen [5]). Es kommt eben auf die Anwendung, d. h.

1) Vgl. Kallikles Plat. Gorg. 483 E ff. Thrasymachos Rep. I 338 C. Xen. mem. I 2, 41 ff.

2) Protagoras Frg. 3. 10.

3) Frg. 6 f.

4) Antiphon Frg. 58 f. 61.

5) Gorgias Frg. 20, Prodikos 8, Antiphon 53 ff. 65, vgl. Kritias Frg. 16. 21. 29. 31.

es kommt zuletzt wieder auf den Menschen an [1]). Und so sehr wir heute in der Honorierung der Sophisten keine Schande mehr sehen: sie, die da zuerst für ihre Weisheit sich bezahlen ließen, haben mit ihrer absoluten Geltung gebrochen, haben ihr einen Preis gegeben und sie damit relativ gesetzt als eine Ware für den Menschen. Der Gelderwerb der Sophisten im Zeitalter der gesteigerten Geldwirtschaft und der Mobilisierung der Güter geht nun einmal zusammen mit der Relativierung aller Lebenswerte, die der sophistische Mensch für seinen Nutzen und durch seine Rede zu tyrannischer Macht und göttlicher Höhe emporsteigern, die er aber auch zu Ohnmacht und Nichtigkeit absinken lassen kann. Ja, der Mensch selber ist da zu jener „Gottähnlichkeit" emporgestiegen [2]), die bei Homer nur Fürst und Heros besaßen, der Mensch, der Götter verehrende, aber auch Götter bildende, Götter bezweifelnde, der alles leidende, alles könnende Mensch ist das Grundinteresse, ist die einzig hervortretende Zentralfigur der Sophistik, ihr einziger Lichtquell, während alles andere in Zwielicht und Zweifel verdämmert. Der Mensch bleibt ihnen der einzig ruhende Pol in aller Erscheinungen Flucht, das einzige wahrhafte Prinzip und Kriterium, das alleinige Absolute in aller Relativität der Dinge und Werte, und der Mensch ist so der Ausgleich aller Gegensätze, die Lösung aller Probleme dieser urantithetischen, erzproblematischen Sophistik. So ist es nicht ein Satz, sondern der Satz der Sophistik, ihr tiefstes Wort, ihr einziges Dogma, ihr wahres Programm, das der erste und größte der Sophisten aussprach: der Mensch ist das Maß aller Dinge, ihres Seins wie ihres Nichtseins. Dieser Satz ist bei Protagoras die positive Ergänzung zu seinem negativen Hauptsatz von den zwei Gegensatzreden über alle Dinge. Alles ist zwiespältig und zweifelhaft, der Mensch allein bringt die Einheit, der Mensch allein ist der

1) was Prodikos Eryxias 379 DE am deutlichsten macht.
2) Vgl. Antiphon Frg. 48.

Richter, der da entscheidet, der Mensch die Wage der Welt. Alles sonst schwebt und schwankt. So bleibt die Theorie in der Skepsis hängen, der Mensch allein mit seiner Praxis ist maßgebend; er kann die schwächere Sache zur stärkeren machen, er hebt und senkt die Werte und bestimmt selbst über Sein und Nichtsein der Dinge.

Der Mensch — als Gattung oder als Individuum? Da öffnet sich die erste Streitfrage, die selbst dieser Satz entzündet, der doch allem Streit der Sophistik und um die Sophistik die Lösung verhieß. Die antiken Zeugnisse [1]) nehmen überwiegend den Menschen als Individuum, als „jeden" Einzelnen, zeigen immerhin auch Spuren genereller Fassung, die sich aber mit der individuellen durchaus vertragen [2]). Allerdings handelt es sich in erster Linie um Darstellungen Platons, der wieder in seiner Weise hier anerkanntermaßen als protagoreisch zugleich eine Sokratik bekämpft, deren ausgesprochenen Individualismus er bereits auf den Sophisten übertragen könnte. Doch wenn er selbst Aristoteles darin nach sich ziehen sollte, Sextus wenigstens, der das wichtige Zeugnis Demokrits beibringt, schöpft auch aus unplatonischer Quelle [3]). Der in der Antike vorwiegenden Tradition folgten auch die Neueren, vor allem Zeller, bis ihr namentlich Th. Gomperz [4]) die generelle Deutung entgegenhielt, während die individuelle am schlagkräftigsten von

1) Platon im Theätet, vgl. auch Crat. 385 E f. Arist. met. 1009 a^5, 1046 b^{29}. 1053 ab. Sext. Pyrrh. I 216 ff. VII 389. Herm. irris. 9.

2) Vgl. die Nachweise bei H. Gomperz, Soph. u. Rhet. 217 ff., s. auch Stölzel, Die Behandlung der Erkenntnistheorie in Platons Theätet S. 18.

3) zumal er auch einen anderen Schriftentitel des Protagoras nennt. Vgl. Natorp, Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Altert. S. 18. 55.

4) Apol. d. Heilkunst [2] 22 ff. Griech. Denker I [3] 362 ff. Als seine Vorläufer kann G. schon Peipers, Laas und Halbfaß nennen, als eigenartigen Nachfolger W. Jerusalem (Eranos Vindobon. 153 ff.). Gesehen hat das Problem schon Hegel, Gesamm. Werke Bd. 14, S. 30.

Natorp verfochten ward [1]). Nicht zufällig kam wohl die generelle Auffassung zugleich mit dem Positivismus auf, der in Protagoras seinen Archegeten aufgriff und ihn vor dem extremen Subjektivismus schützen wollte, in den er bei der individuellen Fassung zu versinken drohte. So teilt der homo-mensura-Satz das Schicksal des verwandten Buffonschen Satzes: le style c'est l'homme, der gewöhnlich individuell verstanden auch wieder nach anderer Behauptung ursprünglich generell gemeint sein soll. Und klingt solche Deutung auch für den Protagorassatz nicht schon in den von Platon beigebrachten Einwänden durch: warum nicht auch das Schwein oder der Pavian oder die Kaulquappe oder auch die Götter als Maß aller Dinge [2])? Kein Zweifel, gegenüber aller Theogonie, Kosmologie und Biologie der Früheren ist die Sophistik bewußt anthropologisch, ja anthropozentrisch gerichtet. Sie bringt eine Wandlung des Grundinteresses und damit nicht nur des Erkenntnisgebiets, sondern auch des Erkenntnisprinzips, und in solchem Sinne verkündet der Satz des Protagoras den Sieg des Menschen über die Natur — und damit spricht er allerdings vom Menschen allgemein, den er gewiß nicht abwies, sondern zunächst im Auge hatte. Man nimmt dem Satze viel von seiner Größe, wenn man die generelle Fassung ganz ablehnt. Denn er proklamiert durch sie zum ersten Mal das regnum hominis, wie es später Bacon verkündete, und bringt den im Hellenentum aufstrahlenden Humanismus erst zur vollen Helle und Höhe des Bewußtseins, allerdings auch zur tragischen Schuld, zur Hybris. Denn wenn der Mensch das Maß für alles andere ist, ragt er selber ins Uebermaß. So spricht der generelle Satz Macht und Fluch der Sophistik, ja des Griechentums aus. Und gewiß will er nicht nur den Einzelmenschen im Verhältnis zu andern, sondern den Menschen überhaupt im Verhältnis

1) a. a. O. 1 ff.

2) Theät. 154. 161 f. 171, vgl. dazu Gercke, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 1898, S. 586 f.

zur Natur und zu den Göttern erheben, von denen er nach Protagoras nichts weiß, nach Thrasymachos nichts spürt, die er nach Prodikos erst selber aus der Natur emporträgt, womit übrigens die Sophistik nicht so sehr die Religion als die Naturreligion überwindet.

Und doch! der Sophist bleibt bei der Einheit des Menschen nicht stehen, er teilt, ja er schärft noch den Pluralismus des Jahrhunderts der Aufklärung; er sieht nicht nur den Menschen, er sieht noch deutlicher die Menschen in der Buntheit ihrer Typen. Er ist als Anthropologe zugleich Ethnograph, er vergleicht die fremdesten Völker und mit sichtlicher Freude an der Aufzählung des Mannigfaltigen auch die Verschiedenheiten der Hellenenstämme [1]). Er stellt neben dem Hellenen den Barbaren ans Licht [2]), neben den Männern die Frauen [3]), neben den Freien die Sklaven [4]), neben den heutigen frühere, ja älteste Zeiten [5]). Er vergleicht die verschiedenen Lebensalter [6]), die verschiedenen Charaktere und Affekte [7]), empfiehlt vielerlei Beschäftigungen, treibt vielerlei Künste und Wissenschaften, schöpft aus vielerlei Quellen vielartige Reden, macht aus der Polyhistorie eine Kunst [8]), kann jedem auf jede Frage kurz oder lang und immer wieder anders antworten, kann

1) Hippias Frg. 6. Prodikos 5. Antiphon 45 ff. Vgl. Kritias 2. 31. 33. Dialexeis 2. Kap. Alkidamas Arist. Rhet. 1398 b [11].

2) was für Protagoras schon in seiner halbthrakischen Heimat nahe lag, vgl. Nestle, Philol. 1911. 263. S. auch Hippias Frg. 6. 9. Kritias z. B. 2. 6.

3) Gorgias Frg. 19. 22 u. Helena. Hippias Frg. 4. Antiphon 49. Kritias 48. Alkidamas a. a. O.

4) Vgl. oben S. 676.

5) Gorgias Palam. Prodikos Frg. 5. Hippias 9. Antiphon 61. Thrasymachos 1. Kritias 25.

6) Protagoras Sext. Pyrrh. I 217. 219. Gorgias Frg. 19. Prodikos Axioch. 366 D usw.

7) Vgl. oben S. 691 f.

8) wie Hippias mit seiner Mnemonik und in seiner wohl enzyklopädischen συναγωγή.

sehr Verschiedenes je nach dem Publikum und mit sehr verschiedenen Wirkungen vortragen [1]). Kurz die Saat des Odysseus, des echt hellenischen *πολύτροπος*, ist in der Sophistik voll aufgegangen, und der Mensch schlägt ihr schließlich in so viele *τρόποι* auseinander, daß Gorgias keine allgemeine Tugend kennt, sondern nur verschiedene des Mannes, Weibes, Mädchens, Knaben, Greises, Freien, Sklaven [2]). Unverkennbar zielt so der Sophist mit aller Energie auf den Individualismus, dem er durch unablässige Typendifferenzierung sich immer mehr anzunähern suchte. Er erreicht nicht die Individualität, und gerade daß er in Trachten, Künsten und Wissenschaften prunkt voll eitlem Stolz auf sein Können, zeigt, daß er zuletzt nicht sich selber gibt, sondern seine Rollen für das Publikum, kurz, daß er nicht bekennt, sondern nur darstellt. Aber mag auch die Selbstentfaltung äußerlich bleiben, die Richtung der Sophistik geht zweifellos auf subjektive Entfaltung des Individuums, und so ist sicherlich schon Protagoras trotz des generellen Ausdrucks auf dem Wege zur individuellen Fassung des Menschen [3]). Es heißt eine ältere Denkweise vergewaltigen, wenn man sie in ihrem noch schwebenden, strebenden Gang durchaus nach allen Richtungen abstecken will und sie an einem Scheideweg wählen heißt, den sie noch gar nicht vor Augen hatte. Protagoras gleicht hier Feuerbach, der den Individualismus

1) Vgl. 652. 664 f. und Plat. Hipp. mai. 281 A 286 A. Hipp. min. 363 C 368. Xen. mem. IV 4, 6 f. Gorgias Frg. 15.

2) Plat. Men. 71 D E. Die dialektische Entfaltung der allgemeinen Typen alt—jung, stark—schwach, tapfer—feige, arm—reich, Freund—Feind gehört zur sophistischen Rhetorik. Vgl. W. Süß, Ethos S. 3. 9.

3) Auf dem Wege. Auch bei Thukydides tritt noch das Individuum zurück hinter dem politischen Menschen als Gattungswesen und dem *ἀνθρώπειος λόγος* (I 76, 2. V 85, vgl. Nestle N. Jahrb. 1914 662 f.). Doch liegt darin vielleicht schon bei ihm Protest gegen den beginnenden Individualismus, vgl. Leo griech. röm. Biographie S. 86.

auch noch in „anthropologischer" Fassung bringt, von dem sich erst kritisch der reine Individualismus Stirners abschält, aber daneben noch der Sozialismus eines Marx ausgehen konnte. So spricht auch Protagoras vom „Menschen" überhaupt, meint aber auch den Einzelnen; denn er hat den Widerstreit zwischen beiden noch gar nicht gesehen. Sein Widerspruch hier geht nach ganz anderer Richtung. Er meint mit dem Menschen in Wahrheit das Subjekt der Erkenntnis, das er, gleichgültig ob als generelles oder individuelles oder vielmehr als beides zugleich, erheben will über die Objekte [1]).

Der Satz des Sophisten hat zweifellos kritische Bedeutung und leitet nach Sextus die „niederwerfenden Reden" ein, die nach Platon auch den Titel „Wahrheit" geführt zu haben scheinen in deutlicher Konkurrenz gegen Parmenides [2]), und Porphyrios will aus eigener Kenntnis den „über das Seiende" schreibenden Protagoras als Kritiker des Eleatismus bezeugen [3]). Sein oder Nichtsein — diese

1) Dasselbe will Goethe, der sich auch für beide Fassungen zitieren läßt. Th. Gomperz führt Gr. D. I 362 für die generelle Auffassung das Goethewort an: „Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, erwägen usw., wie wir wollen, es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß der Dinge ist." Und von demselben Goethe zitiert Ueberwegs Grundriß 132 [11] zwei ausgesprochen individuelle Parallelsprüche. „Ich habe bemerkt, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist", und: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so nenne ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigne Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige." Schon hier zeigt sich ein Ausgleich zwischen Individuellem und Universalem. Auch in dem von St. Schneider, Wiener Stud. 26 S. 30 angeführten Spruch (Aus meinem Leben III. Teil 11 B): „Der Mensch mag seine höhere Bestimmung auf Erden oder im Himmel, in der Gegenwart oder in der Zukunft suchen, so bleibt er deshalb doch innerlich einem ewigen Schwanken, von außen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluß faßt, das Rechte sei das, was ihm gemäß ist."

2) Vgl. Diels Anmerk. zu Protagoras Frg. 1.

3) Vgl. Frg. 2.

eleatische Antithese gibt das Thema. „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, sofern sie sind, der nichtseienden, sofern sie nicht sind.“ Die Uebersetzung „sofern“ [1]) vermeidet dabei den zweiten Kreuzweg, an den man Protagoras stellte, indem man stritt, ob er ὡς als „D a ß“ oder als „W i e“ verstanden wissen wollte. Der Streit hängt mit dem früheren zusammen und muß wie der frühere ausgeglichen werden; die generelle Auffassung läßt den Menschen über ein „Daß“ der Existenz entscheiden, während die Individuen viel mehr über das „Wie“ der Beschaffenheit differieren. Da soll nun die Parallele des Götterfragments dem Daß der Existenz Recht geben. Doch wenn man diese Parallele gar zu sehr preßt, droht sie ins Gegenteil umzuschlagen; denn hier will ja Protagoras als kurzlebiger Mensch über die Existenz der Götter gerade nicht entscheiden, also nicht das Maß abgeben für Sein und Nichtsein. Wer sich an die Worte hängt, wird hier durch einen unlöslichen Widerspruch verwirrt. Wer aber dem Sinn, der wirklichen Absicht des Denkers gerecht zu werden sucht, wird beide Sätze zusammen dahin verstehen: über absolute Existenz, über Dinge an sich hat der Mensch nicht zu entscheiden; es gilt nur die relative Existenz, es gilt nur, was für den Menschen da ist, und das heißt doch wohl, was ihm erscheint. Ist aber die Existenz nicht als absolute, d. h. als Substanz verstanden, dann ist sie eben nur relativ, nur modal gefaßt, und dann ist eben die Existenz eins mit der Beschaffenheit. Und die plastische antike Sprache begünstigt solche Fassung, da sie auch die Beschaffenheit verdinglicht, und gerade die sprachgewaltige Sophistik steigert diese Einheit bis zum Extrem und treibt zu der Krisis, die erst Platon löst. Der Eleat hatte die Modi in der Substanz, alles irgendwie Seiende im Sein selber ertränkt, das eben nur eins ist. Die Sophistik in umgekehrter Identifizierung l ö s t die S u b s t a n z in die M o d i, das absolute Sein in die Relationen auf. Erst

1) Aehnlich Zeller S. 1094 und Nestle vgl. Philol. 1908. 554.

Platon scheidet Absolutes und Relatives, Ding und Beschaffenheit — um doch wieder echt hellenisch die reinen Qualitäten als Dinge zu verklären. Die ganze jungsophistische Eristik mancher Sokratiker hängt an der Unfähigkeit, Substanz und Akzidenz zu scheiden. Das Brüderpaar in Platons Euthydem spielt damit, jedes Wort oder Prädikat, wie z. B. Wissen oder Vaterschaft von seinem Subjekt absolut auszusagen, spielt also mit der Verabsolutierung der Relationen. Darüber ist später zu handeln, da man seit Schleiermacher erkannte, daß Platons Kritik dieser sophistischen Brüder sich zugleich gegen Sokratiker richtet. Aber Platon weiß auch und sagt, daß diese Eristik, die in der Identifizierung von Subjekt und Prädikat die Möglichkeit des Widerspruchs aufhebt, in Protagoras wurzelt [1]). Wir sehen diesen Sophisten wohl die Genera der Substantiva, die Tempora der Verben und die Modalformen der Sätze scheiden, aber wir hören nicht, daß er die kategorialen Unterschiede von Subjekt und Prädikat, Substanz und Qualität festlegte. Für Protagoras, ja für die ganze Sophistik ist gerade charakteristisch, daß die Subjekte in ihren Prädizierungen, das Sein im Wort, die Substanz, die Dinglichkeit in ihren aussagbaren Eindrucksweisen, ihren Beschaffenheiten, das „Daß" im „Wie" aufgeht.

Hier erst blicken wir ins tiefste Wesen der Sophistik. Alles Sein gilt ihr nur als Sein für den Menschen, der ihr sozusagen allein Substanz ist, gegen den alles andere nur Modus ist. Und allerdings, wenn alles Sein nur gilt, sofern es für den Menschen da ist, nur gilt für ein erfassendes Subjekt, d. h. sofern es erscheint, dann gelten nur Modi, die eben als Erscheinungen gegeben sind, und nicht Substanzen. So wußte es schon Locke. Und wie Locke, der ihm ja auch als politisch-pädagogischer Aufklärer und sogar als Kolonialgesetzgeber [2]) parallel geht, denkt Protagoras

1) Euthyd. 286 C.
2) Vgl. oben S. 646.

praktisch-nominalistisch; wie Locke prüft er die Sprache, nimmt er die Erkenntnis nicht als absolute Theorie, sondern als menschliche, praktische Setzung von Worten für Vorstellungen oder Eindrücke; d. h. wie Locke erfaßt er die Dinge, wie sie dem Menschen erscheinen, und zwar nicht nur den äußeren Sinnen, auch innerlich; denn wie Locke trennt er noch nicht Wahrnehmung und Vorstellung [1]). Wie Locke ist er aber darum noch kein reiner Phänomenalist oder Idealist, kein Berkeley, geschweige ein Fichte. Wie soll auch ein Grieche die Objektivität preisgeben? Er kann nun einmal diese plastische Welt nicht in die Luft heben und ganz dem Subjekt hingeben, kann sie als bloße Vorstellung so wenig begreifen wie als Schöpfung.

Und doch ist Protagoras subjektivistischer als Locke; denn er überläßt es seinem Landsmann Demokrit offenbar erst in der Kritik gegen ihn selbst [2]), die objektiven primären Qualitäten Lockes von den subjektiv-menschlichen abzuscheiden und damit im Letzten und Kleinsten die eleatische Objektivität wieder heraufzuholen. Protagoras kennt nicht die „echte" Erkenntnis der *ἐτεῇ ὄντα*, nicht die *φύσις* jenseits des menschlichen *νόμος*, nicht das „Wissen, wie jedes ist oder nicht ist" jenseits der subjektiven „Meinung", nicht die *ἀλήθεια* (!), die in der „Tiefe" wohnt und von der „der Mensch ferne ist" [3]) — alles Worte, mit denen der jüngere Abderit sichtlich gegen die *Ἀλήθεια* des älteren protestiert, die den Menschen zum Maß der Erkenntnis und damit „jede Vorstellung wahr" (!) macht [4]).

1) Vgl. auch Natorp Forsch. S. 18.

2) Sext. Pyrrh. VII 389, vgl. Philop. de an. p. 71, 19. Plut. adv. Colot. 4 p. 1108 F. Brochard, Archiv f. Gesch. d. Philos. II 368 ff.

3) Demokrit Frg. 6—11. 117. 125.

4) was ihm nach Sextus a. a. O. Demokrit ausdrücklich vorwarf. Dabei möchte ich die Möglichkeit nahelegen, daß Protagoras seinen kritischen homo-mensura-Satz weniger direkt gegen die Eleaten, als gegen den eleatisierenden Leukipp richtete, der ihm in Abdera mehr vis-à-vis stand und der nun dort wieder von Demokrit verteidigt wird.

Protagoras kennt nicht die absoluten Existenzen, sondern nur die in den Wahrnehmungen und Vorstellungen, Satzungen und Worten der Menschen — Agnostizismus, Empirismus, Nominalismus, Pragmatismus [1]) gehen hier wie in der englischen Philosophie durchaus zusammen. Er bleibt so dem rein Objektiven fern, aber auch dem rein Subjektiven; er läßt allerdings die sachlichen Qualitäten in den menschlichen Empfindungsqualitäten aufgehen; aber er leugnet gar nicht, daß sie in der Materie ihren Grund haben, und insofern „dogmatisiert" er, wie der hier verläßliche Bericht des Sextus sagt, der nur als Skeptiker gerade den dogmatischen Zusatz des Protagoras schärfer heraushebt [2]). Aber diese dogmatische Objektivität ist für den Sophisten nur ein X, diese Materie ist ihm nichts Absolutes, sondern die verkörperte Relativität, das „Fließende", das völlig Unbestimmbare, das erst durch den wählenden Menschen Bestimmung erhält und verschiedene Bestimmung je nach den Menschen, die nach ihrer selber verschiedenen und wechselnden Disposition, nach Gesundheit und Krankheit, nach Schlaf und Wachen, nach den Lebensaltern das Verschiedenste aus ihr herauslesen. Sie ist eben nur der Allspiegel, in dem „alles was den Menschen scheint, auch ist" [3]).

Jetzt erst erkennen wir im vollen Sinne den „Menschen als Maß aller Dinge", den generellen wie den speziellen, darum noch nicht bloß individuellen (denn auch der kranke, schlafende, junge Mensch ist ja noch Typus). Jetzt erst erkennen

1) und „Humanismus" im Sinne F. L. S. Schillers, der sich mit Recht auf Protagoras als seinen Vorläufer beruft (Mind XVII 520 ff.).

2) Nur insoweit hat Herbertz (Wahrheitsprobl. S. 76—89) recht mit seiner Bestreitung der Skepsis des Protagoras. Aber er vertritt auch keinen bloßen Bewußtseinsidealismus, keinen Immanenzstandpunkt, der übrigens, wie die Differenz zwischen Schuppe und v. Schubert-Soldern zeigt, selber wieder sowohl generell wie individuell verfochten werden kann.

3) Vgl. Sext. Pyrrh. I 217 ff.

wir, wie damit jene Einheit von Sein und Schein, von Wahrheit und Meinung gegeben ist, die Demokrit, Platon und Aristoteles dem Sophisten gegenüber ebenso bestreiten wie er gegen den Eleaten die Scheidung des wahren Seins vom Schein. Das absolute substantielle Sein ertränkt er im unendlich Relativen und Variablen, im Strom des Werdens, und nicht nur Platon, auch Sextus zeigt den Eleatengegner hier in der Linie Heraklits [1]). Doch der wandernde Sophist in der wandelreichsten Zeit hat wahrlich den Rausch des Werdens nicht bloß von Heraklit abgelesen, sondern selber gekostet in aller Lebensfülle. Und er sieht auch nicht wie Heraklit das weite, rauschende Meer der Welt, er sieht das schaukelnde Boot im schwankenden Leben und darin als Steuermann den Menschen. Protagoras hat das heraklitische Ineinanderschlagen der Gegensätze nicht mehr in den „Maßen" des Makrokosmos [2]), sondern im mikrokosmischen „Maß" des Menschen zum Ausgleich gebracht; er hat den heraklitischen Logos der Weltordnung zum Logos des Menschen gemacht und den heraklitischen Relativismus anthropozentrisch subjektiviert. Es heißt hier die Grundrichtung des Protagoras geradezu umkehren, wenn man (durch einen bloßen Ausdruck des seine Abweichung pointierenden Skeptikers Sextus verleitet) ihn zu einem Objektivisten im Sinne Spinozas macht, der die subjektive Wahrheit des Menschen in der allgemeinen Realität begründen wolle. Nein, Protagoras will vielmehr umgekehrt die Realität durch den Menschen als Maß des Seins und Nichtseins begründen lassen und all seine Tongebung schlägt nach der Seite des Subjekts. Glanz, Macht und Größe der Objektivität waren wahrlich reich genug in der Naturphilosophie zu ihrem Rechte gekommen;

1) eine Beziehung, die Platon im Theätet zwar tendenziös geschärft hat, die aber sachliche Wahrscheinlichkeit hat. Vgl. Natorp a. a. O. 22.

2) Heraklit Frg. 30.

erst die Emanzipation, ja die Inthronisation des Subjekts macht die Großtat des Protagoras und seine Schuld, macht ihn recht eigentlich zum Begründer der Erkenntnistheorie und Zerstörer der Metaphysik. Ja, seine Lebensrichtung geht gegen den Dogmatismus und wird gewiß nicht bezeichnet durch den dogmatischen Rest von Objektivität, den er mitschleppt — wie jeder Empirist, der nicht Idealist sein will im Sinne Berkeleys oder der Immanenzphilosophie. Denn die Materie, die für Protagoras in gewisser Verwandtschaft mit Anaxagoras' Urzustand „Alles in Allem" sein kann, bleibt das völlig Unbestimmbare, das erst der Mensch bestimmt, bleibt (aristotelisch zu reden) nur die dumpfe, leere Potenzialität der Erkenntnis, die erst der Mensch aktualisiert.

Hier erst tut sich der ganze Sinn und Lebenszusammenhang der Sophistik auf: sie verkündet den Sieg des Menschen über die Natur, des Subjekts über das Objekt, der Person über die Sache, der Praxis über die Theorie. Als Praktiker, die den Menschen zu stärkster Wirkung bringen wollen, scheiden sich die Sophisten von den früheren Welttheoretikern, scheidet sich auch ihre „Wahrheit", die in den Dienst des Menschen tritt. Damit aber verliert die Wahrheit notwendig ihren absoluten Charakter, ihren Gegensatz zum Falschen, wie es die Zeugnisse hervorheben. Damit schlägt der absolute theoretische Gegensatz des Wahren und Falschen um in den relativen, komparativischen, praktischen des Stärkeren und Schwächeren, Nützlichen und Schädlichen, Besseren und Schlechteren — hier hat Platon in seiner „Apologie des Protagoras" im Theätet den Sophisten gewiß richtig gekennzeichnet [1]), ob nun mehr nach seinen

1) Vgl. auch H. Gomperz (in seinem anregenden Buch über Sophistik und Rhetorik 261 ff.) und H. Maier (Sokrates 215 ff.), die sonst gerade in der Deutung des Protagoras weit auseinandergehen trotz ihrer vielfach verwandten, allerdings einseitigen Gesamtauffassung der Sophisten, die hier im Text kritisch besprochen wird.

Worten oder nach seinen Konsequenzen. Die Prädikate des „Stärkeren" und „Schwächeren" wenigstens sind ja für seine „zwei entgegengesetzten Reden über jede Sache" überliefert. Doch darf man sie nicht dahin mißverstehen, als wollte er die eine Sache als die stärkere objektiv erkennen und begründen (was jeder Theoretiker vor ihm und nach ihm wollte und tat), nein, seine bewußte Kunst ist es vielmehr ausdrücklich, „die schwächere Sache zur stärkeren zu machen". Die Praxis also ist Herr über die Theorie, das Subjekt über die Objekte, der Mensch über die Dinge, die Rede über die Wahrheit.

Ja, die Sophisten sind Praktiker, aber darum auch wieder nicht bloße Praktiker, und man verkennt die Tiefe und Größe der Geistesentwicklung, wenn man den Unterschied der Sophistik von der Naturphilosophie nur wie einen zufälligen Wechsel des Berufes vom Forscher zum Rhetor erklärt und nicht dahinter den Wandel der ganzen hellenischen Geisteshaltung erkennt, der in der Sophistik zum Ausdruck drängt und sie erst in die Fanfare der Rhetorik stoßen läßt. Das Weltverhältnis des Menschen ist ein anderes geworden, der Mensch ist größer geworden und die Dinge kleiner, und darum siegt die Praxis, die menschliche, über die Theorie der Welt. Und diese Umschaltung des Lebensakzents geschieht, zumal bei den ersten Sophisten, mit vollem Bewußtsein; die Kritik der Erkenntnis bricht eben der Praxis Bahn, wie der praktische Zug das Subjekt gegen das Objekt in Spannung setzt und ja auch in Locke wie in Kant die Erkenntnistheorie hervortreibt. Und die Sophisten erst recht sind praktische Neuerer, weil sie Kritiker, und sind Kritiker, weil sie Neuerer sind. Die Revolution des Menschen, die der große Satz des Protagoras verkündet, hat nicht nur praktische, hat auch erkenntnistheoretische Bedeutung, was man schon darum nicht verkennen sollte, weil er in der „Wahrheit" verkündet wird, über Sein und Nicht-

sein entscheiden lehrt und Protagoras auch sonst als Kritiker der eleatischen Ontologie bekannt war [1]).

Dasselbe gilt von Gorgias. Die beiden Häupter der sophistischen Bewegung, die noch im 2. Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts geboren sind, ragen als wenig jüngere Zeitgenossen der Zenon und Melissos, Empedokles, Anaxagoras mitten hinein in die ausblühende Naturphilosophie. Im 5. Jahrhundert wird ja die absolute Objektivität, die von den jüngeren Eleaten noch in ihrer Einheitsmacht kritisch verteidigt wird, von der nun pluralistischen Naturphilosophie nur gerettet durch Zerschlagung in Elemente, Homöomerien und Atome. Doch mit der Zerkleinerung des Objekts vergrößert sich die Bedeutung des Subjekts, das nun den Kosmos nicht mehr in totaler Macht über sich, sondern in der Vereinzelung unter sich sieht. Aus der zerschlagenen Welt steigt der Mensch empor, und umgekehrt, der größer werdende Mensch zerkleinert die Dinge. Die Sophisten setzen den Diffenzierungseifer der jüngeren Naturphilosophen fort, indem sie zugleich ihn auf den *λόγος* anwenden. Bei aller makrologischen Rhetorik treiben sie auch Mikrologie, nicht nur indem sie das Unbedeutendste preisen [2]), auch indem sie sich in kleinen Schriften, in kleinen Sätzen, wenn nicht gar in Aphorismen [3]) gefallen, ja den Satz wieder zerhacken in kleinste Glieder in kurzen Rhythmen [4]) wie in Atome, indem sie auch logisch beständig gliedern, die disjunktive Schlußform begünstigen und die potenzierte Dichotomie, die Vierteilung lieben [5]). Sie sind eben wie die Aufklärer des 18. Jahrhunderts Meister der Analyse, die nach Kant als solche dichotomisch sich

1) Vgl. oben S. 707 und die Anekdote über seine Debatte mit Zenon Simpl. phys. 1108, 18.

2) Vgl. oben S. 673.

3) zu Protagoras vgl. Busse, Sokrates S. 42.

4) Blaß a. a. O. 70. 81 f. 256. Norden a. a. O. 42. 64 f.

5) Vgl. Blaß 73. 78. 254 f. Norden 72.

entfaltet, durch die kritische Antithese schon gegeben ist und in skeptischer Zersetzung enden muß, dabei auch wie das 18. Jahrhundert den pretiösen Esprit, den κομψός begünstigt, während das folgende Jahrhundert der Antike gegen die Subtilität reagiert [1]).

Die Sophistik verwirft das Substantielle in der Form wie im Inhalt, aber sie verwirft nicht die Naturphilosophie, aus der sie sich erst herausringt und an der sie doch wohl noch mit mehr Fasern hängt, als man ihr zuzutrauen pflegt. Nicht umsonst werden uns Schriften und Reden „über die Natur" von Protagoras, Gorgias, Prodikos, Thrasymachos zitiert; Hippias lehrt Naturwissenschaft (zumal Astronomie) und ihre Geschichte [2]); Prodikos gilt einem Aristophanes als Meteorosophist [3]); Antiphons Ἀλήθεια, die gegen die gleichnamige Schrift des Protagoras sogar den Eleatismus verteidigt zu haben scheint [4]), bringt in einer ganzen Anzahl Fragmente mathematisch-physikalische Thesen; Kritias materialisiert die Seele im Blut, und Gorgias vor allem ist sogar Schüler des Empedokles [5]), richtet auf dem Grabmal seines Schülers Isokrates den Blick

1) Vgl. Norden S. 262.

2) Vgl. neben Plat. Hipp. mai. 285 B noch Frg. 7. 12. Nach Zilles Hermes 1918, S. 48 fußt er auf Empedokles.

3) Wolken v. 360. Vögel v. 692 und Schol. dazu.

4) Vgl. Frg. 1. 4 f. 10. Diels zu Frg. 1 u. Dümmler Akad. 79 f. Antiphon scheint als Traum- und Wunderdeuter die Lebenskunst des leidvollen Menschen auf dem fatalistischen Grunde einer Allmacht, die keine Vorsehung war, entfaltet zu haben (vgl. Sokr. II 646 ff.). Auch das neue Frg. stellt wenigstens die Notwendigkeit der Natur immoralisch gegen die gesetzliche Gerechtigkeit.

5) Vgl. Näheres Diels Berl. Sitzber. 1884. Norden S. 19 findet sogar im Stil des Gorgias Anlehnungen an Heraklit. Dazu nehme man alles, was Dümmler (in den Akad.), Halbfaß, H. Gomperz u. a. für den Anschluß des Protagoras, Hippias, Prodikos, Antiphon an Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und Diogenes anführen. Vgl. auch Zeller S. 1104 f. 1108, 2. Chiappelli, Archiv f. Gesch. d. Philos. III. Nestle, Philol. 1908. S. 571. Wendland, Gött. gel. Anz. 1913 S. 55.

auf eine Himmelskugel, fordert in der Helena Verständnis für die astronomischen Lehren und kann auch mit ernsthaften Sätzen über Optik aufwarten [1]). Es genügt nicht die Naturphilosophie der Sophisten damit abzutun, daß man sie in ihre vorsophistische Frühzeit verweist. Es ist der greise Gorgias, von dem Menon die Definition der Farbe gehört haben will und der wohl erst als Lehrer des Isokrates verewigt ist [2]). Können denn die Sophisten prinzipiell von der „Natur" sich abgewandt haben, die sie doch so eifrig gegen den Nomos verfochten? Doch schon aus diesem Gegensatz ist deutlich, daß sie nicht die Natur als solche suchen, sondern wie Feuerbach die Natur für den Menschen, in ihrer Lebensbedeutung als Naturtrieb, Naturrecht, als Freiheitssphäre, wobei sie allerdings, wie auch das jüngst gefundene Fragment Antiphons zeigt, mit der Satzung in Konflikt kommen. Sie treiben wohl auch Naturwissenschaft, doch immer im menschlichen, subjektiven Interesse, entweder dilettantisch, wie es Aristoteles bei Antiphon rügt, oder wie bei Hippias als Gegenstand für den Menschen, als Vortragsthema oder auch als bloße Forschergeschichte [3]) oder noch feiner: wie Gorgias in der Helena die astronomischen Lehren rein auf die Kunst hin beschaut eine Paradoxie glaubhaft zu machen. Oder sie machen es wie Prodikos, der über die „Natur des Menschen" schreibt und auch die Natur in ihrem Nutzenswert für den Menschen erklärt. Die Naturpraxis des Landmanns wie des Arztes scheint Protagoras ein Bild und Vorbild für seine Erziehertätigkeit gegeben zu haben [4]). Aber auch umgekehrt scheint

1) Frg. 4 f. 11. (Plut.) vit. X or. p. 838 D.

2) Worauf Th. Gomperz a. a. O. 392 f. aufmerksam macht. Auch Diels weist jetzt die optischen Fragmente nicht mehr einer früheren naturphilos. Periode des Gorg. zu, sondern einer Theorie der Wahrnehmung als Einleitung zu π. φύσεως (Vorbemerk. zu Frg. 4).

3) Vgl. auch Thales bei Hippias D. L. I 24.

4) Vgl. Frg. 11 u. Nestle Philol. 1908 555. H. Gomperz a. a. O. 270 f. Ueber Gorgias' Vergleichung der Rhetorik mit der Medizin (in

sein technischer Relativitätssinn auf die Medizin gewirkt und so seinen Niederschlag erfahren zu haben in der Wissenschaft, die gerade den Menschen als Natur behandelt.

So hat die Sophistik mit aller Kraft und aller Schwäche einer Uebergangserscheinung insgesamt im Menschen gerade die Brücke zwischen Geist und Natur betont; so steht sie mit ihrem Grundinteresse auf der Schwelle zwischen Seele und Leib, zwischen Subjekt und Objekt, wo namentlich im sinnlichen Eindruck Physisches und Psychisches sich verschlingen. Sie führt die Außenwelt dem menschlichen Geiste zu, aber sie bleibt noch in der Aeußerlichkeit des Geistes hängen. Und darum pflegt sie das Wort und die Erscheinung, die da schweben zwischen Realität und Idealität. Mehr als das Ding und der Begriff gilt ihr das Wort, das eben das eine im andern, das Reale im Geistigen zum Ausdruck bringt; mehr als das Sein und das Erkennen gilt ihr dazwischen das Scheinen und Meinen. Die Theorie der Erscheinung gehört darum ebenso zum Programm der Sophistik wie die Sprachtheorie, ja noch wesentlicher; denn das Wort ist selbst erst Erscheinung, und der Nominalismus hängt erst am Empirismus. Gewiß haben die Neueren recht, die [1]) jene ausgebildete, speziellere sensualistische Theorie, die Platon im Theätet kritisiert, Sokratikern zuweisen, wie er selber andeutet [2]), daß diese Theorie über den Wortlaut des Protagoras hinausgehe — aber doch als seine Konsequenz, wie sie auch Aristoteles versteht. Was sollte uns auch hindern, Platons Andeutung zu trauen, daß diese Sokratiker

der Helena, s. auch Plat. Gorg. 465 B), die ihm schon durch seinen Bruder nahe lag, und über die gegenseitige Beeinflussung beider Berufe vgl. W. Süß, Ethos 24 ff. 29. 83 ff. 272. Ilberg, Pseudippocratea 23 ff. 37 ff. Den Vergleich mit dem Landbau bringt auch Gorgias Frg. 16.

1) wie Schleiermacher WW II 1 [3] 127, Natorp, Forsch. 21 f., Dümmler, Akad. 173 ff. u. a. Die Darstellung der Sokratiker wird noch mehrfachen Anlaß bieten hierauf zurückzukommen.

2) Theaet. 152 A B.

Protagoras folgen und er wieder Heraklit? Nicht nur zeitlich, auch sachlich wäre der große Sophist ein gegebener Vermittler zwischen dem dogmatischen Relativismus des Ephesiers und dem Subjektivismus eines Aristipp oder Antisthenes. Mag auch Protagoras noch nicht wörtlich das „Wissen als Wahrnehmung" oder gar die Seele ausschließlich als Empfindungsorgan [1]) erklärt haben, die im Theätet zitierte Deutung der Empfindung gerade als Relationsprodukt zwischen Subjekt und Objekt, als variable Beziehung der menschlichen Wahrnehmung und ihres Gegenstandes ist zwischen den Wahrnehmungstheorien des Empedokles und des Demokrit gerade am Platze, liegt in der Beachtung des Subjektfaktors gerade der Sophistik und wird auch durch Sextus [2]) für Protagoras bezeugt. Und überhaupt die ganze Lehre, die sowohl die Alten wie die Neueren einstimmig ihm zusprechen: die Dinge sind, wie sie dem Menschen (als Gattung oder als Individuum) erscheinen, — wie bringt mans fertig, diese Lehre nicht sensualistisch zu verstehen? Wohl ist das Erscheinen nach den Zeugnissen sowohl ein geistiges wie ein sinnliches [3]), aber doch keinesfalls nur ein geistiges, und noch niemand hat es gewagt, Protagoras zum Idealisten in Berkeleys Sinne zu machen. Und zu seinem Sensualismus stimmt auch, daß Protagoras gegenüber der rationalen Geometrie das Recht der sinnlichen Erscheinung betont [4]), daß er in der Debatte über das Recht des Sinnenzeugnisses gegen den eleatischen Rationalismus figuriert [5]) und das Farbenspiel, das unter den sensuellen Beispielen im Theätet hervortritt, wie die Spiegelungen auch sonst beachtet zu haben scheint [6]).

1) wie die Lehre D. L. IX 5 nach dem Theätet zugespitzt ist.

2) Pyrrh. I 217 ff.

3) δοκεῖν wie φαίνεσθαι, vgl. H. Gomperz a. a. O. 205 ff.

4) Arist. met. 997 b^{32}. Auch Antiphon versucht die Quadratur des Kreises naiv zu versinnlichen (Frg. 13).

5) Simpl. phys. 1108, 13.

6) Vgl. das Frg., auf das Dümmler Akad. 177, 1 hinweist. Neben

Mit diesem Sensualismus des Protagoras geht auch das optische Interesse des Gorgias zusammen, das sich sehr ernsthaft in zwei Fragmenten einer Theorie der Wahrnehmung [1]) bekundet, wobei wieder bei der Farbe die Relation von Sinn und Gegenstand, also neben dem gegebenen Objekt gut sophistisch die bedingende Wirkung des Subjekts betont wird. Und sollte die Farbe diesen rhetorischen Koloristen nicht ein Naturbild des wirksamen, wechselnden Scheinens gegeben haben? Auch Gorgias nimmt ja das Scheinen zugleich in geistiger Hinsicht [2]) und preist (in Vorahnung von Conrad Langes Prinzip der Kunst als bewußter Illusion) die Tragödie als eine Illusion, bei der der Täuschende besser sei als der nicht Täuschende und der Getäuschte weiser als der nicht Getäuschte [3]). Zu solcher Wertung des tragischen Spiels und zur „tragischen" Definition der Farbe [4]) paßt auch das elegische Wort vom Sein, das nicht zur Erscheinung komme, und vom Scheinen, das

dem visuellen Eindruck pflegt die Rhetorik des festlich prunkenden Sophisten auch die akustische, musikalische Wirkung mit lautphysiologischem Bewußtsein (vgl. Norden a. a. O. 50 ff.). Dazu hat die Sophistik wohl auch wie der ebenso arthropozentrisch denkende Feuerbach den stark subjektiven und relativen Geschmacksinn betont, der auch bei den erwähnten medizinischen Vergleichen mitspielt. Platon wußte, warum er im Gorgias die Kunst des sophistischen Rhetors mit der zumal in Sizilien blühenden Kochkunst und Putzkunst vergleicht. Die Sophistik wollte sicherlich zu allen Sinnen sprechen, am wenigsten zum objektivsten der Sinne, zum Tastsinn, dessen Betonung eben Demokrit zum Materialisten machte (vgl. oben S. 664).

1) Frg. 4 f. und dazu Diels Berliner Sitzber. 1884. S. 356 f. u. VS Vorbemerk. zu Frg. 4.

2) In bezeichnender Mischung von Anschauung und Vorstellung schätzt er in der Helena die „astronomischen Lehren, die Doxa für Doxa austreibend und beibringend das Unglaubhafte und Unsichtbare den Augen der Doxa erscheinen lassen".

3) Frg. 23. Vgl. zu Gorgias' Illusionstheorie jetzt Pohlenz Nachr. Gött. Ges. 1920. 160 ff.

4) Plat. Meno 76.

nicht das Sein erreiche [1]). Doch all diese tragische Färbung der Theorie des Scheins schlägt bei dem rhetorischen Künstler, der als bewußter Illusionist gleich den Romantikern Ernst und Scherz sich ineinanderwandeln läßt [2]), auch um in die entgegengesetzte, wie man seine Schrift „über das Nichtseiende oder über die Natur" als Scherz oder Parodie verstanden hat [3]). Und kann man ihre Thesen ernsthaft nehmen in ihrer sich steigernden extremen Paradoxie, die nach Isokrates' Wort [4]) niemals überboten worden und auch nicht zu überbieten ist? Denn sie lauten: 1. Es ist überhaupt nichts. 2. Wenn auch etwas wäre, wäre es doch nicht erfaßbar. 3. Wenn es selbst erfaßbar wäre, wäre es doch nicht mitteilbar. Gibt es Unsinnigeres als diese Thesenreihe, die mit dem Ende schon anfängt, mit dem reinen Nihilismus, mit der Verleugnung der Welt beginnt, und mit der Aufhebung des Wortes, also mit ihrer Selbstaufhebung, mit dem geistigen Selbstmord gerade des rhetorischen Autors endet?

Dennoch bedeutet diese paradoxe Argumentation mehr als einen langgezogenen Witz, als ein burleskes Gaukelspiel der Rhetorik, wie es der Rhetor Isokrates im Gegensatz zu den ernsthaften antiken Spezialberichten mißversteht, während er doch selber richtiger die Beweisführungen der Eleaten in Vergleich stellt [5]). Gewiß bietet hier der Epideiktiker Gorgias wie immer ein Schaustück, das gewiß auch in Ton, Stimmung, Stil und Methode seinen Apologien der Helena und des Palamedes entspricht [6]), die sich als *παίγνια* geben. Aber selbst in diesen Redespielen sind es

1) Frg. 26. 2) Frg. 12.

3) So nehmen sie z. B. Windelband, H. Gomperz, H. Maier, z. T. auch R. Richter.

4) or. X 3.

5) ib. und XV 268. Die näheren Berichte bieten Sextus, und das Buch de Melisso Xenophane Gorgia, das nach Diels aus Aristoteles schöpft.

6) wie H. Gomperz S. 22 ff. gezeigt hat.

nicht zufällig, nicht willkürlich die Urtypen der Schönhei und Weisheit, die sich der ästhetische Sophist zu Schützlinge wählte. Und werden wir Platons Menexenos, ja seinen Ti maios und nach dem Phädrus sogar sein ganzes Schrifttun nicht ernsthaft nehmen, weil er davon als *παιδιά* spricht?[1] Sind selbst Fechners paradoxe Spiele vom „lebendige Schatten" und von der „Anatomie der Engel" ganz ohn spekulativen Sinn? Da mag doch eine moderne Urteils wandlung auch für die Antike zur Vorsicht mahnen. Stirner „Einziger und sein Eigentum" ward in früheren Auflage von Ueberwegs Grundriß der neuzeitlichen Philosophie al „ironische Karikatur Feuerbachs" in 1½ Zeilen abgetan, wäh rend ihm später dort ein ernsthaftes Kapitel gewidme ward. Und zeigt nicht Stirner, der ja auch sein' „Sach auf Nichts gestellt", oft genug jenes Grinsen destruk tiver Paradoxie, das Gorgias hier als Nihilist zu Schau trägt? Aber war es nicht schon in Zenons Dialektik spürbar, die sich in der Leugnung der Vielheit und Be wegung und das heißt doch eigentlich der Welt als Wel nicht viel weniger paradox fühlte als Gorgias in der Leugnung von Sein, Erkennen und Reden? Ja, Isokrates hat meh Recht als er ahnt, wenn er Gorgias hier den Parmenides Zenon, Melissos anreiht, die eben der Sophist in echt helleni scher Agonistik nur übertrumpfen und niederkämpfen will Schon im Titel sah man mit Recht eine Antithese zu Melissos Schrift „Ueber die Natur oder das Seiende". Und schon di Folge der drei Thesen zerreißt bewußt jene von Parmenide immer herausgestellte absolute Einheit von Sein, Denke und Sprechen[2]) und setzt dagegen hypothetisch ein Sei

1) Menex. 236 C. Tim. 59 C D. Phädr. 276 D.

2) Vgl. oben S. 438. Hegel, der die Sophisten als „tiefe Denker" deutet, hat den ernsten Sinn der gorgianischen Paradoxie besser erkannt als unsere neuesten Forscher. Doch hat Th. Gom perz wenigstens die Richtung gegen den eleatischen Rationalismu richtig gesehen (vgl. auch Herbertz a. a. O. 89 ff.).

ohne Denkbarkeit, eine Denkbarkeit ohne Ausdrucksmöglichkeit. Der rhetorische Subjektivismus des Sophisten steigert die Paradoxie gerade in dieser Richtung, da ihm am Sprechen mehr liegt als am Denken, am Denken mehr als am Sein. Die Durchführung der Argumentation [1]) zeigt nun durchaus daß er den Eleatismus mit seinen eigenen Mitteln schlagen will.

In echt sophistischer antithetischer Gliederung werden zunächst dem Seienden alle Möglichkeiten abgeschnitten. Wenn etwas existiert, ist es entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder beides. Aber das Nichtseiende existiert nicht — siehe Parmenides; denn, folgert Gorgias, es müßte zugleich sein und nicht sein, und die Existenz des Nichtseienden würde den Unterschied von Sein und Nichtsein überhaupt aufheben und damit auch das Seiende. Aber auch das Seiende allein kann nicht existieren; denn es müßte entweder ewig oder entstanden und entweder eins oder vieles sein. Als Ewiges wäre es anfangslos, also grenzenlos — siehe Melissos und bei ihm den Umschlag von zeitlicher in räumliche Unendlichkeit —, also wäre es von Nichts räumlich umgeben, also nirgends, also wäre es überhaupt nicht — siehe Zenons Leugnung des Nirgendseienden. Als Entstandenes wiederum müßte es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstanden sein — beides unmöglich laut Parmenides. Einheit ferner kann das Seiende nicht sein, da es (nach Zenon) als existierend Größe, Ausdehnung, Körperlichkeit haben und darin Teilbarkeit und irgendwie Vielheit enthalten muß. Vielheit aber kann das Seiende auch nicht sein, da Vielheit nur aus Einheiten besteht, die sich eben als unmöglich ergaben. Demnach kann überhaupt nichts sein. Die ganze Begründung ist, wie schon der Bericht sagt, großenteils eine

1) die im folgenden nach den sich ergänzenden Berichten des Sextus (adv. math. VII 65 ff.) und des pseudoaristotelischen Buches de Mel. etc. 979 f. skizziert ist.

Zusammenfassung früherer, eben eleatischer Beweise, und auch der Beweis, der Gorgias selbst gehören soll, der aus der Setzung oder nur Identitizierung des Nichtseienden schon das Nichtsein des Seienden folgert, beruht in der ihm vorgeworfenen Verwechslung von Sein und Seiendem sowie von „Sein" als Existenzausdruck und als Kopula zuletzt auf jener absoluten Einheit von Sein und Denken, Existenz und Essenz, Subjekt und Prädikat, die gerade das Prinzip der eleatischen Ontologie ausmacht und die von der Sophistik nur eristisch gesteigert und bis zum Nonsens ausgeschlachtet wird. Der Sophist karikiert dabei nicht nur den Eleaten, sondern er schlägt ihn wirklich mit seiner eigenen Konsequenz. Denn Zenons Beweise gegen die Vielheit warten nur darauf, ja fordern es logisch auch gegen die Einheit angewandt zu werden, gegen die sie ebensogut gelten [1]). Das bei Parmenides noch so volle, so positive Eine wird bei Zenon zum dialektischen Schema, das ins Nichts umschlagen muß, und der zenonische Negationstrieb, der nur noch eine kahle Einheit übrig ließ, schrie förmlich nach dem Abschluß, den Gorgias ihm gibt. So bedeutet ja seine „Parodie" tatsächlich das notwendige Ausklingen, die Selbstüberwindung des eleatischen Denkganges.

Mit dem Beweis seiner zweiten These zerstört Gorgias bewußt das eleatische Grunddogma der Einheit von Sein und Denken: Wenn etwas wäre, wäre es nicht im Denken erfaßbar. Denn wenn das Seiende gedacht würde, so müßte das Gedachte sein, das Nichtseiende nicht gedacht werden. Nun aber denken wir Nichtseiendes (fliegende Menschen, Wagenrennen auf dem Meere, Skylla, Chimaira). Also gehen Gedanke und Existenz auseinander, während wir uns doch durch das Sehen und Hören einer Existenz versichern. Ist es nicht offenkundiger Sensualismus, den hier die Sophistik gegen den Rationalismus der Eleaten verficht? Gleichzeitig aber schlägt Gorgias ihren Absolu-

1) Vgl. oben S. 463 f.

tismus mit sich selbst, wenn er aus einer möglichen, durch ein paar Beispiele doch nur relativ belegten Differenz von Gedanke und Wirklichkeit sogleich ihr völliges Auseinandergehen, die Undenkbarkeit des Wirklichen folgert.

Wäre auch das Seiende erfaßbar, so wäre es doch nicht mitteilbar. Denn mitteilbar ist nur das Wort, das nicht eins ist mit dem seienden Ding. Kann doch das Ohr nicht Sichtbares fassen, wie das Auge nicht Laute fassen kann. Und es könnte ja auch dasselbe Gedachte nicht zugleich im Sprechenden und im Hörenden sein; sonst müßte das eine zweifach sein, oder dasselbe müßte beiden wenigstens verschieden erscheinen, oder sie müßten einer sein. Deutlich wird wieder die Spezifikation der Sinne (die Differenz von Auge und Ohr) wie insgesamt das Recht der Wahrnehmung gegen das Denken ausgespielt, deutlich aber auch wieder die eleatische Einheit von Denken und Sein (das von zweien Gedachte müßte auch zweimal da sein) gegen sich selbst gewandt. Beim Sophisten wie beim Eleaten noch dieselbe Unfähigkeit, Absolutes und Relatives, Sein und Erscheinung, Substanz und Akzidenz, Identität, Gleichheit und Aehnlichkeit (Seinseinheit, Arteinheit und Gattungseinheit) zu scheiden und selbständig zu ihrem Rechte kommen zu lassen sozusagen in einem organisierten Denkstaat. Nur in der Prokrustesmethode, mit der sie der Schwierigkeit gewaltsam Herr werden, bilden sie Gegensätze. Der Eleat erstickt alles Relative und Akzidentielle im Absoluten und Substantiellen, alles Erscheinen im Sein, alle Aehnlichkeit und Gleichheit in der Identität. Der Sophist dagegen *zerlöst* alles Absolute im Relativen, alle Substanz in der Modalisierung, alle Identität in der Variierung, alle *rationale Einheit des Seins in der Vielheit der Sinne und Erscheinungen*. So geht der ganze Atem der Sophistik gegen den Eleatismus, gegen dessen Geistestyrannis sie eine Revolution bedeutet. Und wenn ein Xeniades ausdrücklich das Nichtseiende anerkennt,

aus dem Dinge entstehen und in das sie vergehen sollen, oder ein Lykophron das Wort Sein sogar als Kopula meidet, so bekundet damit die Sophistik wieder den bewußten Willen, die eleatische Dogmatik auf den Kopf zu stellen (etwa wie es Feuerbach, Marx und Stirner mit dem Hegelianismus machten). Und in alledem zeigt sich wieder, daß des Gorgias Kampf gegen das „Sein" mehr ist als ein Spiel der Laune, vielmehr eine breitere, ernstere Resonanz hat. Gewiß sind die drei Thesen unsinnig, aber die Beweise sind ernsthafter, und die Thesen sollen gerade unsinnig sein, um zu zeigen, daß man mit den ernsthaften eleatischen Beweisen auch das unsinnige Gegenteil begründen kann. Und die Thesen sind auch gar nicht mehr unsinnig, wenn man nur ein Wort ergänzt, das mitgedacht und notwendig ist. Es gibt überhaupt nichts — nämlich nichts Absolutes, und ein Absolutes ist auch unerfaßbar und unaussprechlich.

Das ist ein klarer Agnostizismus und Relativismus, das ist, wenn das Absolute auch im Einzelnen geleugnet wird, klare Skepsis, die ihre positive Ergänzung im Subjektivismus hat. Man kokettiert neuerdings mit einer selber wieder skeptischen Scheu vor diesen Richtungsbezeichnungen und verpönt geradezu ihre Anwendung auf die Sophistik. Der monographische Betrieb fühlt sich zu solchen Ablehnungen versucht und kann sie sich allenfalls erlauben, doch er verzichtet damit auf philosophiegeschichtliche Gesamtbetrachtung, die da Vergleichungen, allgemeine Charakterisierungen und darum Richtungsnamen braucht. Wer aber speziell der Sophistik jene Richtungen abstreitet, raubt ihr Saft und Kraft ihrer bewußten Paradoxie, verkennt ihre stachelnde Bedeutung in der Geistesgeschichte und verwischt in ihrem Gesicht die Züge, die am stärksten aus den sichersten Zeugnissen hervortreten [1]). Mag man etwa das schon von Demokrit bekämpfte, nur zu skeptische Wort

1) Vgl. gegen die Bestreitung sophistischer Skepsis auch Wendland Gött. gel. Anz. 1913 S. 57.

eines Xeniades, daß alles trügerisch und jede Vorstellung und Meinung falsch sei, als unbequeme Ausnahme beiseiteschieben, es stimmt doch zu Gorgias' Thesen und ist nur die Kehrseite der auch von Demokrit bekämpften protagoreischen Lehre, daß jede Meinung wahr sei, wie sich eben auch über jede Sache Entgegengesetztes aussagen lasse. Die Sophistik ist ein Kampf gegen jeden Dogmatismus — wie soll man sie nicht skeptisch nennen? Die Sophistik kennt kein absolutes Sein, sondern nur ein Sein in Relation zum Subjekt, ein Sein für den Menschen — wie soll man ihr nicht eine relativistische und subjektivistische Tendenz zusprechen? Wenn der Eleatismus in Melissos mit dem Bekenntnis endet [1]), daß wir beim Wechsel der Sinneseindrücke das Seiende überhaupt nicht sehen und erkennen können, so streicht der Sophist dieses unfaßbare Seiende und hält sich nur an die Eindrücke des Subjekts. Die Dinge gelten ihm nur in der Perspektive, sind ihm nur, wie sie dem Menschen erscheinen. Kurz, die Dinge sind nur Phänomene für den Menschen. Der Satz des Protagoras steht als positive Ergänzung und Erlösung hinter den drei drückenden Negationen des Gorgias. Nichts hat Existenz an sich, alles ist, wie der Mensch es sieht, der Mensch es denkt, der Mensch es ausdrückt. Der Sophist nimmt dem Objekt seine eigene Bestimmung und gibt alle Bestimmung in die Hand des Subjekts. Die sophistische Rhetorik hängt an der sophistischen Theorie des Scheins, die nur Ausdruck des sophistischen Subjektivismus ist.

Mit dem Recht des Scheins empfiehlt der Sophist den Schein des Rechts. Antiphons neugefundenes Fragment findet es für den Menschen am nützlichsten, wenn er äußerlich, d. h. vor Zeugen, die Gerechtigkeit oder Gesetzlichkeit wahrt, unbemerkt von andern aber der Natur folgt, d. h. seinen Trieben. In deren Förderung, also in Lust und Nutzen

1) Frg. 8, 3.

des Menschen liegt für Antiphon allein die „Wahrheit“ nach der seine Schrift benannt ist. Das Recht ist dem Men schen nur äußerlich auferlegt, daher nur äußerlich zu wahren und die Beredsamkeit komme dem Unrechttuenden ebens zugute wie dem Unrechtleidenden. So finden wir hier kantisch zu reden, ein nacktes Bekenntnis zum Prinzip der Legalität statt der Moralität und erkennen, wie die vo den Sokratikern [1]) bekämpfte Theorie, daß nicht die Ge rechtigkeit und Tugend überhaupt, sondern nur ihr Schein nützlich sei, in der Sophistik lebendig war [2]). Alles ist nich als solches sachlich wahr, sondern alles nur Sache der Präsen tation, der Darstellung und darum auch der entgegengesetzte Färbungen fähig, und der Mensch ist der Künstler, der d spielt mit den Dingen dieser Welt. So liegt ein Romanti tisches in diesem Subjektivismus der Sophistik, de mit allem spielend alles kritisiert und den Menschen zwische Himmel und Hölle ausschweifen läßt in allen Gefühlsfarben zu allen Leidenschaftsgesten, mit allen Künsten der Para doxie. Aus der Geschichte der Paradoxie im 19. Jahr hundert, wie sie von der Romantik durch die Junghegeliane zu Nietzsche verläuft, können wir das anregende Wese der Sophistik uns noch näher bringen. Einiger Parallelzüg mit der Romantik und Stirner ward schon gedacht [3]); abe noch verwandter, ja extremer klingt es beim Erzkritike Bruno Bauer: Nichts habe Wahrheit als der Mensch, un alles werde nur gesetzt, um es zu negieren. Und nun lese wir beim Verfasser des „Menschlichen, Allzumenschlichen

1) Plat. Rep. II. Xen. mem. I 7 vielleicht nicht zufällig i Anschluß an das Antiphonkapitel.

2) Vgl. v. Arnim, Frankfurter Universitätsrede 1916 S. 7.

3) Vgl. oben S. 34 f. 674 f. 692, 5. Ueber das romantische Spi und das Verhältnis Nietzsches zur Sophistik vgl., was ich „Nietzsch u. Romantik“ S. 124. 211 ff. u. 322 ff. beibrachte, und Nestle, N Jahrb. f. d. klass. Alt. 1912 S. 572. 576 f. sowie Oehler, N. u. d Vorsokratiker, nam. S. 118 f. 164 ff. u. M. Wiesenthal, humanis Gymnas. 14. 153 ff., der allerdings Nietzsche wenig gerecht wird.

noch später: „Werte legt erst der Mensch in die Dinge — Mensch, das ist der Schätzende", ja, „nichts ist wahr, alles ist erlaubt", und „es gibt keine Dinge an sich, und gäbe es solche, so könnten sie nicht erkannt werden." Kann man gorgianischer sprechen und protagoreischer? Nietzsche selber findet unsere heutige Denkweise „in einem hohen Grade protagoreisch" und bekennt sich, wie Gorgias mit seinen Thesen, als „erster vollkommener Nihilist Europas". Und wahrlich als ein Rhetor im höchsten Sinne des Wortes mit der klingenden Sprachkunst eines Gorgias, ein „Erzieher" und eifriger Agonist gleich Protagoras, ein wortbewußter Naturmoralist wie Prodikos hat Nietzsche wie Hippias mit ethnographischer Begründung sich über den Nomos erhoben als „freier Geist" in „furchtlosem Schweben über allen Menschen, Sitten und Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge", hat er als Immoralist wie der platonische Thrasymachos bis zur pia fraus des Kritias in der „Umwertung aller Werte", wie sie Thukydides für die Sophistenzeit feststellt [1]), den Machtwillen und das Naturrecht des Stärkeren und den Uebermenschen des Kallikles, ja sichtlich auch nach Kallikles verkündet. Und so hat Nietzsche selber die Sophisten gepriesen als „Lehrer der Kultur" und „erste Kritiker der Moral" und keinen tiefer gehaßt als ihren Antipoden Sokrates.

Die Sophistik als treibende Macht bedeutet eine notwendige Uebergangserscheinung in der hellenischen, ja der menschheitlichen Entwicklung. Im Sieg des Menschen führt sie einen Grundtrieb von Hellas zum Triumph, und im humanistischen Drang, im Hervordrängen des Subjektiven über alle äußeren Schranken liegt ihre Bedeutung für alle Zeiten. Doch indem sie den Menschen zur Entfaltung bringt bis in alle Höhen und in alle Abgründe, zerstört sie in der bloßen Befreiung des Subjekts alle Bande, alle Festigkeit des Objekts, geht sie zugleich wider den hellenischen

1) III 82, 3.

Sinn der plastischen Objektivität, treibt sie den Geistesplastiker hervor, der gerade aus der Tiefe des Subjekts eine neue höhere Objektivität, aus der befreiten Innerlichkeit eine festere Allgemeinheit zu entfalten strebt.

Sokrates.

Wenn wir aus allem Kampf und Kummer der Gegenwart, aus aller Arbeit und Sorge des Tages zur Erholung ins Land der Vergangenheit flüchten, so öffnet sich uns in den Jahrtausenden der Geschichte ein Panorama von unendlicher Weite und Buntheit und dabei auch von merkwürdiger Verschiedenheit in der Beleuchtung und der Bestimmtheit, in der sich die einzelnen Geschichtsstrecken darbieten. Da gibt es Epochen, die uns in ihrer Deutlichkeit entgegenzukommen scheinen, und wieder andere, die nicht nur durch ihre Ferne, sondern wie mit Willen zurückfliehen, sich wie in Nebel der Mystik hüllen, daß die Menschen darin wie Schatten in der Dämmerung huschen, und wieder andere Geschichtssphären, die schon wie im Basrelief hervortreten, aber keine bietet sich in so runder Plastik dar, getaucht in solchen Mittagsglanz von Licht und Klarheit wie die Welt Altgriechenlands und in ihr wieder Athen und in der Geschichte Athens wieder die hochklassische Zeit des 5. Jahrhunderts v. Chr., und auf dieser strahlenden attischen Zeitbühne drängt keine Gestalt so in den Vordergrund wie Sokrates, der da uns anblickt mit seinen markigen, einprägsamen Zügen, ja mit seinen Glotzaugen, als wollte er sich einbohren in unsere Seele —

Sokrates, ein Name so hochgetragen von der Liebe und Ehrfurcht der Jahrtausende, eine Gestalt, so glanzumflossen von all den Ausmalungen ihrer Verkünder und doch so rätselvoll dastehend, daß sie sich in aller Ausgestaltung nicht greifen läßt, daß alles gespendete Licht ihr mehr Blendung als Klärung zuzutragen scheint, daß sie gerade

in der Fülle der Bilder, die man von ihr entworfen, nicht zum Bilde kommen will, sondern sich aufzulösen droht. Vom Sokratesproblem durfte man sagen [1]), daß es „zu denjenigen Problemen der Geschichte gehört, die niemals erledigt werden." Und wahrlich, man mag in dieses Problem, das so gut ein psychologisch-historisches, kulturpädagogisches [2]) und ein religiös-politisches ist wie ein philosophisches und nicht zum wenigsten ein philologisches, man mag in dieses größte Rätsel der Antike, das doch zugleich der Schlüssel der Antike sein sollte, die Grundquelle ihrer klaren Auffassung, da von der Zentralgestalt Sokrates nicht bloß alle weiteren Denkerschulen der Antike ausstrahlen, sondern davon vielleicht, wie Ed. Meyer sagt, im letzten Grunde „die einzigartige Bedeutung des hellenischen Geistes für die Menschheit abhängt", — man mag in dieses Problem sich lange Jahre und immer wieder versenken, man mag mit ihm ringen, an ihm leiden, und kann doch am Ende von Sokrates sagen, was er von sich selber bekannte: wir wissen, daß wir nichts wissen [3]).

1) Harnack, Sokrates und die alte Kirche.

2) „Unter allen Gestalten der menschlichen Bildungsgeschichte ist vielleicht keine so populär wie diese" — so darf Windelband seinen schönen Sokratesvortrag in den „Präludien" einleiten.

3) Der Verf. spricht hier aus eigener Erfahrung. Sein Werk (Der echte u. d. xenophont. Sokrates I. Bd. 1892. II. Bd. 1901), das wohl viel mehr beurteilt als gelesen wurde, ist übrigens auch von Freunden mißverstanden worden als ein langgezogener Hymnus auf den kynischen Sokratiker, während es schon nach dem Titel vielmehr den echten Sokrates abscheiden will von dem xenophontischen, den es eben als vorwiegend kynischen nachzuweisen sucht, und in dieser kynischen Richtung vielmehr eine Abbiegung von der echten und klassischen Linie, eher eine folgenreiche Romantisierung des Sokrates erkennt. Allerdings verschuldet der Charakter des umfangreichen Werkes selbst manche Verkennung, weil es nicht organisch und zentripetal seinen Stoff aufbauen durfte, sondern eher zentrifugal in leicht verwirrender Breite die Sokratestradition bis in ihre Quellen und Mündungen durch das ganze Jahrtausend antiker Literatur

Unser Wissen von Sokrates aber ist so dürftig und unsicher nicht etwa, weil wir von ihm, der selber nichts schrieb, zu wenig hören, sondern weil nur zuviel „sokratische Reden" auf uns einströmen, weil gerade die Masse sokratischer Literatur sich als verschleierndes Medium dazwischenschiebt und uns den echten Sokrates fast mehr entfremdet als nahebringt. Wie grundverschiedene Sokratestypen steigen uns schon aus dieser Literatur auf: in erster Reihe, weil gerade uns erhalten, der biedermännische Praktiker bei Xenophon, der materialistische Sophist bei Aristophanes und der spekulative Idealist, der bei Platon redet. Dann nur noch in Spuren aufweisbar die Sokratesbilder der andern Jünger und auch der Ankläger so verschieden schillernd vom Erzmoralisten Sokrates bei Antisthenes bis zum staatsfeindlichen Ketzer bei Polykrates und endlich die Reflexe von Sokrates bei den Späteren, vor allem der Begriffsdialektiker bei Aristoteles! Wer von alledem ist wirklich Sokrates?

Die Neueren haben natürlich den Sokrates der Ankläger wie des Polykrates und zumeist auch des Aristophanes bald als Zerrbild verworfen, und allerdings: wäre der Sokrates der „Wolken" auch nur in wesentlichen Zügen echt, dann wäre Sokrates für die Geschichte der Philosophie tot, weil er überflüssig wäre, dann wäre er nicht der große Neuerer, der Anfänger der attischen Geistesphilosophie, dann wäre Sokrates, wie man bereits erkannt hat, wenig mehr als eine „Maske" [1]), ein „Symbol" [2]), „zu einem Typus verflüchtigt" [3]), wäre er nur ein Name und Ausdruck für die Gesamtheit der bisherigen Philosophie von Thales und

verfolgen mußte und weil dabei — das sei hier zugestanden — Antisthenes oft zu sehr als originaler Eröffner neuer Bahnen erschien während er doch meist nur als Durchgangspunkt älterer und Kreuzungspunkt verschiedener Richtungen Bedeutung gewann.

1) Diels Verh. d. 35. Philolversamml. S. 105.

2) so schon Süvern Ueber Aristophanes' Wolken.

3) Vgl. Schanz, Apol. u. v. Wilamowitz, Antig. v. Karystos 148

Pythagoras bis Diogenes und Archelaos, Protagoras und Prodikos, die da von Aristophanes durchgehechelt wird. Für all die Richtungen und Betätigungen, mit denen nach all den sonstigen Darstellungen Sokrates gerade gebrochen haben soll, Kosmologie und überhaupt Naturspekulation, abgeschlossener Schulbetrieb und Rhetorik, Meisterstolz, Honorarjagd und krasseste Immoralität, für all dies wird er hier als der verantwortliche Vertreter und eigentliche Verfechter vorgeführt. Trotz aller Versuche [1]) ist es nicht gelungen, auch nur eine einzige Lehre des aristophanischen Sokrates für den echten ernsthaft zu verwerten, ist es aber auch nicht gelungen zu erklären [2]), warum eigentlich Aristophanes Sokrates so völlig auf den Kopf gestellt und alles auf ihn gehäuft hat, was allen andern eher zukommt als ihm, er aber gerade abgeschüttelt hat. Die Erklärung erst gibt

1) I. Bruns, d. literar. Portr. d. Griechen. Römer, Bayer. Sitzber. 1896. H. Röck, d. unverfälschte Sokrates, d. Atheist u. „Sophist". Doch vgl. über das Unhistorische der aristophanischen Sokratik selbst Römer a. a. O. 229 und Bruns, der S. 183. 185 auch betont, daß Aristophanes seine Figuren stilisiere und meist typisiere, Sokrates allerdings treulich zeichne, doch als Person, seine Lehrweise dagegen gemäß ihrer Verkennung bei den Zeitgenossen wiedergebe, dazu noch in der Uebertreibung dionysischen Festtaumels. Gegen Röcks Auffassung vgl. Pöhlmann, Sokrat. Stud. Bayer. Sitzber. 1906 S. 70 ff. u. H. Gomperz, Archiv f. Gesch. d. Philos. XIX 270 ff.

2) Daß Aristoph. den Sokrates zugleich als Naturphilosophen und Sophisten darstellt und so sich eine doppelte und widersprechende Fiktion leistet (H. Maier, Sokrates S. 160 ff.), macht diese Fiktion gewiß nicht berechtigter und erklärlicher. Die einfachste, aber auch unbeweisbarste Erklärung, wie sie neben Aug. Krohn, Fouillée, A. E. Taylor namentlich Al. Chiappelli (Rendic. Accad. dei Lincei 1886, Archiv f. Gesch. d. Ph. IV) verficht, läßt Sokrates in seiner Frühzeit sich in der Rolle und dem Interessenkreis sich bewegen, in denen er bei Aristoph. erscheint, und schiebt sie damit gleichsam auf einen andern Sokrates, der mit den späteren nicht organisch zusammenhängt, der den Sokratikern unbekannt ist wie sonst der Nachwelt und die Geschichte der Philosophie eigentlich nichts angeht (vgl. auch Zeller 136 ff.[5]).

das Recht der Verwerfung, die gewiß notwendig, aber auch bequem ist und noch den ganzen Stachel des Problems bestehen läßt.

Doch was brauchen wir zunächst nach dem dichterischen Phantasiebild bei dem heftigsten Gegner der Sokratik zu fragen, da uns zu hohem Glück in Dutzenden platonischer Schriften das Sokratesbild des größten und dankbarsten Schülers vollständig erhalten ist? Wenn nur dieser Platon nicht auch ein Dichter wäre, und einer, der in seinem „Staat" die Lüge pädagogisch rechtfertigt und für den „das Historische an sich keinen Wert hat"[1]! Und wenn nur nicht, wie der aristophanische Sokrates ganz in den Vorsokratikern verschwindet, so der platonische in Platon selber aufginge! Denn wenn wirklich überall, wo Platon Sokrates reden läßt — und das geschieht ja in fast allen seinen Schriften — der historische Sokrates reden soll, dann gibt es keinen Philosophen Platon mehr, sondern nur noch einen historischen Darsteller des Sokrates. Aber schon die Alten geben oft genug kund, daß sie Platon nicht als treuen Darsteller des Sokrates nehmen[2]; Aristoteles zeigt in seinem ganzen Verhalten unverkennbar, daß er den historischen und den platonischen Sokrates wohl zu scheiden weiß, und er bezeugt ausdrücklich, daß Sokrates den dogmatischen Kern der platonischen Schriften, die Ideenlehre noch nicht bekannte. Auch ohne diese Zeugnisse hat sich den Neueren schon seit Brucker mehr und mehr und jetzt fast allgemein[3] die Ueberzeugung aufgedrängt,

1) Hirzel, Dialog I 185.

2) Arist. Rhet. II 23. Diog. L. III 35. Athen. V 216 B. 217 F. XI 505 f.

3) Die wenigen Reaktionsversuche von Bruns, Burnet, Taylor und v. Kralik, die zugleich Platon als Denker wie als Dichter und Aristoteles als Historiker verleugnen, mußten wirkungslos bleiben. Es ist ja begreiflich, daß der meisterhafte Darsteller des „Literar. Porträt" über dem Persönlichen das Philosophische und dadurch über dem Historischen das Fiktive beim platonischen Sokrates unter-

daß Sokrates für Platon nicht nur Held, sondern auch Maske ist, daß der große Jünger durch den Mund seines Meisters seine eigene Lehre verkündet. Selbst Platons Berufung auf besondere Zeugenschaft oder gar Niederschrift bei Dialogen wie Symposion und Theätet hat nicht gehindert, daß man sie als freie Dichtungen und eigene Verkündigungen des Autors klar erkannte [1]). So hat man den Bereich des rein sokratischen Guts im platonischen Schrifttum mehr und mehr zurückgedrängt und ihn schließlich auf einige kleinere Dialoge als Schriftausdruck der sog. sokratischen Periode Platons eingeschränkt. Aber wenn einmal Platon als Dichter erkannt ist und als Philosoph, der durch den Mund seines Sokrates spricht, dann wird damit doch prinzipiell seine ganze sokratische Schriftstellerei als historische Darstellung der echten Sokrateslehre zweifelhaft, und jede Begrenzung der Fiktion bleibt willkürlich.

Vor allem will man die historische Treue für die Apologie [2]) festhalten und ihre Abfassung darum zeitlich möglichst an den Prozeß des Sokrates heranrücken. So war man völlig blind gegen die hohe reife platonische Kunst, die sich hier unter der anscheinend so einfachen Improvisation des Sokrates verbirgt, und zog es vor, einem Platon die ehrenvolle Rolle eines guten Gerichtsreporters zuzuweisen. Inzwischen haben doch schon manche erkannt [3]), wieviel

---

schätzte, wenn er ihn als „Träger platonischer Gedanken" bestreitet. Vgl. gegen Bruns Gercke, N. Jahrb. 1898 S. 585 ff.

1) Vgl. auch Zeller S. 97 [4]. Es bleibt ein schöner, wenn auch unbeweisbarer Gedanke, daß Platon, indem er Sokrates vor dem Tode wie Nietzsche zu dem Bekenntnis bringt: er „hätte singen sollen", und ihn zuletzt den Ruf zur Poesie vernehmen und beherzigen läßt, vielleicht seine eigene Sokratik als Dichtung ankündigen und rechtfertigen will. Vgl. Schanz, Hermes 29. 600 ff.

2) die schon Ribbing (üb. d. Verhältnis zw. den xenophont. u. platon. Berichten üb. Sokr. 1870) neben dem Kriton allein noch als treu benützen wollte.

3) Vgl. außer Sokr. I 476 ff. II 811 ff. Schanz Apol. 68 ff. Th.

von dieser Verteidigungsrede des Sokrates in ihrem oft satirischen Ton, in ihrer Tendenz, ihrer Anordnung, ihren Gedankenwendungen (bis zur Erörterung der Unsterblichkeit), kurz wieviel vom ganzen Inhalt dieser Rede vor Gericht einfach unmöglich ist, wie sie sich nicht gegen den Hauptankläger, kaum gegen die Hauptanklagen, kaum an die Richter wendet und öfter Sokrates einen unhistorischen prophetischen Zug gibt [1]), ihn schon in die Romantik des 4. Jahrhunderts taucht [2]), ihn in einen Nimbus setzt, den er sich selbst nur in unerträglicher Selbstbespiegelung, den ihm nur der Jünger in dankbarer Verklärung geben kann. Vom Unmöglichsten darin wird bald noch die Rede sein. Oder soll die Apologie wenigstens im Persönlichen ein historisches Porträt geben gleichsam unmittelbar nach der Totenmaske? Aber Phädo, der Todesdialog, und das Symposion schildern ja die sokratische Persönlichkeit noch wärmer, tiefer, ergreifender und in allgemein als echt verwerteten Zügen [3]), und werden doch von keinem Neueren als frühplatonische Dialoge einer „sokratischen Periode" zugewiesen.

Und sollen nun die andern „rein sokratischen" Dialoge historisch sein wie der Kriton, ein Gespräch, bei dem Platon alle Zeugen (also auch sich selber) ausschließt [4]),

---

Gomperz, Gr. D. II³ 81—87. Ad. Menzel, Unters. z. Sokratesprozeß, Wiener Sitzber. 1903 S. 2. 14 ff. 49, der nur den positiven Teil treuer findet (S. 2. 55.), Pöhlmann Sokrat. Stud. (Bayer. Sitzber. 1906). H. Maier, Sokr. 104 ff. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 19 ff., minder weitgehend Ad. Busse Sokr. 5 ff. Bruns Lit. Portr. 209 ff., der die „reife" Kunst der Stilisierung in der Apol. trefflich darlegt. Vgl. auch H. Gomperz, Archiv 25. 355.

1) Vgl. dazu Sokr. I 478, Bruns 222 f. Schanz Apol. Busse a. a. O. 209. Pöhlmann a. a. O. 75 ff., der überhaupt in dieser scharfsinnigen Abhandlung gründlich aufräumt mit Auffassungen, die der Erkenntnis des „Klassikers der Aufklärung" entgegenstehen.

2) Vgl. Sokr. II 963 f. Pöhlmann a. a. O. 98.

3) Vgl. z. B. Zeller II⁴ 95. 184. 200, 3.

4) Zeller selbst wagt darum den Kriton nicht als verläßlich anzusehen (S. 154. 172), wie er auch z. B. den Lysis als zu frei aner-

und nach alter Nachricht den einzigen Partner des Sokrates erst fingiert hat? [1]) Oder soll etwa Platon Sokrates' Gespräche wie im Charmides, Protagoras, Laches zu ihrer Zeit, d. h. vor seiner Geburt oder als Kind angehört und nachgeschrieben haben? [2]) Oder sollen sie und etwa noch Euthyphron, Lysis, Apologie, Kriton, und die beiden Hippias, kurz gerade alle kleineren Dialoge als treuere ausgesucht werden, als ob bei einem Dichter, als der nun einmal Platon feststeht, sich Wahrheit und Dichtung nach der Quantität scheiden? Oder sollen sie treuer sein, weil sie früher sind? Aber daß sie früher sind, will man wieder erst durch die Treue beweisen in unverkennbarem circulus vitiosus, und die ganze angenommene „sokratische Periode" Platons ist eine willkürliche, durch kein antikes Zeugnis gestützte Konstruktion [3]), die dadurch nicht sicherer wird, daß sich die Neueren gegenseitig im Festhalten an dieser fable convenue bestärken. Oder sollen sie treuer sein, weil sie noch nicht die Ideenlehre enthalten? Aber sie enthalten sie in deutlichen Ansätzen und enthalten nicht mehr davon, weil sie Kritiken

---

kennt, um daraus das rein Sokratische zu ermitteln (165, 3). Wieviel hier dem Sokrates „angelogen" sei, empfanden schon die Alten (D. L. III 35).

1) Schon das Gesprächsmotiv wird verdächtig, wenn die Alten noch einen andern wahrscheinlicheren Urheber des Fluchtplans nennen Diog. L. II 60). Auch der Charmides beginnt mit einer historischen Unwahrscheinlichkeit. Vgl. noch Busse a. a. O. 4. 86, 2. 243.

2) Vgl. Pohlenz a. a. O. 6 ff., der auch gut zeigt (S. 12 ff.), daß die historische Auffassung dieser Gespräche einen modernen Standpunkt hineinträgt, während der antike Leser von Dramatikern und Historikern fiktive Debatten gewohnt war und sogleich Problemstellung, Durchführung und Ergebnis der Dialoge als Platons Eigentum verstand, der ja sonst auch den Partnern des Sokr. wie einem Nikias nicht fremde Gedanken in den Mund legen dürfte (S. 12. 37).

3) Von H. Maier (Sokr.) wird z. B. zugestanden, daß Dialoge wie Lysis, Euthyphron, Hipp. maior nicht der platonischen Frühzeit angehören.

sind, und sie kritisieren eben aus der Ideenlehre als positivem Hintergrund, wie es am Theätet deutlich wird, der ebenso kritisch bleibt, ebenso mit der Ideenlehre zurückhält und doch von keinem heute als rein sokratisch verstanden wird, sondern als gerade gegen Sokratiker gerichtet. Oder endlich sollen sie treuer sein, weil sie mit den Sokratesgesprächen bei Xenophon übereinstimmen? Aber sie stimmen so wenig mit ihnen überein, daß sie geradezu Thesen des xenophontischen Sokrates zu kritisieren scheinen: der Laches z. B. widerlegt die Bestimmung der Tapferkeit als Kenntnis der *δεινὰ καὶ μὴ δεινά*, der Euthyphro die Bestimmung der Frömmigkeit als Kenntnis der *νόμιμα* gegen die Götter u. a. m.[1]). Oder wenn etwa im Einzelnen der xenophontische Sokrates die Feldherrnkunst der Mantik unterstellt, der platonische das Gegenteil tut[2]), oder wenn Sokrates bei Xenophon es mehrfach ausdrücklich für gerecht erklärt, den Feinden zu schaden, während er im Kriton es ausdrücklich mit aller Entschiedenheit ablehnt, jemals dergleichen

1) Vgl. Festschr. f. M. Heinze S. 79 u. „Sokr." öfter. Weiteres bei Besprechung Platons. Mißverständlich läßt mich Poblenz (a. a. O. 30) im Laches Polemik gegen die sokratische Definition der Tapferkeit finden, aber ich finde vielmehr dort Polemik gegen die Definition eines andern Sokratikers — genau wie Pohlenz selber im gleichzeitigen Charmides (S. 53. 57). P. unterschätzt (wie H. Gomperz, Archiv 25. 467) die einschneidende Kritik, mit der Pl. hier in dieser Definition das Sondermerkmal der Tapferkeit aufgehoben findet, das er selber im „Staat" ja ganz anders (nicht intellektualistisch) ergänzt. Vgl. hier gegen Poblenz auch v. Arnim, Pl.s Jugenddialoge S. 26. Immerhin erkennt P. selbst an, daß Pl. auch in diesen als Frühschriften behaupteten Dialogen wie Laches, Charmides, Protagoras schon über Sokrates zu positiverem Standpunkt hinausstrebe (S. 30. 405 f. 409 usw.). Zutreffender noch nennt v. Arnim (a. a. O. p. V) diese kleinen Tugenddialoge, die allerdings auch er als „erste Schriftenreihe" ansetzt, „Prolegomena zur Ideenlehre durch Kritik entgegenstehender populärer oder philosophischer Ansichten". Vgl. meine Deutung Heinze-Festschr. a. a. O.

2) Vgl. Xen. mem. I 1, 8. u. Plat. Lach. 198 E f.

behauptet zu haben [1]), so hilft es nicht mit aller Künstelei solche Gegensätze zu verwischen, um brav schulmeisterlich die Einheit der Tradition zu retten, sondern ohne Scheu das Problem in aller Schärfe bis ins Letzte aufzubrechen, bis zur jetzt erreichten Krisis, in der man nun in jenen kleineren Dialogen sogar „Platon gegen Sokrates" [2]) schreiben und z. B. im Protagoras „eine Niederlage des Sokrates" [3]) vorführen läßt, dem er auch im kl. Hippias Trugschlüsse anhänge — kurz, man hat hier z. T. mit der Vorstellung von Platon als treuem Sokratiker völlig gebrochen bis zum Umschlag ins entgegengesetzte Extrem. Jedenfalls aber wollen sich der platonische und der xenophontische Sokrates, der hochgestimmte Theoretiker und der spekulationsfeindliche Banause, der gerade in den kleineren Dialogen so ironische Kritiker und der von Enthaltsamkeitspredigten überfließende Dogmatiker, der ethische Idealist und der ethische Utilitarier so wenig vertragen, daß selbst Zeller, wenn nicht mit Ribbing lauter unversöhnliche, doch bis in Hauptpunkte unlösliche Widersprüche der Sokratestradition stehen lassen muß [4]).

Wenn nun Platon immer klarer als Dichter erkannt wurde, so schien, was er an historischer Geltung verlor, Xenophon zugutezukommen, der seit Bruckers Zeiten zuerst als treuere Quelle galt, zumal man bei ihm sicher war, daß er nicht durch Dichterphantasie und Originalität des Denkens in Versuchung kam, die echte Sokratik umzubilden. Dafür aber fand man bald andere Mängel an

1) mem. II 6, 35. IV 2, 15 ff. Crit. 49. Vielleicht polemisiert hier Pl. gerade gegen das Arist. Rhet. 1398 a 24 überlieferte Sokrateswort (vgl. Busse a. a. O. 180), das schon Bernays und Zeller aus dem Archelaos des Antisthenes herleiten, der übrigens darin eher mit seinem rhetorischen Lehrer Gorgias und seinem rhetorischen Freunde Lysias übereinstimmt, bei denen diese bestrittene Lehre mehrfach erscheint.

2) Ernst Horneffer, Pl. g. S. 1904.

3) A. Gercke, N. Jahrb. 1918, s. noch speziell S. 167. 183.

4) Zeller S. 92. 132 f. 150—160. 171 f. 179. Ribbing S. 125 f.

der xenophontischen Sokratik und wirtschaftete, um sei einigermaßen apologetisch-historischen und systematischen Zwecken anzupassen, mit Umstellungen und noch mehr mit Athetesen bis zur fast völligen Zerstörung der Texte [1]). Was halfs? Der xenophontische Sokrates blieb so dürftig und trivial, nach Kierkegaards Ausdruck ein solcher Spießbürger, daß schon Schleiermacher seinen Redestrom als Schrecken für die Athener malte und für seine bedeutenden Schüler kaum anlockend fand, daher die klare Frage formulierte: was Sokrates mehr gewesen sein müsse, als Xenophon berichtet, um auch die platonische Sokratik zu erklären. So stritt man nur, ob Xenophons Bericht genug oder zu wenig biete, aber nicht, ob auch er mehr und anderes biete als bloßen Bericht. Denn an der historischen Absicht und Treue dieses hausbackenen Praktikers zweifelte niemand, als ob man ein Dichter oder Philosoph sein müsse, um sich ins Unwahre zu versteigen. Dann aber mußte man erkennen, daß Xenophon sonst selbst als Historiker nichts weniger als sachlich strengen Wahrheitssinn bewährt [2]), daß dieser „Major a. D.", wie Wilamowitz ihn nennt, oder mittelmäßig begabte Kavalleriehauptmann, wie er schon bei Taine heißt, sich auf kräftiges Aufschneiden verstand und in der Anabasis sich eine Hauptrolle zuschreibt, von der ein Parallelbericht wie der Diodors nicht das Mindeste zu melden weiß, und ferner, daß ja auch die verläßlichsten alten Historiker gerade die Reden ihrer Helden frei erfinden [3]), daß zudem Xenophon durchaus nicht unberührt

1) Ueber diese Versuche, die das Ungenügen an der Tradition zum Ausdruck brachten und von denen der A. Krohns (Sokr. u. Xen. 1874) der geistreichste, aber noch nicht einmal der extremste war, s. Näheres Sokr. I Einleit. nam. S. 1 ff. 28—50. 66 ff.

2) Vgl. das Sokr. I 26 f. hierüber Beigebrachte.

3) wie es Thukydides I 22 bekennt und mit der Unmöglichkeit sich genau des Gesagten zu erinnern entschuldigt; aber seine Erfindung geht viel weiter, als er hier zugibt. Vgl. Pohlenz a. a. O. 13.

ist von rhetorischem Einfluß [1]) und sich als Idealmaler nicht bloß im Kyrosroman, auch im Nekrolog und Enkomion entfaltet. Man mußte weiter erkennen, daß der abenteuerlustige Condottiere, der jagdfrohe, altfromme Agrarier, der Jahrzehnte der attischen Sphäre entrückt, ein Leben führte, das den Interessen des Sokrates geradezu antipodisch war, sein Geistesbild doch nicht nur aus Unverständnis verzeichnen, sondern in seinem Sinne färben mußte, wie er sich sogar nicht scheut, seine Instruktion für den Kavallerieoberst zugleich für seine Sokrateserinnerungen auszuschlachten [2]) und diesen Sokrates, der nichts von den Bäumen lernen will, sondern nur von den Menschen in der Stadt, die er fast nie verließ, gerade zu den Bäumen in die Schule schickt und den Hauptberuf des Mannes in die freie Natur verlegen heißt [3]). Man mußte außerdem erkennen, daß die Memorabilien Xenophons, für deren Abfassung in seinem langen Leben wir nur einen terminus post quem, aber durchaus keinen ante quem besitzen, keine treue Erinnerung an all die vorgetragenen Sokratesgespräche bieten können, da mindestens Jahre und gerade voller Erlebnisse für Xenophon, die ihn der sokratischen Atmosphäre

---

Pöhlmann a. a. O. 89 weist auf eine aus jener Zeit erhaltene Rede beim Ostrakismos hin, bei dem gar keine gehalten werden konnte.

1) Vgl. Blaß Att. Bereds. I² 441—452. Schacht, de Xenoph. stud. rhetor. Norden, Ant. Kunstpr. I 101 f. Leo, griech.-röm. Biogr. 88 ff., der namentlich die Beeinflussung Xen.s durch Isokrates betont (vgl. dazu auch Bruns, Lit. Portr. 126 ff. 138 ff.). Wendland, Anaxim. v. Lamps. 65 ff. zeigt, daß Xen. mem. III 6 der Topik eines rhetorischen Lehrbuchs folgt. Ueber Gorgianismen bei Xen. s. Gautier, la langue de X. 1911 S. 111.

2) Vgl. mem. III 3 mit dem Hipparchicus u. dazu Sokr. II. 1066 ff.

3) Vgl. Xen. Oecon. VII 20. 22 f. XIX 18, Plat. Crit. 52, Phädr. 230 C D. Daß Xenophon von seinem kultisch frommen Standpunkt das Sokratesbild unhistorisch stilisierte, führt Pöhlmann a. a. O. nam. 116 ff. 127 ff. 132 ff., meiner Darlegung I 69 ff. zustimmend, weiter aus.

stark entfremdeten, wahrscheinlich aber mehrere Jahrzehnte dazwischen lagen[1]) — und wird nicht in Platons Phädo festgestellt, daß keiner auch nur am folgenden Tage von dem heute geführten Gespräche entsprechende Rechenschaft geben könne[2])? Und endlich mußte man erkennen, daß schon das Wesen des sokratischen Dialogs den treuen Bericht ausschließt[3]), und mehr, daß Xenophon, der sich zudem nirgends auf eigene Auf-

1) 394 d. h. 5 Jahre nach Sokrates Tod kehrte Xenophon nach mindestens 7jähriger Abwesenheit nach Griechenland zurück. 393 erfolgt die Wiederherstellung der langen Mauern durch Konon, die in der Anklageschrift des Polykrates erwähnt war (D. L. II. 39), gegen die sich die Mem. wenden — dies eben ihr anerkannter terminus post quem. Aber es ist bare Willkür, jenes Pamphlet des Polykr. schon bald nach 393 zu datieren. Es ist unwahrscheinlich, daß er den Anachronismus jener Erwähnung von Konons Tat zur Zeit ihrer frühesten Erinnerung gewagt hätte, und es ist unwahrscheinlich, daß er, der anerkanntermaßen Anytos die Rede in den Mund legte (Hirzel, Rhein. Mus. 42. 239 ff., vgl. Zeller 139. Mesk, Wiener Stud. 32. S. 59) für solche Fiktion nicht erst den Tod dieses historischen Anklägers abgewartet hätte, der jedenfalls 386 noch lebte (vgl. v. Wilamowitz. Aristot. u. Athen II 374. Hermes 32. 190) oder nach der 22. Lysiasrede 384 Archon war (vgl. Menzel, Unters. z. Sokratesproz. S. 43). Aber auch sonst mehren sich die Gründe und auch die Stimmen für eine späte Abfassung der Mem. Vgl. außer dem Sokr. I 21 ff. Angeführten Ed. Schwartz, Charakterköpfe I[3] 51, der die Mem. erst 30 Jahre nach Sokrates' Tod ansetzt und mit dem auch Gautier a. a. O. alle Schriften Xenophons in sein Alter verlegt. Jahrzehnte nach Sokrates' Ende setzt die Mem. auch Bruns a. a. O. 142. 361. 374. H. Maier zeigt (Sokr. S. 33), daß die Situationsschilderung von Mem. III 5 erst auf die Jahre nach 371 zutrifft. S. auch E. Richter, Jahrb. f. kl. Ph. 19. Spl. S. 129 ff. und jetzt über die Mem. als posthume Schrift Münscher Philol. Spl. 1920, 20 ff.

2) Phäd. 76 B.

3) Vgl. Bruns a. a. O. 232 ff. 375, der dabei als feiner Charakteristiker des Porträts die Darstellung noch treuer nimmt als andere heute, und doch zugibt, daß die Mem. „voll von Gedanken" sind, „die sicherlich Sokr. nie ausgesprochen hat" (232), und daß Xen. mit „poetischer Freiheit" ihm eigene Gedanken in den Mund lege (371. 378. 409 usw.).

zeichnungen beruft [1]), selber im Symposium und Oeconomicus Sokrates in den Bereich der Fiktion gezogen hat und diese großen Gespräche, die selbst Zeller als freie Dichtungen anerkannte, ausdrücklich als selbsterlebte einführt, während er doch in der vollständigen Liste der Anwesenden im Symposium fehlt und auch höchstens als 10jähriger Junge hätte daran teilnehmen können, wie er auch lange nach dem asiatischen Feldzug heimgekehrt, die Aeußerungen des Sokrates über die Schlacht bei Kunaxa im Oeconomicus [2]) nur über tausend Meilen weg oder aus dem Hades hätte vernehmen können. Damit werden auch die gleichlautenden Versicherungen seiner Zeugenschaft bei den Sokratesgesprächen der Memorabilien und damit diese Gespräche selbst verdächtig. Oder will man den Angaben eines Zeugen noch trauen, wenn er seine Zeugenschaft selbst erdichtet? So kam man dazu, mit der traditionellen rein historischen Auffassung der Memorabilien zu brechen und sie wie die andern xenophontischen und platonischen Socratica als mehr oder minder fiktive Literatur zu betrachten [3]).

Diese neue Auffassung erweckte aber nun das Bedenken, wie ein philosophisch so inferiorer Geist dazu kommt, eine eigene Sokratik aufzutischen, und so ergab sich als ergänzende Lösung die ebenfalls moderne Erkenntnis, daß Xenophon sich mehr oder minder stark an die

1) die Stelle mem. I 3, 1 spricht gegen Aufzeichnungen. Vgl. Zeller 96 f.

2) Oec. IV 18 f.

3) Zur Entwicklung dieser Auffassung, die eben mein Werk „D. echte u. d. xenophont. Sokr." durchzuführen sucht, vgl. dort I S. 9, 1. Nachzutragen ist noch, was H. Maier (Sokr. 15, 1), der sich ihr durchaus anschließt, an ausländischer Literatur beibringt. Eine erste allgemeine Andeutung dieser heute sich wohl durchsetzenden Auffassung (vgl. noch Leo, griech.-röm. Lit. S. 90. Wendland, Anaxim. v. Lamps. 69 f. Pohlenz a. a. O. 17. Busse, Sokr. 11 ff.) gab v. Wilamowitz, Hermes 1879 S. 192 f.

antisthenische Sokratik anlehnt, wie es eine genauere Vergleichung der Memorabilien mit den kynischen Fragmenten ergab [1]). Und ist es erstaunlich und nicht

1) Dieses Kynisieren der xenophontischen Sokratik, dessen Darlegung der andere Hauptzweck meines genannten Werkes war, ist, von Schleiermacher zuerst geahnt, durch Dümmlers Verdienst zuerst in weiterem Maße beachtet (Kl. Schr. Bd. I u. Akademika), mehr oder minder von Natorp, Th. u. H. Gomperz, Gercke, H. Maier u. vielen andern Forschern anerkannt worden. Dabei kann die Abhängigkeit Xenophons, die jedem in die Augen springt, der sich ernsthaft in eine Vergleichung mit den Kynikerfragmenten versenkt, auch dann gelten, wenn Dümmler und ich die Originalität des Antisthenes überschätzt haben, die nun dafür von andern in mindestens ebenso subjektivem Widerstreben unterschätzt wird. Man denkt eben nach der Schablone der Tradition bei Antisthenes immer zu sehr an Diogenes und bei Diogenes immer zu sehr an den „zynischen Tonnenbewohner" statt auch an den Junkererzieher, der einen Phokion und viele andere Staatsmänner zu Schülern hatte (D. L. VI 76). — Der „Suggestion der Antistheneslegende" möchte Dittmar in seinem oft feinspürig und geschickt rekonstruierenden Buche „Aischines von Sphettos" „die greifbare Abhängigkeit Xenophons" von diesem Sokratiker gegenüberstellen". Es scheint, daß der Konkurrenzeifer der Sokratiker noch heute bei ihren Darstellern fortwirkt, wenn so aus Ressentiment dem „Antistheneskult" ein Aischineskult „gegenübergestellt" wird, nur daß dort ein von Dogmen strotzender Philosoph erhoben wird, dessen Denkrichtung nach den eigenen Bekenntnissen der Kyniker und Stoiker mindestens ein halbes Jahrtausend fortwirkt, in Aischines aber ein Schriftsteller, von dem auch nicht der Hauch einer selbständigen philosophischen Lehre überliefert ist (vgl. Hirzel, Dialog I 131) und dessen einziger Schüler mit Recht „Mythos" hieß. Und nun sollen wir mit dem „greifbaren Einfluß" des Aischines „im Gegensatz zu Antisthenes" auf „festem Boden" stehn, obgleich Xenophon selber den Kyniker als eifrigsten geistigen Mittler und anhänglichsten Sokratiker sowohl im Symposion wie gerade auch in dem nach D. durchaus von Aischines angeregten Theodotekapitel (mem. III 11, 17, vgl. noch II 5) einführt, während er Aischines überhaupt nicht nennt! Dagegen greift dieser ja Xenophon und seine Frau für das Thema eheliche Erziehung auf und erinnert damit an eine der besten sichtlich aus eigenem Erleben geschöpften und daneben wohl aus spartanischen Erfahrungen (vgl. Dittmar selbst S. 33. 52. 54) gestärkten Szenen des

vielmehr natürlich gegeben, daß der Praktiker Xenophon sich gerade zu der am meisten praktisch gerichteten Sokra-

xenophontischen Oeconomicus, und Aischines führt ferner den bei Xenophon aus seiner Praxis so original gewachsenen Ischomachos vor und auch Kritobulos, den Xenophon als seine besondere Lieblingsfigur in allen drei Socratica verwertet, mit der er sich auch im ersten Memorabiliengespräch als bereits bekannten Sokratesschriftsteller vorstellt. Nach alledem erscheint die umgekehrte Folge viel „greifbarer", daß Xenophon zumal mit Sympos. und Oecon. dem Aischines vorangeht und wenn nicht mit der Wiederaufnahme der Kritobulosfigur doch etwa mit der Zitierung der Aspasia (mem. II 6, 36) ihm für die Aufnahme dankt (vgl. Sokr. II 904. v. Wilamowitz Platon I 259. Münscher a. a. O. 35). Aber sie differieren sowohl in bezug auf Kritobulos (vgl. Hirzel, Dialog I 137), den Xen. stets und zumal mem. I 3, 9 f. freundlich behandelt, wie in bezug auf Stellung und Aufgabe der Frau, die er im Unterschied vom Manne ins Haus weist — beides im Gegensatz zu Aischines. Selbst im Stil scheidet Demetr. *π. ἑρμην* 296 f. Xenophons (kynisch) imperativische Sokratik scharf von der reineren Dialogik des Aischines und Platon. Dennoch sollen nach Dittmar namentlich mem. IV 2 ebenso wie der Alkibiades I den Alkibiades des Aischines nachbilden; aber die mehr äußerlichen und schwachen Parallelen genügen D. selbst nicht; er zieht auch Platon als Quelle heran und muß zugeben, daß z. B. die Nennung der *ἰσχύς* und der *βασιλικὴ τέχνη* in mem. IV 2, der Hinweis auf die bürgerliche *φιλία* und die starke Heranziehung des Biographischen von der Amme des Alkibiades bis zu Kyros in Alcib. I aus Antisthenes zu stammen scheinen (S. 127. 140. 149 f. 163). Gerade solche schärferen Einzelbeziehungen aber (zu denen man noch viele weitere in den von D. ignorierten Erörterungen meines „Sokrates" nach dem Register finden kann) machen eine kynische Hauptquelle doch wohl wahrscheinlicher als jenes Zusammensetzspiel zu einem Mosaik von Motiven und Motivetti aus den verschiedensten Sokratikern, das D. sowohl Xenophon wie dem Verf. des Alcib. I zumutet. Wenn für markante Züge eine Quelle nachweisbar ist, so behält sie schon um der gedanklichen Kontinuität willen den Vortritt auch für minder markante, irgend damit verträgliche Züge, selbst wenn diese uns zufällig nicht in derselben, sondern in andern Quellen erhalten sind. D.s Behandlungsweise aber scheint mir in doppeltem Sinn heute typisch: darin daß sie lebendige antike Schriften zur äußerlichen Kontamination erniedrigt, und darin, daß sie in bezug auf die Quellen das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* als *πρότερον φυσει* auch für den antiken Autor voraussetzt, dem doch wahrlich vieles

tikerschule ebenso hingezogen fühlte wie später die praktischen Römer zum Neukynismus der Stoa, wie auch schon

näher und reicher zufloß, was für uns versiegt ist. Dieses in seiner Art schätzbare Buch leidet an dem für die mechanistische Epoche bezeichnenden Mangel, daß es nur Einzelnes in Beziehung zu Einzelnem sieht ohne Sinn und Blick für irgendein Ganzes. 300 Seiten über einen Autor ohne den Ansatz einer auch nur äußerlichen Charakteristik seiner Geistesart! Gewiß ließe es sich als kritische Vorsicht rechtfertigen, wenn bei dieser weitschichtigen Untersuchung nirgends auch nur die Frage auftaucht, ob dabei etwas für Sokrates selber abfällt, und gewiß bietet für solche sich leicht verzettelnde Forschung Aischines noch den dankbarsten Stoff, da er kein Denker ist, da er von andern lebt und mit novellistischer Phantasie mehr stofflich interessiert ist, aber schon dies ließ sich zur Charakteristik herausheben, und es scheint, daß dieser auch gorgianisch frisierte und auch am Tyrannenhof heimische sokratische Literat mit seinem leichteren Geistesblut und der ihm nachgerühmten Feinheit und Ironie in Konflikt kam wie mit dem derberen Rhetor Lysias so auch mit der harten Dogmatik und Asketik seines Helfers, des Kynikers und eher mit dessen Antipoden Aristipp in eine auch sonst bezeugte Verbindung kam, wie ihn wohl seine salonmäßige Vorliebe für die Themata Frauen und Liebe auch mit Xenophon in Beziehung brachte, der gerade über diese Punkte dem Kyniker die Gefolgschaft kündigte und seine eigenen natürlicheren Neigungen und Erfahrungen aussprach. Nicht umsonst ist ja seine beste Schrift das erotische Symposion mit dem Schlußtriumph der Gattenliebe, und nicht umsonst bekennt er im ersten Memorabiliengespräch, im einzigen, da er sich selbst nennt, seine Empfänglichkeit in erotischer Hinsicht. Während nun Krauß in seiner fast gleichzeitigen Aischinesausgabe Einflüsse des Antisthenes auch auf diesen Sokratiker erkennt, würdigt D. das ganze im „echten u. xenoph. Sokr." beigebrachte Material kaum einer direkten Benützung, sieht auch z. B. nicht, daß Aischines in Telauges, der da (nach D. selbst) in kynischer Tracht kynische Askese und Adiaphorie verficht, später vom kynisierenden Mark Aurel ernst genommen, hier wie Antisthenes verspottet wird (vgl. D. selbst S. 219 ff. 224. 237 ff.), eben wirklich den Kyniker kritisiert. Und D. sieht auch z. B. nicht, daß Platon das Motiv der θεία μοῖρα gerade in entgegengesetzter Tendenz verwertet wie Aischines, sieht auch nicht, daß mem. I 6 so laut wie möglich die kynische Selbstbeherrschung, ja Bedürfnislosigkeit (§ 10) bekennt, und zeigt kein Gefühl dafür, daß ein Xenophon so gut wie ein Dion Chr. doch nicht als leere Sammler,

im 3. Jahrhundert der militärisch-politische Führer Kerkidas ein leidenschaftlicher Kyniker und Bewunderer des Diogenes war oder schon vorher der Kyniker Onesikritos als Teilnehmer und Darsteller der Anabasis Alexanders mit Xenophon verglichen ward [1]). Mit Antisthenes allein teilt Xenophon neben der Sokratik den Kyrosstoff, durch den er als Perserkenner vielleicht auf ihn aufmerksam ward [2]), und er, der anderer Sokratiker (wie Platons) nur einmal nebenher oder gar nicht oder (wie Aristipps) feindlich gedenkt, hat ja selber in seinem Symposion Antisthenes als treuesten Anhänger des Sokrates vorgeführt, der da auf ihn ausdrücklich seine Anziehungskunst überträgt. Dabei fällt noch ins Gewicht, daß sich Xenophon nicht nur in seinen Sokratesschriften, sondern auch in seiner Cyrupädie, seinem Hiero und Agesilaus [3]) zu kynischen Idealen bekennt, was gerade durch zeitweilige Emanzipationsversuche des natürlich minder rational und minder asketisch gestimmten Praktikers [4]) bestätigt wird.

So trat auch Xenophon in jene große literarische Arena ein, die wir Sokratik nennen und die sich wesentlich weiter und freier dehnte, als wir mit unserm Kleben an der historischen Tradition und am zufällig Erhaltenen ahnen. Und er selber stellt seine Memorabilien ausdrücklich ein [5]) in die Konkurrenz der *λόγοι Σωκρατικοί*,

sondern im Bann einer Geistesrichtung schreiben, und sieht überhaupt in der sokratischen Literatur nicht so sehr eine Auseinandersetzung von Geistesrichtungen als ein Flickwerk stofflicher Motive.

1) D. L. VI 84.

2) Daß die Cyrupädie von Antisthenes angeregt ist, liegt um so näher, als sie auch in der kynischen Schule fortwirkt. Vgl. Ed. Schwartz, 5 Vortr. üb. d. griech. Roman 44 f. 82. Leo, griech.-röm. Biogr. 91 ff. 252. Münscher a. a. O. 46 f., der auch zeigt, wie Xenophons Sokratik, bei den Sokratikern unbeachtet, erst in der Hellenistik zur Geltung kommt.

3) Auch in den Bekenntnissen, die den Cyneget. einrahmen, wenn er echt wäre.

4) z. B. mem. I 2, 19 ff. Cyrup. III 1, 17.

5) mem. I 4, 1, IV 3, 2.

die eine damals längst gepflegte Literaturform bedeutet, von Aristoteles ausdrücklich als *μιμήσεις* unter lauter Dichtungen aufgeführt [1]). Wir müssen dabei die moderne aktenmäßige Exaktheit der Wissenschaft über Bord werfen und namentlich unsere deutsche Schranke zwischen Poesie und Wissenschaft weit öffnen, Wahrheit und Phantasie, die heute noch im romanischen Geist sich näher stehn, geradezu ineinanderschmelzen, um die Thesenstücke der *λόγοι Σωκρατικοί* zu begreifen, die noch als Konkurrenten der Dramatik und Rhetorik auf den Plan treten. Und wenn Platon und Xenophon bisweilen andere „sokratische Reden" ergänzen oder richtigstellen wollen [2]), so denke man etwa an die Bemerkungen Gottfrieds von Straßburg, daß viele vor ihm von Tristan „gelesen", aber kaum „rehte gelesen" hätten. So schrieben nun neben Platon und Xenophon noch Antisthenes [3]) und Aischines und nicht minder wohl [4]) Eukleides und Phaidon „sokratische Gespräche"; auch Aristipp wäre kaum ohne solche zu den Häuptern der Sokratik gezählt worden. Weiter kannte man Dialoge von Kriton, Simon, Glaukon, Simmias und Kebes, — das sind schon 12 literarische Apostel, um nur dabei Jünger des Sokrates selber zu nennen und von der Jahrhunderte langen Fortpflanzung des sokratischen Dialogs zu

1) Poët. 1447 b 11, vgl. dazu meinen Aufsatz Archiv VIII 468 ff. u. J. Stenzels Vortrag über Literar. Form u. philos. Gehalt des platon. Dialogs S. 1 f. (Jahresbericht d. schles. Gesellsch. f. vaterländ. Kultur 1916).

2) Vgl. die Einleitung des platon. Symp. u. der xenophont. Apol. sowie mem. I 4, 1. IV 3, 2.

3) der zwar nicht bloß Sokratesschriften verfaßt hat, aber gewiß mehr, als die Titel in seinem Schriftenkatalog verraten, da wir aus den beiden Hippias, Minos, Sisyphos, Alcib. I u. a. Stücken des corpus Platonicum sehen, wie man auch mythische und orientalische Stoffe im sokratischen Dialog behandeln kann.

4) Der Echtheitszweifel des tendenziösen Skeptikers Panaitios braucht uns hier so wenig zu beirren wie bei Platons Phaidon.

schweigen. So müssen wir schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts einen ganzen Wald sokratischer Literatur aufschießen sehen, von dem uns nur zwei Bäume neben dürftigen Stümpfen erhalten sind. Wir müssen all diese Sokratesschriftsteller in lebendiger Fühlung und Konkurrenz miteinander und mit Dichtern und Rhetoren sehen, mit denen die Sophisten noch in ungestörter Gemeinschaft lebten, von denen aber die Sokratik als eigentliche „Philosophie" erst unter heftigen Kämpfen sich losringt.

Der literarische Sokrates beginnt natürlich erst zu leben, nachdem der historische gestorben. Die Möglichkeit, daß die Jünger den Meister schon bei seinen Lebzeiten dialogisch verarbeitet hätten, nennt Ed. Meyer mit Recht eine „Ungeheuerlichkeit" [1]). Im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts scheint wesentlich der älteste attische Sokratiker Antisthenes, der weit länger als Platon und Xenophon mit Sokrates bekannt war und als sein nächster Geisteserbe galt [2]), mit dieser neuartigen symposiastisch-dramatischen Mimetik [3]) den Konkurrenzspott der Komödie auf sich gezogen zu haben [4]) und, wie ich glaube, auch den des Aristophanes. Nach Titel und Chören passen seine 423 aufgeführten „Wolken" ursprünglich vielmehr zur Verspottung des Diogenes von Apollonia und sonstiger ionischer Naturphilosophie, die man allgemein darin karikiert findet [5]), als zur Kritik des Sokrates, auf den wohl erst die uns erhaltene und allein bekannte zweite Fassung schärfer zugespitzt ist, für deren starke Aenderungen die

1) Vgl. auch Bruns 229 u. die Nachweise bei Pohlenz 23 ff. 123.

2) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.[2] IV 440. H. Maier 150, 1.

3) Daß der nach den Fragmenten saftig derbe, pokulierende Protreptikos des Antisthenes (vgl. Sokr. II 711) bald nach 394 erschien, macht v. Arnim (Dio v. Prusa 256 ff.) wahrscheinlich.

4) Vgl. auch v. Wilamowitz, Philol. Unters. I 220.

5) wie nach Diels (Verh. d. 35. Philolvers. S. 105 ff.) Zeller, Rohde, Dümmler, Th. Gomperz, Natorp, Pohlenz u. a. m.

Scholien nur Beispiele geben wollen. 423 wäre auch nach der Tradition die unpassendste Zeit für solche Verhöhnung des Sokrates, der damals als Teilnehmer an den Schlachten bei Delion (424) und Amphipolis (422) tapfer für das Vaterland gekämpft haben soll. Die antisokratische Stimmung zeigte sich ja auch erst ein Vierteljahrhundert später wirksam, als sich die Athener nach so schweren Erlebnissen kaum noch der Aufführung der ersten „Wolken" erinnerten [1]). Die Stimmung der zweiten „Wolken" paßt viel eher zum späteren Ideal der *πάτριος πολιτεία* und zum Ueberdruß an nutzloser Geisteskultur, nachdem Sparta gesiegt, und sie, die als nicht mehr aufgeführtes und nicht ganz fertiges Buchdrama des noch bis ins 2. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts tätigen Dichters wohl posthum herauskamen, zielen in der Denkerschule deutlich schon auf Sokratiker, zu deren Verfolgung als Verächter der Götter und bestehender Gesetze sie auffordern [2]). Dankbaren Stoff bot hiefür die burleske Dramatik des freigeistigen Kynikers, die mit sophistischen und, wie man es schon nach Platons Kritik im Cratylus anerkennt, auch naturphilosophischen Einschlägen gespickt war und sich mit allen möglichen früheren Typen von Thales bis Protagoras herumschlug, die nun die Karikatur des Komikers über alle dialogische Kritik hinweg mit dem Helden Sokrates zusammenwirbelt [3]).

---

1) Vgl. Menzel a. a. O. 54.

2) v. 1399. 1508 f.

3) Wenn Aristoph. nach Pohlenz Gött. Nachr. 1920. 142 ff. auf Sophisten und Platon (Ekklesiazusen), nach W. Meyer, Gött. Diss. 1915 auf ein Enkomion der Armut eingeht, warum nicht auf den Kyniker (vgl. v. Wilamowitz a. a. O.)? Von den zahlreichen Sokr. II 809—895 aufgeführten Berührungen der Wolken mit kynischem Material will ich einzelne jetzt preisgeben, aber manche sind so markant, daß sie jeden stutzig machen müssen, der nicht aburteilt, bevor er liest. Für die (laut Scholien) erst den 2. Wolken zugehörige Synkrisis der beiden *λόγοι*, die doch wohl eine Schrift

Auf diesen Angriff gegen die Sokratik antwortet Platons Apologie, die ausdrücklich die aristophanischen Wolken als Ankläger voranstellt. Wenn sie auch nicht aus ihnen allein „die allgemeine Anklage konstruiert“ (Schanz), so lehnt sie doch die dortigen Rollen des Naturspekulanten, Rhetors und Schulhalters für Sokrates entschieden ab bis zum Bekenntnis des Nichtwissens. Statt dieser feinen Kritik forderte Xenophon, der sich an kynischer Sokratik gestärkt, zur Abwehr eine lautere Fanfare für den Helden, und so wagte er nicht ohne Seitenblick auf die platonische [1]) eine eigene Apologie des Sokrates [2]), deren

parodieren und zwar, wie ich glaube, den die δικαιοσύνη relativierenden Protreptikos des Antisthenes, findet H. Gomperz (Archiv f. Gesch. der Philos. XIX), gegen dessen sonstige Bedenken ich auf Archiv XX 157 ff. verweise, in dieser Deutung „die einfachste Erklärung“. Teuffel zitiert in dem anerkanntermaßen die antisthenische Protreptik verspottenden Euthydem an 20 Parallelen zu den „Wolken“. In seiner trefflichen Ausgabe dieses Dramas (London 1911) notiert jetzt Starkie sehr viele meiner Hinweise, bezweifelt zwar einige, erkennt aber an, daß ich beim aristophan. Sokr. unzweifelhaft viele kynische Züge erwiesen habe, die allerdings nach St. antisthenisches Erbe vom historischen Sokr. sein sollen, der darum Spottobjekt bleibe. Aber Antisth. ist darin eher Sophistenerbe. Für Sokr. hier als naturphilosophischen Etymologen, sophistischen Lehrer usw. haben wir kein Zeugnis, sondern Platons lautes Gegenzeugnis nam. in der Apologie. St. selbst räumt bei v. 922 ein, daß die Beschreibung à la Telephos eher kynisch als sokratisch sei, und erinnert bei der χυηδόν verspeisten Weisheit v. 491, daß auch die Scholien hier den Kynismus zitieren. Andererseits bestreite ich ja garnicht, daß Aristoph. Sokrates bekämpft, doch eben in den 2. Wolken (wie Polykrates) mit kynischem Material. Der wie hier die Naturphilosophie praktisch verwertende, stark sophistische kynische Sokrates bietet allein eine Lösung für das Rätsel des aristophan. Sokr., den man bisher mehr abgeschüttelt als erklärt hat.

1) Xen. Apol. § 1.

2) die heute fast allgemein als echt und vielfach auch bereits als sokratische Erstlingsschrift Xenophons anerkannt ist. Vgl. Schanz, Apol. 84 ff. Wetzel, N. Jahrb. 1900. 389 ff. Busse, Sokr. S. 9 f.

Tragik er wohl als heiteres Gegenstück [1]) sein bestes Socraticum, das Symposion, und dann sein stofflich selbständigstes, den Oeconomicus, folgen läßt. Inzwischen griff auch die mit den Sokratikern in Schulkonkurrenz stehende [2]) und von ihnen heftig angefochtene Rhetorik in den Kampf ein, und Polykrates, der mit sophistischer Paradoxie sich als Retter des Wüterich Busiris und der Gattenmörderin Klytaimnestra aufspielte, fühlte sich durch all die Sokratesverherrlichung gereizt als advocatus diaboli aufzutreten und schrieb in gleicher Fiktion eine Anklagerede des Anytos gegen Sokrates, für den er nachweislich aus antisthenischer Sokratik schöpfte [3]). Ihm trat ein anderer Rhetor, der wieder dem Antisthenes nahestehende Lysias, mit einer Verteidigung des Sokrates entgegen. Im Anytos des Polykrates aber, dem auch Platon antwortete [4]), hat man längst

---

1) als solches Symp. 1 1 eingeführt. Im „Symposion" greift er eine auch sonst bei den Sokratikern beliebte und natürliche Gesprächsszenerie auf. Die vielumstrittenen, widersprechend scheinenden Beziehungen zwischen dem xenophontischen und platonischen Symposion klären sich, wenn sie sich nicht direkt auf einander, sondern teils freundlich, teils kritisch auf das Medium einer Parallelschrift des Antisthenes beziehen. S. inzwischen — vor der Behandlung Platons — die Nachweise Sokr. II 9i2 ff. Vgl. auch H. Maier, Sokr. 18, dessen weiterer Rückdeutung des xenophontischen Symposion auf das platonische ich aber nicht zustimmen kann. Daß auch technisch jenes von diesem unabhängig ist, zeigt Bruns a. a. O. 384.

2) wie solche auch Schmid, Christs Litgesch. I 609[5] und Mesk, Wiener Stud. 1910. 56 ff. als Motiv des Polykrates vermuten.

3) Vgl. neben Sokr. I 481. II 1123 ff. Schanz, Apol. 51. Gercke, N. Jahrb. 1898. 593. Einleit. in die Altswiss. II 319. H. Maier a. a. O. 232. 379. 426, 2. Mesk a. a. O. 66. 81, der die Polykratesanklage aus Libanius rekonstruiert, den er wie Schanz, Förster, Th. Gomperz direkt aus Pol. schöpfen läßt, während ihn Hirzel, Zeller, Dümmler, Gercke u. a. die Gegenrede des Lysias ausschlachten lassen.

4) Nach Hirzel, Dümmler u. a. in der Anytosepisode im Meno, nach Th. Gomperz, Gercke, Räder und Mesk auch im Gorgias, während v. Wilamowitz (schon Berl. Sitzber. 1899 S. 781) umgekehrt Polykrates gegen Pl.'s Gorgias auftreten läßt, der allerdings, wenn

den in Xenophons Memorabilien im speziellen bekämpften „Ankläger" erkannt [1]). Man braucht so wenig wie an den Umschlag zur Reue, von der die Legende erzählt, an den gegen Sokrates nachwirkenden Groll im attischen Volke [2]) zu glauben, die „Windmühle", gegen die Lysias und Xenophon fechten, heißt Polykrates. So haben die historisch nur eingekleideten Memorabilien in dieser rhetorischen Anklageschrift ihren literarischen Anlaß, und nur moderner schulmeisternder Dispositionseifer kann dabei in ihnen die ersten Kapitel als eine besondere „Schutzschrift" von allen übrigen abschneiden, während für einen mehr assoziativ als logisch denkenden Kopf wie Xenophon so leicht der Gang einer Schrift sich über ihren ursprünglichen Zweck hinaustreiben ließ, wie die *Κύρου παιδεία* über das gegebene Thema zu einer ganzen Lebensgeschichte des Helden aufschwoll, wie der Oeconomicus als Lehrgespräch des Sokrates begonnen, ihm selbst über den Kopf wachsend weiterhin den Lehrer zum Schüler machen muß, wie die „Anabasis" sich großenteils vielmehr als eine Katabasis fortsetzt: so schlägt hier in den (übrigens schon von Anfang an panegyrischen) Memorabilien die negative Apologetik unwillkürlich in die positive Dogmatik um, und die Widerlegung der Schädlichkeit wird durch den Beweis der Nützlichkeit dieser kynisierenden Sokratesgespräche ergänzt, in deren ersten der mehr als Autor der Anabasis berühmte Xenophon zum einzigen Mal hier sich selber zitiert, um sich mit offenkundigem Rückblick auf sein Symposion als bereits versierter Sokratiker vorzustellen [3]).

auch nicht den Hauptanreiz abgibt, eher zum Stachel als zur Antwort taugt. Die Antwort möchte ich jetzt eher in der Apologie nachweisen und auch die Episode des Meno anders deuten als im „Sokrates". Doch darüber ist noch bei Platon zu reden.

1) Seit Cobet, novae lect. 662 ff. K. Schenkl, Wiener Sitzber. 1875. 87 ff. und namentlich seit Hirzels Nachweis Rhein. Mus. 1887 239 ff. Vgl. noch Schanz, Apol. S. 22—45. Menzel a. a. O. 3 f.

2) Bruns a. a. O. 194.

3) Vgl. Sokr. II 905, seitdem auch H. Maier a. a. O. 31.

Vorher und nachher aber fließen ja noch aus vielen Federn „Sokratesdialoge", und wie die pseudoplatonischen Dialoge und zahlreiche weder bei Platon noch bei Xenophon überlieferte Einzeldikta des „Sokrates" [1] zeigen, strömt diese Flut ja noch durch die Jahrhunderte, in denen auch immer wieder neue Apologien des Sokrates auftauchen, wie sich auch immer wieder, z. B. bei Demetrios von Phaleron und Aristoxenos, Reaktionen gegen die bloße Idealisierung des Sokrates geltend machen [2]). Wo aber bleibt bei alledem er selber, dem so die Jahrhunderte huldigten? Ist er nicht ganz begraben, ewig unsichtbar versunken in dem Meer von Literatur, das zu Sokrates' Ruhme über Sokrates selber hinwegrauscht? Hier lag die schwere Not, von der ich sprach, in der uns diese als Proteus schillernde Gestalt unfaßbar wird. Denn statt des einen wirklichen Sokrates erscheinen uns lauter literarische Sokratesse in den Vorführungen der Jünger und späteren Nachahmer, so daß man mit mehr Recht als bei der so oft mit ihm verglichenen Christusgestalt versucht sein könnte, ihn ganz in die Fülle der Bilder aufzulösen und seine historische Existenz zu leugnen.

Und doch ist uns sein Leben bezeugt vom ersten Tage bis zur letzten Stunde. Aber schon bei der Ansetzung der Geburt auf das Artemisfest am 6. Thargelion entsprechend der Geburtsfeier Platons am folgenden Apollons-

1) Von solchen bei Zeller 181, 1 angeführten Aussprüchen des „Sokrates" namentlich über Selbstbeherrschung, Wert der Tugend u. dgl. entstammen die meisten sichtlich der kynisch-stoischen Tradition, in deren Richtung Zeller selbst einige einstellt (ib., vgl. auch S. 168, 5). Aus Antisthenes stammt anerkanntermaßen auch der sokratische *λόγος* Dio XIII, dessen Original vom Kleitophon kritisiert wird. Vgl. noch die Sokratessprüche, die ich Sokr. II 788. 802. 806 ff. u. ö. in ein kynisches Siebenweisengastmahl einzustellen suchte.

2) Vgl. v. Meß, Rhein. Mus. 1916 S. 98. Dittmar, Aischines 171 f.

tag [1]), beginnt das Spiel der tendenziösen Legende. 470 oder 469 muß Sokrates geboren sein, da er bei der Verurteilung im Jahre 399 70 Jahre erreicht [2]) oder auch überschritten hatte [3]). Stutzen mag mancher höchstens darüber, daß diesem Greis zum Abschied außer zwei älteren Kindern noch ein Knäblein auf dem Arm Xanthippes zugeführt wird, jener Gattin des Sokrates, die ja den Literaten viel Anreiz zur Anschwärzung und dann wieder zur Rettung [4]) bot. Der Name weist auf ritterliche Abkunft, und sie mag eine leidenschaftliche und vielleicht herrische Natur gewesen sein; aber während Platon sie nur am Todestag des Sokrates in heftiger Klage vorführt, wie sie dem Weibe in solcher Stunde natürlich ist, wird sie zum typischen Hausdrachen gesteigert durch eine Flut von Anekdoten, die als bloßer „Klatsch" noch nicht erklärt sind, die alle von drastischer Derbheit sind und alle sichtlich die Wildheit der Xanthippe als Folie zur Gelassenheit des weisen Sokrates in Szene setzen: Stil und Tendenz weisen so auf kynische Erfindung [5]). Und wirklich läßt Xenophon in burleskem Ton Antisthenes als Kritiker der Xanthippe auftreten in einer Rolle, die bei ihm selber Alkibiades gespielt zu haben scheint [6]). Aber die Legende hatte noch nicht genug an Xanthippe und erdichtete widerspruchsvoll eine Bigamie des Sokrates und hängte ihm eine zweite Gattin Myrto an [7]) in Verbindung mit seinen

1) oder auch weil die sokratische Mäeutik unter dem Zeichen der Geburtshelferin Artemis stehen sollte. Vgl. über diese „dogmatische Fiktion" Zeller II⁴ S. 45.

2) Plat. Krit. 52 E.

3) Plat. Apol. 17 D.

4) Vgl. nam. Zeller, Zur Ehrenrettung der Xanthippe, Vortr. u. Abhandl. 1865.

5) Sokr. II 721 ff. Hense, Teletis reliq. p. LV ff. Busse, Sokrates S. 89.

6) Gell. I 17.

7) die als Tochter des Aristides aber viel älter als S. gewesen sein müßte. Die schon in der Antike als legendär erkannte Heirats-

wohl wieder in einem Sokratikerdialog getanen Aeußerungen über adlige Abkunft[1]). Er selber wird dagegen bescheiden als Sohn des Steinmetzen Sophroniskos und der Phänarete bezeugt, mit deren Hebammenberuf wieder die Dialoge ihr Spiel treiben, und er soll zunächst die väterliche Kunst betrieben und auch Chariten gebildet haben, die auf der Akropolis gezeigt wurden — doch schon hier wieder machen die Neueren, ja auch schon die Alten ihr Fragezeichen[2]).

Sein weiteres Leben liegt völlig im Dunkel, bis erst spät die Sokratikerdialoge ihr nur zu stark blendendes Licht werfen. Diese Sokratiker aber haben gar manches in majorem magistri gloriam erdichtet — so wußte man schon in der Antike[3]), auch ohne daß man die Gegentendenz teilte, aus der ein Aristoxenos oder Demetrios von Phaleron dem Idealbild des leidenschaftslosen armen Sokrates widersprachen. Da soll Sokrates den Siegespreis der Tapferkeit bei Delion errungen, ihn aber an Alkibiades abgetreten haben, den er zudem noch gerettet habe — so stands bei Antisthenes[4]); Platon dagegen läßt es bei Potidaia geschehen[5]); andere wieder kehren es um und lassen Alki-

geschichte wird schon durch das Schweigen Platons bei Heranziehung jener Familie, Lach. 180, Lügen gestraft. Vgl. Heiberg, Sokrates I 359.

1) oder vielleicht mit einer Besprechung der Bigamie, wie sie Jakobi in seinen Roman Woldemar rechtfertigt, damit in der Ehe neben dem Bedürfnis der Fortpflanzung auch das Geistige befriedigt werde.

2) Robert Hermes 1915. 160 findet hier eine Namensverwechslung mit einem Thebaner Sokrates.

3) Athen. V 216 B.

4) Antisth. Frg. 51, 10 Winck.

5) Symp. 220 E. Ueber das Unhistorische in Platons Angaben, die er im Charm. über Sokrates' Teilnahme an diesem Feldzug macht, vgl. Busse a. a. O. 86, 2. Selbst über den Weg nach Potidaia stritten die Alten, so die Quelle von D. L. II 23 gegen den pseudoplatonischen Sisyphos, der Sokrates zu Lande reisen läßt (vgl. v. Wilamowitz, Hermes 40. 146).

biades den Sokrates retten oder nennen auch Xenophon als den von Sokrates Geretteten — so leicht warf man diese Lebensdaten wie Spielmarken hin und her. Auch politisch soll natürlich der Meister seinen Mann gestellt haben gegenüber krassen Fällen von Ungerechtigkeit wie beim Arginusenprozeß, bei dem er vergebens als derzeitiger Ratsvorsteher dem Volksansturm, der in einer Gesamtabstimmung die siegreichen Feldherrn wegen einer Unterlassung aburteilen wollte, Widerstand entgegensetzte — so erzählen die Sokratiker mindestens teilweise ungenau [1]) und nach ihnen Aristoteles [2]). Aehnlich soll er bei den Proskriptionen der dreißig Tyrannen den Häscherdienst verweigert [3]), namentlich ihr Haupt Kritias auch sonst gereizt haben [4]), der doch auch wieder sein Schüler gewesen sein soll ebenso wie Alkibiades, was aber von andern wieder bestritten ward [5]).

Vor allem gilt es einzugestehen, daß wir völlig im Nebel tappen, wenn wir über Sokrates' geistige Entwicklung Auskunft geben sollen. L e h r e r für ihn werden uns zwar in der Literatur genug angeboten; aber k e i n e r von ihnen hat sich auch nur der Mehrzahl der neueren Forscher w a h r s c h e i n l i c h machen können. Neben den Musikern Damon und Konnos, den Dichtern Euripides und Euenos, der selbst schon fiktiven Diotima und Aspasia, als deren Schüler ihn die Komödie oder Sokratikerdialoge in tendenziöser Behandlung der Themata Musik und Literatur, Frauen und Liebe vorführen, erscheinen da als seine philosophischen Lehrer Prodikos, der aber höchstens von dem ihm geistig nahestehenden Antisthenes als Autorität empfohlen [6]), gerade als

1) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. IV 649[2]. Daß die platonische Angabe Gorg. 473 E unhistorisch ist, wird schon Athen. V 217 F bemerkt.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Aristot. u. Athen I 128.

3) Plat. Apol. 32.

4) Xen. mem. I 2, 29 ff.

5) Vgl. Isocr. Busir. 5. Xen. mem. I 2, 12 ff.

6) Vgl. oben S. 685 u. später. Dazu Xen. symp. IV 62. Xenophon selber wurde so wohl aus einem Sokratikerdialog ein Schüler-

Lehrer von Platon immer nur ironisiert, von Aischines erst recht verhöhnt wird, ferner Anaxagoras, den aber auch die Sokratiker Platon, Aischines und Xenophon statt als Lehrer des Sokrates vielmehr als Gegenstand seiner scharfen Kritik wesentlich literarisch behandeln, endlich Archelaos, dem er sogar nach Samos gefolgt sein soll, — wenn's nur nicht, wie Wilamowitz vermutet, ein anderer Sokrates war, der diese Reise machte; und wenn sie nur nicht auch Platons Angabe widerspräche, nach der Sokrates weder zu Wasser noch zu Lande Athen verließ außer zu den Feldzügen und einmal zu den isthmischen Spielen, wenn's nicht die pythischen waren, wie andere wissen wollen, oder wenn nicht nach einem Teil der Platonhandschriften auch diese Ausnahme zu streichen ist [1]). Denn was ist sicher in all diesen Daten? Jedenfalls hat Sokrates mit Archelaos wie mit dessen Lehrer Anaxagoras trotz aller künstlichen modernen Annäherungsversuche innerlich blutwenig gemein [2]), und höchstens die Geist-

verhältnis zu Prodikos angedichtet. Vgl. Philostr. v. soph. 12 u. dazu Anm. von Diels VS.

1) Vgl. zu Sokrates' Reisen, Plat. Crito 52 B. Meno 80 B. Diog. Laert. II 23 und dazu Zeller a. a. O. 58, 1. v. Wilamowitz, Philol. Unters. I 24. H. Maier, Sokrates 297, 2.

2) Vgl. Näheres bei Zeller II⁴ 47 ff. 137 ff. Die alte Literatur konstruierte hier Schulverhältnisse fast so leicht wie Begegnungen, z. B. die des jungen Sokrates mit Parmenides und Zenon, die längst (Zeller I⁵ 509 f. II⁴ 50 f.) und jetzt wohl allgemein als platonische Dialogfiktion erkannt ist. Busse sucht S. 201 ff. mit Dümmler (Akad.) die Quelle der teleologischen Kapitel von Xenophons Memorab. nicht in Archelaos, sondern in Diogenes von Apollonia und gibt dafür die Möglichkeit zu, daß ihr Inhalt Xenophon durch Antisthenes vermittelt sei, der allerdings die Diadochē Archelaos-Sokrates angeregt haben kann (Sokr. II 832 f.). Die teleologischen Kapitel der Mem. aber erklären sich ohne Diogenes und Archelaos aus kynischen Vorlagen, die Xenophon nur als Frömmigkeitsbelege präparierte, indem er statt Prometheus resp. der Sonne die Götter einsetzte (vgl. Näheres Sokr. II 380 f. 473 ff.). Die e i n e beherrschende Weltgottheit mem. IV 3, 13 ließ schon Krische und Schenkl an einen Autor in der stoischen (also auch kynischen) Linie denken und erinnerte selbst

betonung beider kann den philosophischen Diadochienbildnern, die ihren Faden nicht abreißen lassen wollten, Anlaß geboten haben Sokrates an jene anzuknüpfen, da er sich sonst didaktisch nicht anreihen ließ; denn Xenophon nennt ihn einfach einen Autodidakten [1]). Auch Platon lehnt für ihn jede sophistische oder sonstige Schülerschaft zumal in der Ethik einmal ausdrücklich ab [2]). Er bietet wohl ein andermal eine Darstellung der philosophischen Entwicklung des Sokrates; aber sie ist viel zu sehr auf den Triumph der Ideenlehre hin konstruiert, um historisch zu sein [3]).

Aber erzählt uns nicht Platon sogar in der Apologie, wie Sokrates auf seinen Beruf gekommen sei? Nicht etwa durch einen Meister, sondern durch das delphische Orakel, das auf Anfrage Chärephons Sokrates für den weisesten erklärt habe, wodurch er erst veranlaßt worden sei, sich philosophisch zu betätigen in der Menschenprüfung, um den Orakelspruch durch die Probe zu bewähren. Das Unglaublichste an dieser Geschichte ist wohl, daß sie geglaubt wurde und noch heute vielfach geglaubt wird. Also Sokrates, der Vollender der Aufklärung, der den Ketzertod starb, wird

Zeller (S. 176) an den einen Naturgott des Antisthenes, der wie hier auch dessen Unsichtbarkeit betont (Frg. Winck. S. 22 f.). Die ganze naiv anthropozentrische Teleologie der Mem. hat viel weniger Naturspekulation hinter sich als einen derb praktischen Rationalismus wie die so ähnliche Teleologie eines Chr. Wolff. So brauchten auch die stoisierenden Anklänge, und selbst das anscheinende Heraklitzitat (Fr. 55, vgl. mem. I 4, 13 s. darüber später) noch nicht Anlaß zu geben diese Kapitel großenteils für unecht zu erklären, wie es jetzt Klimek (Breslauer Diss. 1918) versucht.

1) symp. I 5. Vgl. mem. IV 8, 11.

2) Lach. 183.

3) Phäd. 96. S. spezieller meine Dissertation z. Erkenntnis der geist. Entwickl. u. d. schriftstell. Motive Platons. Vgl. dazu Sokr. II 249. Bonitz, Platon. Stud. S. 310 Anm. Zeller S. 51. Windelband, Platon S. 45. Natorp, Plat. Ideenlehre S. 146 ff. Wendland, Gött. Ges. 1910 S. 109. Selten noch (wie bei Burnet und Prächter) findet sich ein Nachklang historischer Auffassung dieser „Entwicklung".

Philosoph, wie es dort heißt, dem Gotte gehorsam auf Befehl des Orakelspruchs, dem wir somit alle weitere Philosophie verdanken, die sich ja von Sokrates herleitet! Und was für ein Orakelspruch! Da greift die Priesterin zu Delphi in der vollen Geistesblüte von Hellas gerade einen armen attischen Plebejer auf, der weder politisch noch sonstwie hervorgetreten, nichts auch geschrieben, seinen Beruf durch sie erst finden soll, und krönt diesen völlig Unbewährten zum Allerweisesten. Wenn selbst Sokrates so orakelgläubig gewesen wäre, müssen wir es auch sein, daß wir der Pythia solchen Zauberblick zutrauen? Man ist bereits auf den geistreichen, aber verzweifelten Ausweg verfallen, daß Pythia durch eine Art Telepathie aus dem Kopfe des fragenden Chärephon den Namen des Sokrates erraten habe [1]). Die Geschichte ist wohl in jedem Fall fiktiv; entweder hatte Sokrates noch nicht seinen philosophischen Beruf; dann ist nicht abzusehen, wie die delphische Pythia darauf verfiel ihn so auszuzeichnen. Oder er hatte bereits seine Philosophie bewährt; dann hat ihn das Orakel nicht darauf gebracht [2]), worauf doch gerade die Pointe bei Platon beruht. Zum mindesten aber ist die Wirkung zur Ursache gemacht [3]) im Sinne der echten v a t i c i-

1) P. Bovet, Archives de Psychol. 1907 S. 261 ff.

2) Busse, der dieses Dilemma fühlt, konstruiert zur Lösung entgegen allen Quellen eine künstliche Scheidung esoterischer und exoterischer Wirksamkeit bei Sokrates; die Lehrtätigkeit im engeren Kreis habe er schon vor dem Orakel ausgeübt, die Menschenprüfung als öffentliche Wirksamkeit erst nachher. Aber seine Lehrwirkung bestand ja eben in der Menschenprüfung, die ihn Xenophon gerade auch einmal unter vier Augen ausüben läßt (mem. IV 2, 8). Sonst aber erscheint Sokrates bei Xenophon wie bei Platon immer öffentlich wirkend (mem. I 1, 10), doch als Dialogiker sich an einzelne wendend in wechselnder Gesellschaft ohne geschlossenen Kreis, und Busse selbst beruft sich ja im Widerspruch mit seiner These S. 172 mit Recht auf Apol. 33 B, wo Platon mit aller Entschiedenheit eine esoterische Lehre des Sokr. bestreitet.

3) wofür Schanz, Hermes 29. 599 Vergleichbares aus dem Urchristentum beibringt. Pöhlmann, Sokrat. Stud. 86 ff. zählt die

natio post eventum. Und soll wirklich ein Sokrates auf Erkenntnis ausgezogen sein nur um der eitlen Frage willen, ob er gescheiter sei als alle andern? Die ganze Erzählung erweist sich und erklärt sich als Legende durch ihre echt griechisch typenhafte Vorgeschichte. Die Frage nach dem Weisesten in Verbindung mit dem delphischen Orakel spielt ja schon in der Siebenweisentradition in mehreren Varianten, von denen eine schon Hipponax, also dem 6. Jahrhundert bekannt war [1]). Es ist eine jener Wanderanekdoten, von denen auch sonst die sokratische Literatur strotzt [2]), wie etwa Boccaccio und noch Goethe, auf die Walzel hinweist, Episoden

Fiktion des Orakelspruchs zur hieratischen Stilisierung des Sokratesbildes bei Platon. W. Nestle sucht in einem anregenden Aufsatz „Sokr. u. Delphi" (Württemb. Korrespondenzbl. 1910. 81 ff.) eine bei den bisherigen Forschern (auch in meinem „Sokr.") vermißte Antwort auf die beiden Fragen, warum das Orakel Sokr. so auszeichnete und warum die Athener trotz dieser religiösen Autorität ihn als Ketzer verurteilten. Auf die erste Frage antwortete ich aber bereits Sokr. II 772 f., daß zu solcher Auszeichnung bei dem noch nicht wirkenden Sokr. eben kein Anlaß denkbar und daß sie schon darum unglaubhaft sei. Damit erledigte sich auch die zweite sonst sehr berechtigte Frage, mit der N. nur ein neues Argument gegen die Glaubhaftigkeit des Orakelspruchs entdeckt hat. So richtig er die antiattische Politik Delphis kennzeichnen mag, Platon setzt doch die Geltung dieser Autorität auch für die Athener voraus (20 E), und Nestle selbst findet schließlich den Orakelspruch als Ausgang der sokratischen Wirksamkeit undenkbar (S. 89), als der er nun einmal ausdrücklich von Platon eingeführt ist — „nur im Scherz", meint Heiberg wegen dieser Undenkbarkeit (Sokrates I 365).

1) Diog. Laert. I 28 ff. Hipponax Frg. 32 Crus.

2) Wie hier Sokrates gleich Myson oder sonst einer der Alten vom Orakel als Weisester gekrönt wird, so soll er gleich Pittakos von seinem Weib als Gastgeber blamiert worden sein (vgl. Sokr. II 778), so soll er die Einladung an den Hof des Archelaos ausgeschlagen haben wie Heraklit die an den Hof des Dareios, so soll er wie Platon und Phaidon als Sklave freigekauft worden sein, wie Stilpon seine wild ausschweifende Natur erst niedergekämpft haben und eben wie der Kyniker sich als *πυθόχρηστος* betrachtet haben (Jul. VI 191, vgl. Diog. Laert. VI 20 f.).

von andern Namen übertragen in ihre Novellistik aufnahmen. Auf Sokrates ließ sich diese Weisenkrönung um so eher übertragen, als es sich hier in der Erzählung der Apologie um seine Forderung der Selbsterkenntnis handelt, die schon bei den alten Weisen betont ist und gerade vom delphischen Orakel durch seine berühmte Eingangsinschrift sanktioniert war, auf die auch der xenophontische Sokrates hinweist [1]). Und Platon selber deutet an [2]), daß der Spruch in Wahrheit allgemein und nicht persönlich für Sokrates gegeben war.

Was bleibt nach so viel Legendärem oder doch Zweifelhaftem von Sokrates' Leben viel Sicheres als sein Ende, sein Märtyrertod, der aber gerade seine literarische Geburt bedeutet, das Signal gab zu seiner geistigen Aufsaugung und höchsten Verklärung durch seine Jünger [3])? Ach, diese Jünger! Der junge Goethe bekennt einmal im Brief an Herder seine „Ahnung", daß man sich „von dem Dienst des Götzenbildes, das Plato bemalt und vergüldet, dem Xenophon geräuchert, zu einem Standpunkt erheben müsse, da statt des Heiligen ein wahrer Mensch erscheine". Und die Verklärung oder auch Verzerrung seines Bildes setzt sich bei den Schülern der Schüler fort, und noch die Jahrtausende strecken die Hände nach ihm aus, um ihn zu fassen und greifen je nach der eigenen Richtung der Denker immer einen andern Sokrates als Vorbild oder auch als Gegenbild. Wie anders sah der Sokrates aus, den Justin als Christen anspricht oder den Tertullian mißachtet, dem Zwingli und die Mystiker göttliche Weisheit und Anspruch auf Seligkeit zuweisen oder in dem französische Skeptiker, eng-

1) mem. IV 2, 24. Vgl. zum Uebrigen Sokr. II 772 ff. Pöhlmann, Sokrat. Stud. I 90, 98 f.

2) Apol. 23 A B.

3) Daß Prozeß und Ende des Sokrates auch in die anachronistisch spielende Legende und verklärende Apologetik gezogen sind, betonen mit Recht Hirzel, Dialog I 191 ff. und Gercke, N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1898 S. 591.

lische Freidenker und deutsche Aufklärer sich wiederfinden! Man hat bereits bemerkt, daß die Aufklärer Sokrates zum Aufklärer machten, die Kritizisten ihn als Kritizisten, die Romantiker als Romantiker verstanden. Die Hegelianer aber deuteten ihn als antihegelschen Subjektivisten, und Nietzsche bekennt mit ihm beständig zu ringen, den er haßt aus seiner Wagnerromantik heraus, wie später aus seinem instinktiven Lebenskult als mythenzerstörenden Klügler. Ed. Meyer aber findet in ihm eher einen Reaktionär und „etwas von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters". Andere heute kennzeichnen ihn eher als „Sophisten" [1]), ja als Erzketzer und „Atheisten" [2]), dessen Bedeutung „für die christliche Philosophie" doch zugleich C. Piat würdigt [3]) und den Ad. Busse unter den „großen Erziehern" in esoterischer und exoterischer Wirksamkeit behandelt [4]). In der jungen Blüte der Sozialreform bietet A. Döring „die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem" [5]), während ihn R. Pöhlmann [6]) gerade gegen die stumpfe Masse kämpfen läßt als das geniale Individuum, das aber eine jüngste Schrift [7]) schon im Titel zum „Idioten" erniedrigen möchte. Während wieder andere in Sokrates den Dialektiker herausarbeiten [8]), führt ihn uns H. Maier [9]) wesentlich als praktischen Missionar und

1) A. Aall, Philos. Abh. f. M. Heinze S. 1 ff.

2) H. Röck, Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und „Sophist" 1903.

3) Socrate 1900, deutsch 1903.

4) Sokrates 1914. 5) München 1895.

6) Sokrates und sein Volk. Histor. Bibl. VIII 1899.

7) von Al. Moszkowski.

8) Vgl. neben meinem Werk über den „echten und xenophont. Sokr." 1892. 1901, dessen Auffassung im Folgenden manche Korrektur und Ergänzung erhält, jetzt z. B. die von ganz anderer Seite herkommenden „Studien z. Entwickl. d. platon. Dialektik v. Sokr. bis Aristoteles" von J. Stenzel. Vgl. 95. Jahresber. d. Schles. Gesellsch. f. vaterl. Kultur S. 1 ff.

9) Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. 1913. H. Maier, der die wechselnden Zeitstimmungen in den Sokratestypen

Apostel der Sittlichkeit vor, der sein „Evangelium" verkünde und nicht einmal als Philosoph anzusprechen sei. Solche

gut charakterisiert (S. 12), verrät sich selbst mit seinem Typus als moderner Emotionalist und Voluntarist (vgl. auch W. Jäger, Dtsche. Litztg. 1915 Sp. 336). Sein gründliches Werk, ausgezeichnet ebenso durch Beherrschung der Literatur und der philologischen Einzelforschung wie durch starkes Streben zur Gesamtauffassung, ist besonders wirksam durch die überzeugungsvolle innere Anteilnahme des Vf. am Gegenstand, ist allerdings dadurch auch einem subjektiven Dogmatismus nicht entgangen zumal mit einer ziemlich willkürlichen, ja widerspruchsvollen Behandlung der Quellenfrage. In Einzelheiten gehe und ging ich mit diesem Werk mehr zusammen, als hier angegeben werden kann und als in ihm gesagt ist, wo die Abweichungen mehr als die Zustimmungen z. T. mit überflüssiger Schärfe hervorgestellt sind, als gelte es von dem vielseitig beanstandeten Kynisieren meines „Sokrates" kräftig abzurücken. Dabei richtet sich mein Hauptbedenken gegen Maiers Auffassung gerade dagegen, daß er Sokrates zu sehr nach dem Kyniker versteht, von dessen Nachahmer Xenophon ich ihn eben schon nach dem Titel meines Buches abscheiden wollte. M. aber sieht in S. wesentlich den moralischen Heilsprediger, der „utilitarisch", „energistisch" die εὐδαιμονία sucht in der Eupraxie, vor allem in der „inneren Freiheit", in der „Autarkie", der „zur Selbstbeherrschung unermüdlich mahnte", als ausgesprochener „Individualist" „Griechen und Barbaren, Freie und Sklaven gleich" setzt, antikapitalistisch den Wert der Arbeit preist, mit seiner Dialektik, deren „clownmäßiges" Bild „nicht allzu erfreulich ist", nur Protreptiker zur Tugend sein will, „ein Mann des Lebens", dem „philosophisch-wissenschaftliche Tendenzen so fern wie möglich liegen". Kann man ausgesprochener und entschiedener als mit solchen Kennzeichen Sokrates als Kyniker vorführen?

M. beruft sich für seine Auffassung auch oft, wenn auch noch nicht oft genug, doch gerade bei entscheidenden Punkten (vgl. z. B. S. 323, 329, 355, 388, 415, 443) auf den Kyniker, der „hier die tiefste Intention des Meisters verstanden"; die Grenze, die er trotzdem zwischen Sokrates und Antisthenes zieht, ist mehr eine künstliche, mißverständliche; sie liegt nicht in der Askese, die M. auch für Antisthenes ablehnt, sondern in einer fanatischen Feindschaft gegen allen Nomos, die er ihm zuschreibt, weil Antisthenes nicht nach den bestehenden Nomoi des Staates, sondern nach dem Nomos der Tugend zu leben erklärt. Aber damit erkennt er doch ausdrücklich die Idealität des Nomos an und braucht darum die Staatsgesetze als

Auffassung mußte allerdings erst das gewichtige Zeugnis des Aristoteles aus dem Wege räumen und damit unsere letzte

solche so wenig zu verwerfen wie etwa ein Kantianer, wenn er sein Leben auf Moralität statt auf Legalität gründen will. Antisthenes schilt ja ausdrücklich auch Alkibiades als παράνομος (Kyros Frg. I Winck.). Selbst der radikalere Diogenes fordert mit aller Entschiedenheit die Staatsgesetze (D. L. VI 72, vgl. Stob. Fl. 13, 37) und will ja das „Geltende nur umwerten", nicht aufheben. Das Bild des Kynikers, der Familien- und Staatsbande nur zerstören und nicht gerade auch wahren will, widerspricht einfach den Zeugnissen (z. B. Antisth. bei Xen. Symp. IV 64. Frg. 25. Winck. S. 61. D. L. VI 11, vgl. ib. 104. Stob. Fl. 5, 63, auch den anerkannt kynischen Sokrateslogos in Dio XIII). Und gerade Antisthenes mit all' seinen Schriften über Politik, Herrschaft und Geborsam und namentlich über das „Königliche" in Kyros, dem er gleich Herakles Idealschriften widmete, soll staatsfeindlicher „Anarchist" gewesen sein?

Dann allerdings wäre die „heftige Antipathie" verständlich, die nach M.'s Vermutung Xenophon gegen Antisthenes empfunden habe, der ihm wohl „im Innersten zuwider" gewesen sei, während er Platon „viel sympathischer" gefunden habe, wie auch die Memorabilien mehr auf die platonische Seite neigen sollen und von den Platonikern, ja von Aristoteles sympathisch aufgenommen seien. Für all diese Sympathien und Antipathien kann ich nicht die Spur eines Beleges in den Zeugnissen entdecken, und sie scheinen mir weit eher „phantastisch" als meine Vermutung (Sokr. II. 1091 ff. vgl. übrigens jetzt auch Dittmar. Aischines, S. 123), daß die Kritik, die Xenophon mem. III 7 gegen Platons Oheim wegen seiner Zurückhaltung von praktischer Politik richtet und unmittelbar vorher (III 6) gegen den ausdrücklich als Platons Bruder eingeführten Glaukon wegen seiner Einbildung ohne ökonomische Sachkenntnis zum Staatsreformer fähig zu sein, sich auf den Verfasser des „Staates" selbst beziehe, dem sich allerdings Beides wohl vorwerfen ließ. Auch scheint Xenophon seine Apologie (vgl. § 1) zur platonischen in Konkurrenz zu stellen, und er wendet sich, wie M. selbst zugesteht (S. 43. 284 ff.), mem. I 4, 1 gegen den Dialog Kleitophon, dessen Verfasser Platon mindestens nahe gestanden haben müsse und vom platonischen Standpunkt die protreptische Sokratik des Kynikers kritisiere. Damit Xenophon aber trotzdem als Parteigänger Platons gegen Antisthenes erscheine, soll er den Verfasser des Kleitophon am „falschen Orte" suchen (wofür jedes Anzeichen fehlt) und soll er hier und mit dem ganzen Kapitel mem. I 4 durchaus der wesentlich „protreptischen" Sokratik des

noch als fiktionsfrei geltende Quelle für den historischen Sokrates verschütten.

Kynikers widersprechen, obgleich er doch selber vom Anfang bis zum Schluß ihn eben als „Protreptiker" ins Licht setzt (vgl. mem. I 2, 64. I 7, 1. III 5, 7. IV 8, 11), wie auch M. die sokratische Dialektik gut kynisch, aber unplatonisch ausschließlich als Protreptik versteht (S. 358). Daß sein Sokrates darum nicht die volle Tugendwirkung erreiche, hätte (und hat vielleicht) Antisthenes gegenüber dem Kleitophon genau so bestritten wie hier Xenophon. Wohl bekennt dieser für seine Person (mem. I 2, 19), nicht durch den Mund seines Sokrates und ohne „verletzende Bestimmtheit", daß er in einem Punkte von denen, die sich Philosophen nennen (nicht bloß dafür „ausgeben"), abweiche (wie er es auch anderswo tut, vgl. Sokr. II, 611 f.); aber es ist zuletzt die natürliche Abweichung des praktischen Laien von der eben „philosophischen" Tugendwissenslehre der Sokratik überhaupt. Daß darum Xenophon nun doch Antisthenes als treuesten Sokratiker anerkennt, gesteht M. zu (150, 1), und er ist einsichtig genug auch nach allen vorliegenden Nachweisen einzuräumen, daß Xenophon „die antisthenische Literatur in sehr erheblichem Umfang benutzt hat" und „in beträchtlichem Maße" kynische Einflüsse in seiner Sokratesauffassung, ja auch in seiner „ganzen Lebensanschauung" zeige und Anlaß gab, daß man die Memorabilien als kynische Parteischrift deutete (S. 62—68; in der weiteren Einzelbehandlung wird von M. dieseAbhängigkeit noch stärker, ja beinahe durchgehend angemerkt). Und bei alledem soll Xenophons Abneigung gegen Antisthenes „notorisch" und es „gewiß" sein, daß er in ihm „eine Gefahr für die Sokratik" sah? Richtiger als M., der die freundliche Neckerei gegen Antisthenes im Symposion verkennt, die ganz der gegen Alkibiades im platonischen Symposion entspricht, empfindet der Porträtkenner Bruns die innige Wärme, die Xenophon dem Verhältnis zwischen Sokrates und Antisthenes gibt, und seine Absicht die hervorgestellten herben Züge des Kynikers wieder zu mildern und den „tiefen Kern dieses Mannes zur Geltung zu bringen" (a. a. O. 389 f. 395).

Wo bleibt andrerseits das so sicher behauptete Platonisieren Xenophons? M. findet selbst, daß, was Xenophon aus Platon entnommen haben soll, auch andere, bisweilen selbst angedeutete Erklärungsmöglichkeiten zulasse (vgl. S. 53 f. 54, 2. 56. 57, 2) und daß es bei Xen. z. T. frei variiert, ja korrigiert, z. T. als „fremder Zug" erscheine. Es handelt sich namentlich um die ethische Begriffsdialektik von mem. IV 6. Aber warum soll er sie nicht, wie so viel Anderes, aus Antisthenes schöpfen, der doch nach M. selbst (S. 289.

Aber auch wenn wir uns diese Quelle offen halten, kann sie uns kein Lehrsystem des Sokrates auf-

359. 373 ff.) wie eben Sokrates mem. IV, 6 seine Schüler zu Dialektikern machen wollte und eifrigst auf ethische Definitionen ausging (vgl. was Epiktet diss. I, 17, 12 als antisthenische Parallele gerade zum Anfang dieses Kapitels beibringt) und der doch auch viel eher als Platon den vorhergehenden absonderlichen Uebergang gerade von der ἐγκράτεια zur Dialektik (mem. IV. 5, 11) erklären kann? Jedenfalls können die xenophontischen Definitionen in IV, 6 nicht aus den platonischen Tugenddialogen stammen, die eher sie oder vielmehr ihre Vorlage kritisieren. M. will auch nicht gerade diese Dialoge als Quelle annehmen, von denen er dem Wortlaut und Augenschein entgegen bestreitet, daß sie auf ethische Begriffsforschungen ausgehen (S. 123, vgl. dagegen 374); er will sie nur persönlich, praktisch nehmen, wie den ganzen Sokrates als Verkünder einer sittlichen „Heilsbotschaft", als Prediger der Autarkeia. Doch auf solchem sokratischen Stamme konnte höchstens der Kyniker erwachsen, und auch er nicht einmal, da er die Autarkeia vielmehr von der Sophistik her umbilden soll (S. 321, 1), gewiß aber kein Megariker, so sehr ihn M. dem Kyniker anzunähern sucht, und gewiß kein Kyrenaiker, am allerwenigsten aber ein Platon! Und doch will M. das Bild des Sokrates wesentlich aus den frühplatonischen Dialogen holen! Dabei erkennt er aber mit Recht an, daß manche der von ihm herangezogenen Dialoge wie Lysis, Euthyphron, der größere Hippias und das Symposion gar nicht der platonischen Frühzeit angehören, daß die „frühplatonischen" Schriften, selbst die Apologie nicht historisch, sondern literarisch-fiktiv zu nehmen sind und daß auch in ihnen gerade, was für M. das zentrale Grundziel und Entscheidende des sokratischen Wesens ist, die „Erlösungsbotschaft" mit der „Idee der inneren Freiheit" „stark zurücktritt", „nur leise anklingt", die Autarkeia überhaupt nicht genannt ist, und daß Platon „den letzten und höchsten Gesichtspunkt" seines Meisters „sehr bald schon völlig aus den Augen verloren hat" (S. 303, 322, 1, 329, 427). Das wesentlich emotionale Bild des Sokrates, das M. geschickt und lebendig entwirft, stimmt so am wenigsten zu Platon, aus dem er es doch gerade entnehmen will und stimmt viel besser zu Xenophon, den er doch gerade als treue Quelle mit Recht ablehnt. Und Xenophon selbst, den er doch wieder mit Recht in der Sokratesauffassung, ja in der Lebensanschauung so stark dem Kyniker folgen läßt, soll diesen Kyniker im Grunde verabscheuen und soll sich lieber an Platon anschließen, und noch sonderbarer, gerade aus dessen spätesten Schrif-

füllen, nicht etwa nur, weil sie nur tropfenhaft sickert, oder weil wir es durch den Fiktionenschleier der sokratischen

---

ten Sophistes und Politikos, Philebos und Timaios, also aus den am meisten theoretischen, am wenigsten sokratischen Dialogen Platons soll Xenophon für seinen Sokrates und speziell für das ganz andere Begriffe behandelnde Cap. mem. IV 6 schöpfen, und dieser Erzpraktiker soll gerade das Trugbild des Begriffsdialektikers Sokrates verschuldet haben, und aus dem Winkel, in dem er diese ihm sichtlich fremde und unbequeme Begriffsforschung in einem der letzten Kapitel noch abhaspelt, soll sie Aristoteles erst als Hauptleistung des Sokrates hervorgeholt haben, Aristoteles, der große Logiker, der den Dilettanten Xenophon niemals nennt, niemals nachweislich benützt (vgl. auch Wendland Anaxim. v. Lamps. S. 68), und der doch diesen Umweg gerade zu den späten Dialogen Platons am allerwenigsten brauchte! Also erst Xenophon, dann Aristoteles sollen aus den ihnen fernliegendsten Quellen das Nächstliegende der Sokratik fälschlich entnommen haben (vgl. zur philol. Beurteilung dieser behaupteten Abhängigkeitsfolge Platon-Xenophon-Aristoteles betr. sokratische Begriffsforschung W. Jäger, Dtsche. Litztg. 1915 Sp. 383 ff.). Man weiß wirklich nicht, welche der Unwahrscheinlichkeiten größer ist, die M. aufeinandertürmt, nur um den Dialektiker Sokrates abzutun, den doch nun einmal Aristoteles wie alle sokratischen Schulen bezeugen. Aber Aristoteles, die älteste und sicherste Grundstütze unsrer Philosophiegeschichte, er, der doch Sokrates und Platon zehnmal besser als wir zu scheiden in der Lage war, soll nach M. über Sokrates völlig irreführen und als „Gewährsmann" für ihn „so gut wie ganz ausscheiden", und daß die Dialektik von der megarischen und elischen Schule bis zur Eristik, von Antisthenes bis zur Begründung des Nominalismus, von Platon bis zur Begründung der Ideenlehre entfaltet ward, soll ihre wurzelhafte Bedeutung in der Sokratik nicht bezeugen können, sondern Sokrates soll mit seiner Tugendwissenslehre, die von seinen Schülern „nicht eben glücklich" aufgefaßt worden sei, gerade keine „intellektualistische Einseitigkeit" verkünden (S. 356) und mehr, Sokrates, von dem alle weiteren Philosophenschulen sich herleiten, der sein Wirken selber „mit besonderm Nachdruck" als „philosophieren" bezeichnet habe (Maier S. 296, 1. 349. 356), soll überhaupt kein „Philosoph" gewesen sein, sondern eben ein moralischer „Prophet" und Verkünder einer „Erlösungsbotschaft", eines „Evangeliums"! Ob dieser Sokrates überhaupt noch in Hellas geboren ist und überhaupt noch in die Geschichte der Philosophie gehört? Mindestens zeigt sich bei Maier ein Rückfall in die alte praktische Auf-

Literatur nicht fassen können, sondern einfach weil es ein Lehrsystem des Sokrates nicht geben konnte schon aus drei Gründen nicht. Zunächst einmal: er schrieb nichts; der Systematiker aber drängt zur Schrift wie der Baumeister zur Zeichnung. Aber konnte er nicht wie mancher Religionsstifter seine dogmatische Lehre durch die Rede kundtun? Doch nun das Zweite: Sokrates war auch kein Redner, kein Prediger; Sokrates sprach nur in Gesprächen, und in ihnen war er der Fragende — so zeigen es die Dialoge, so meldet auch mit aller Bestimmtheit Aristoteles [1]). Wie aber kann man durch Fragen und im freien Wechsel des Gesprächs ein Lehrsystem verkündigen? Aber alle weiteren Lehren, Systeme, Schulen der Antike gingen ja von Sokrates aus? Doch eben alle und nicht eine, so daß schon unter den Sokratikern die schärfsten erkenntnistheoretischen, ethischen und sonstigen Richtungsgegensätze im heftigsten Streit der Schulen sich auftaten — und darin liegt der dritte Beweis, daß ihr Meister selber kein Schulstifter war, selber ihnen keine Bindung bot durch die dogmatische Einheit einer Lehre. Was bleibt nun von Sokrates, wenn von seinem Leben sich soviel in Dunkel und Dichtung verlor, wenn sein geistiger Charakter im Streit der Auffassungen auseinanderfiel, und wenn wir ihm nun noch die Lehre nehmen, die doch selbst dem armseligsten der Denker,

---

fassung Ciceros und der Aufklärer, daß Sokrates wesentlich ein sittlicher Erzieher und „überhaupt nicht Philosoph gewesen", eine Auffassung, die Schleiermacher schon entwurzelte und die Zeller (S. 101 ff.) in noch gültiger Weise bekämpfte, z. B. auch mit dem Hinweis, daß in der bloßen sittlichen Erneuerung Sokrates mit Aristophanes und vielen andern einig gegangen wäre, die da Feinde seiner Wissensaufklärung waren. Und trotz aller Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche, in die es verfällt, bleibt dieses Buch lebensvoll und aufschlußreich, weil seine Ausführung besser ist als seine Grundthesen und es ihnen entgegen meist mit richtigem Instinkt auch die Quellen verwertet.

1) dessen Angabe (soph. el. 183 b⁷) hier selbst H. Maier traut.

wenn er überhaupt noch als solcher zählen soll, nicht fehlen darf?

Hier aber gerade aus der ehrlich zu bestimmenden Ohnmacht der Erkenntnis, aus der tiefsten N o t des konsequent zu verfolgenden P r o b l e m s steigt eine rettende Lösung auf, hier schlägt die äußerste Leere in Fülle um. Ja, viele Philosophien gingen von ihm aus und konnten es, weil er selber keine fertige Philosophie bot, aber die unendliche M ö g l i c h k e i t, die treibende Kraft zu vielen. Es schien, wir verkleinerten ihn, indem wir ihm alle Bestimmtheit der Lehren nahmen, aber wir können ihm ruhig alle Dogmen abreißen, so daß er schließlich geistig gleich einem Bettler dasteht, wie er ja im Leben nicht so viel mehr als ein Bettler war [1]); er ist doch reicher als alle Könige der Philosophie; denn der p h i l o s o p h i s c h e T r i e b selber hat in ihm sich verkörpert. Er hatte allerdings nicht diese oder jene Philosophie zu künden, weil die Philosophie selber in ihm Person geworden. Er hatte keine bestimmte Lehre zu bieten und war doch der Meister aller Meister. Was fragen wir noch nach einzelnen Zeugnissen? Die ganze weitere Philosophie ist ja ein einziges Zeugnis für ihn; denn sie stammt von ihm. Es war der Positivismus des letzten Menschenalters, der für das Sokratesproblem versagte, weil er immer nur feste und fertige Gegebenheiten, Stoffe, Daten und Resultate einsacken wollte, die es bei Sokrates nicht zu holen gab. Er lehrt eben nicht eine Philosophie, er philosophiert; denn Philosophie ist ihm nicht Inhalt, nicht Resultat, nicht dogmatische Substanz, sondern l e b e n d i g e F u n k t i o n, tätige Form, ein ewiges Suchen, dem er sein Lebelang sich hingab. Ja, Sokrates ist der erste und vielleicht der letzte ganz echte, ganz r e i n e P h i l o s o p h, und die Sokratiker wußten, warum

1) so wird er auch von Eupolis gescholten, und wenn er früher ein bescheidenes Vermögen besaß, muß er es zur Zeit seiner klassischen Wirksamkeit fast ganz aufgezehrt haben (vgl. Heiberg, Sokrates 1913 S. 355 f.).

sie den Philosophennamen aufbrachten — ein Wort, das vorher noch nicht substantivisch als wirklicher Terminus erscheint [1]). Vorher gabs Weise, Wissende oder solche, die es sein wollten wie die Sophisten; der Philosoph aber ist der Weisheit Suchende, der Mann des Weisheitstriebes, wörtlich der Liebe zur Weisheit, mag diese Liebe auch nie und nimmer befriedigt werden. Dieser Sokrates blieb zeitlebens nur ein Weisheitsucher; er war kein Weiser, kein Gelehrter, er war ein Denker — und dieses halb vergessene Wort heißt es an ihm auskosten und einer so lange unphilosophischen Zeit wieder zum Bewußtsein bringen. In Sokrates vollzieht sich die Emanzipation des Denkens vom Erkennen, der Philosophie von der Wissenschaft, mit der sie vorher eins war. Zu solcher tatsächlichen Lösung muß es einmal einen Mann gegeben haben, in dem der reine Denkprozeß als solcher sich auslebte, ohne sich in Erkenntnisinhalt abzusetzen.

Darum gibts von solchem reinen Denker keine Lehre zu berichten, darum konnten die Jünger in das sokratische Denken mannigfachen, ja entgegengesetzten Inhalt gießen, darum konnten sie Sokrates als reine Denkfigur ihre eigene Lehre künden lassen. Es war eben ein ganz neuer Geistestypus, der da in Sokrates aufsteigt, ein ganz neuer Beruf, der von ihm anhebt. Und darum nannten sie sich eben als Sokratiker Philosophen, und philosophieren hieß ihnen nichts anderes als Sokrates nachfolgen. Der unvergeßliche Meister, der das Feuer des Denkens in ihnen entzündet, blieb vor ihrem nachsinnenden Geiste stehen als der ewige Formgeber, als der unendliche Lebensquell, als der klassische Held alles Denkens. Sie konnten nichts anderes denken als Denkmäler für ihren Meister, den sie in sich weiterdenken fühlten, sie konnten nichts anderes sprechen und schreiben als „sokratische Reden". Es liegt ja im Wesen der Mimesis, in der sich das griechische Geistesschaffen vollzieht und

1) Vgl. oben S. 2.

das wir in der Sokratik so rein erkennen und so deuten müssen wie in der hellenischen Kunst, daß jeder Inhalt zur Form, zum Typus wird, den nun der Nachbildner durch neuen Inhalt variiert. Darum so wenig wir den dogmatischen Inhalt der sokratischen Literatur als treu überliefert gelten lassen konnten, die Form ist treu, der Typus ist wahr, die Gestalt des Denkerhelden ist echt und zeigt gerade in der Fülle der Fiktionen über sie ihre eigene innere Fruchtbarkeit und zeigt sich gerade im Reichtum ihrer verschiedenen Ausgestaltung zu Denkrichtungen als die notwendigste Figur im ganzen antiken Denken, die man geradezu erfinden müßte, wenn sie nicht gelebt hätte. Doch sie lebte und lebt fort in allen Sokratikern, nicht in einem nur. Und darum mußte die Quellenfrage unlösbar werden, mußte die Tradition gerade in ihrem Reichtum versagen, in ihre Vielheit sich auflösen, so lange wir zwischen den Quellen immer nur wählen und immer nur eine durch die andere schlagen, während ihre Fülle erst fruchtbar, ihre Differenz für die Erkenntnis erst positiv wird, wenn wir aus all diesen Quellen schöpfen, ja wenn wir Sokrates selber als Urquell nehmen, ihn verstehen aus der Gesamtheit der Sokratiker, als die innere Einheit, die der ganzen Sokratik zugrunde liegt. Wir müssen ihn so verstehen, daß er zugleich die Konsonanz wie die Differenz aller Sokratiker ermöglicht. Da lebt er fort als die ewige Form und Triebkraft aller Sokratikergespräche, mögen sie in ihrem Inhalt noch so frei und bunt auseinanderflattern.

Und aus ihnen holen die Späteren ihre Notizen und Anekdoten, auch Aristoteles, der zumeist den platonischen Sokrates, aber für Platon zitiert, doch nachweislich auch andere Sokratiker heranzieht [1]), der als Enkelschüler des Sokrates dessen ganze Auswirkung in den Sokratikern erlebte und überschaute, allein von unsern Darstellern aus ihm

1) Vgl. Sokr. I 204 ff. und Beispiele selbst bei Zeller 54, 2. 58 Anm.

noch reichlich fließender mündlicher Tradition die Sokratesdichtung kritisch durchschauen konnte und unbestreitbar, ja bisweilen ausdrücklich den historischen Sokrates namentlich vom platonischen sondert. Mag Aristoteles öfter aus seinem Standpunkt nach seinen Begriffen die Lehren seiner Vorgänger schärfen, wer uns darum diese älteste, kritische Quelle verschließt, raubt uns die Grundlage unserer Philosophiegeschichte. Doch das Zeugnis des Aristoteles besiegelt ja hier nur, was wir für Sokrates aus der Gesamtheit der Sokratikergespräche erschließen.

Zunächst einmal die Gesprächführung selbst. Der sokratische Logos ist ein Dialogos, ist es nicht zufällig, äußerlich, willkürlich, sondern ausnahmslos, prinzipiell und notwendig seinem Wesen nach. Von einer philosophischen Dialogik vor Sokrates gibt es kaum mehr als zweifelhafte Spuren oder dürftige Ansätze [1]). Hier hebt sich die sokratische Dialogik von aller früheren monologischen Weisheitslehre ab, und zumal gegenüber der sophistischen Rhetorik geht der Schnitt bis ins innerste Wesen. Denn die neue Sprechweise kommt aus einer neuen Denkweise. Ist doch die Dialogik nur der Ausdruck der Dialektik, des kritischen Denkprozesses, der eben in Sokrates erst zu reiner Selbständigkeit kommt. Gewiß arbeitet dialektische Kritik schon von Zenon an durch die Sophistik im ganzen 5. Jahrhundert, das wie alle Zeitalter der Kritik und Aufklärung zur Dialogik drängt [2]); aber Sokrates ist eben der Vollender der Aufklärung, der Erzkritiker, der Urdialektiker und darum der reine Dialogiker. Die Naturphilosophen vorher, selbst die Eleaten hingen noch zu sehr am Erkenntnisstoff, am objektiven Weltsein; die Sophisten gaben die Objekte in skeptischem Spiel frei, hingen aber dafür um so mehr am Subjekt, am Menschen, der ihnen das Maß aller Dinge ward, die um ihn schwankten. Die Skepsis der So-

1) Vgl. Hirzel, Dialog I 69.
2) Vgl. Hirzel, Dialog II 444.

phisten richtet sich nur auf die Dinge, die des Sokrates aber auf sich selbst; die Sophisten behaupten alles zu wissen, Sokrates aber behauptet nichts zu wissen, und so vollendet und überwindet er die Sophistik, indem er sich selbst in die Kritik hineinzieht. Man kann hier ein Wort Gottfried Kellers variieren, der zweierlei Theologen unterschied, solche, die sich unter, und solche, die sich über den lieben Gott stellen. So stellten die sophistischen Weisheitsgecken sich über den Logos, Sokrates aber folgt ihm treulich. Er läßt das Denken selber seinen Gang gehen und rein walten in jener lebendigen kritischen Spannung, die, wie Platon aus tiefer Erfahrung gerade zur Begründung der Dialogik im Phädrus schildert, sich beständig erneuert in Rede und Gegenrede und alle rhetorische, literarische Ausladung als starres Gehäuse abwirft. So stammt die sokratische Dialogik im letzten Grunde aus dem Wesen des Denkens selber, das gerade in Zeiten seiner Erneuerung und schärferen Aufspannung sich gern dialogisch aussprach. Denn das Denken als solches ist der dialektische Prozeß, dessen Naturausdruck die Debatte ist oder, wie es wieder Platon im Theätet am tiefsten sagt, das Denken ist ein Gespräch der Seele mit sich selbst. So gewinnt der agonistische Trieb von Hellas, der sich schon in der sophistischen Kritik vergeistigte, seine tiefere Verinnerlichung in Sokrates.

Und in jenem Agon der Seele, der da Denken heißt, stellt sich nun Sokrates frei und nackt als Kämpfer. Frei von aller Stofflichkeit des Denkens, frei von aller äußeren Macht und Stütze steht nun hier Sokrates da in seinem tiefen Gegensatz zu allen früheren Denkern. Jene waren Herrschernaturen, vielfach schon als Staatsmänner und Gesetzgeber tätig, meist reiche, vornehme Herren, die auch geistig wie auf Thronen saßen, vollgerüstet mit Studien, Materialien, Welterfahrungen, wissenstolze Autoritäten. Sokrates nichts von alledem. Es ist, als ob das Schicksal ihm alle äußeren Werte entzogen hätte, um

zum erstenmal allein den inneren Wert hervorleuchten zu lassen. Sokrates, der erste Philosoph, bei dem die Abkunft aus einfachen Kreisen sichersteht. Nehmen wir ihm Adel, Macht und Reichtum, alles was die Naturphilosophen vor ihm hatten, auch ihre Studienreisen, da er seine Vaterstadt kaum verließ, nehmen wir ihm die Prunkreden der Sophisten, die großen Worte, die schöne Pose und das stolze Pathos, mit dem etwa ein Gorgias vom pythischen Altar herab oder von den Stufen des olympischen Zeustempels zu ganz Hellas sprach, nehmen wir ihm dort des Gorgias goldene Statue wie die Festtracht des Rhetors und den Prunkgürtel des Hippias: unbeschuht ging Sokrates, ärmlich war seine Kleidung, klein seine Gestalt und sein Angesicht häßlich. Nehmen wir endlich selbst seinem Geiste Lehrer und Lehren, Dogmen und Welterkenntnisse, nehmen wir ihm alles Wissen — so arm und leer schicken wir ihn hinaus auf die Straße. Er trifft da irgendwo irgendwen und unterhält sich über irgendwas — Stoff, Person, Ort, Zeit kommen da vom Leben zugetragen wie zufällig, unendlich wechselnd, wie Platons Kunst es ausmalt. Wie aus dem Nichts steigen die Gespräche auf, und sie enden auch anscheinend mehr oder minder in Nichts. Dazwischen aber arbeitet das Denken, ringt der dialektische Prozeß. In eine hingeworfene Phrase des Gesprächspartners hakt sich der kritische Stachel des Sokrates ein, er fragt zweifelnd weiter, erhält neue Antwort, die er wieder dem Zweifel unterwirft, fragt weiter und weiter und bohrt sich immer tiefer in den Geist des andern, der da Rede stehen muß, sein Innerstes aufwühlend und hervortreibend, sein Tiefstes erregend und erschütternd. Jede Kruste und Schlacke der Seele fällt da in Beschämung ab, jede starre, geltende Meinung zerschmilzt in diesem Fegefeuer der Kritik, und in reiner Strenge und Folgerichtigkeit entfaltet das Denken seine Macht. Und Sokrates läßt sich tragen von dieser Macht und Forderung des logischen Prozesses, ein ewig Strebender und nie Befriedigter, ein ewig

Suchender und niemals Wissender. Ob wir nun seinen Jüngern Platon und Aischines sowie Aristoteles glauben, daß Sokrates sich als unwissend bekannte, dieses Bewußtsein der Unwissenheit liegt in der Konsequenz seines Wesens, des stofffreien Denkens. Er prüft sich selbst und findet sozusagen kein geistiges Kapital, nur geistige Arbeit, kein Resultat, nur Forschungstrieb, und er prüft andere, und all ihre Wissenseinbildung sinkt tiefer und tiefer und zerfällt schließlich in Nichts unter der kritischen Bohrkraft des Denkens. Die Eitlen, Satten, Blasierten können diese Geistesprüfung nicht ertragen und schelten seine Widerlegungskunst, seine Elenktik Sophistik und werden schließlich seine Feinde. Die Empfänglichen aber werden seine Freunde und Jünger, seine Mitsucher und fühlen sich ergriffen von einem wahren Furor des Geistesringens.

Im sokratischen Gespräch aber kontrastiert der anfängliche Wissensanspruch des Partners so stark mit der Bescheidenheit des Sokrates, daß dieser wohl lächeln muß, er, der doch weiß, wie es endet, wie bald das sicherste Dogma, die stolzeste These zerrinnt. Das ist die vielbesprochene Ironie des Sokrates, die das Gegenstück ist zum Pathos der Sophisten. Die spielen den Großen, er spielt den Kleinen, und so erscheint sein ganzes Verhalten in der Bewunderung fremder Weisheit als Ironie [1]). Und doch ist kein feindlicher Spott in dieser Ironie; denn er ist ja nicht Streiter aus Ehrgeiz, der da nur triumphieren will. Nein, es ist Liebe in diesem Ringen, in dieser Reibung der Geister, und Sokrates sieht in dem Andern nicht den Gegner, sondern den Mitstrebenden; er will ihn nicht schlagen, nur stacheln, treiben, anregen, er will ihn nicht leer, sondern fruchtbar machen, daß er immer neue Thesen als kritischen Stoff hervorbringt — das ist die sokratische Hebeammenkunst (Mäeutik), ob dieser Scherzvergleich nun schon von ihm selber oder erst von seinen Jüngern für ihn gebraucht wurde.

1) Vgl. Quintil. IX 2, 46.

Wo aber Fruchtbarkeit ist, da ist Liebe, und ob es nun wieder durch seinen eigenen Mund oder erst durch die Jünger so benannt oder doch betont ward, es ist der Eros, der Sokrates zu den jungen, empfänglichen Naturen führt, die noch nicht mit altersstarren Urteilen belastet sind, die da noch Freude fühlen am Streben und Ringen, an der Agonistik des Geistes. Und es ist sicher auch der Werdensdrang, das aufstrebend Keimhafte, das Morgenhafte im sokratischen Denken selbst, das ihn zu den Jünglingen trieb, so wie der Herzensdrang einen Rousseau oder noch inniger die Gefühlsmacht einen Schleiermacher zu steter Aussprache mit Frauen [1]). Und in der Jugend sucht Sokrates auch nicht Schüler, sondern Freunde, Geistesgefährten und Mitkämpfer [2]). Und wie seine Ironie nicht ohne Liebe, so ist seine Liebe nicht ohne Ironie.

Doch all diese Erotik, Mäeutik, Agonistik — sind es in Sokrates Munde nicht lauter Bilder? Er redet vielleicht von Liebe und meint doch nur Liebe zur Weisheit, er redet von Schönheit und sucht doch nur Wahrheit, von Jugend und sucht doch nur Empfänglichkeit, von Ringkampf und meint doch nur das Ringen des Geistes, kurz all die Momente, die da als Anreiz, Mittel, Zutat und Wirkung der „sokratischen Reden" dargeboten werden, Jugend und Schönheit, Liebe, Geburt und Kampf, Belächeln und Beschämung, ja Erschütterung, all diese Momente des Lebens und gerade des gefühltesten Lebens werden doch hier aufgesogen im Denken — bleiben sie darum leere Bilder? Wer so urteilt, reißt das Denken vom Leben und verkennt damit beide. Alle Leidenschaft spricht in Bildern, sagt Hamann. Aber es gibt auch eine Leidenschaft des Denkens, das alle Wonnen

1) Vgl. hierzu Hirzel, Dialog I 31 ff. und meine „Philosophenwege" S. 115. 126. 128. 156 f.

2) Auch Platon und Xenophon (vgl. Sokr. I 532 f.) sprechen nicht von „Schülern", nur von Genossen, Vertrauten u. dgl. des Sokrates.

und Wehen des Lebens in sich birgt von zartester Liebe bis zum bittersten Kampf. Sind doch die „Seelenkräfte" nicht so selbstgenugsame, abgeschlossene Formen, sondern leben ineinander und voneinander. Und so gibt es ein Denken und es ist gerade das größte Denken, das eine Welt von Gefühlen und Trieben in sich trägt und so ganz lebenerfüllt ist. Es ist der Denkprozeß selbst, der wie der Lebensprozeß, ja als ein Lebensprozeß in Ringen, Lieben und Gebären seine Werdekraft austrägt und der zum erstenmal in Sokrates in seiner Reinheit erlebt und durch ihn erfaßt wird. Ja, Sokrates ist der wahre Begründer der Philosophie, der Offenbarer des Denkens in seiner ewigen Lebensbedeutung, in seinem unendlichen Entfaltungsdrang, in seiner reinen formenden Kraft.

Doch diese Form braucht einen Inhalt, dieser Strebensdrang braucht einen Quell und ein Ziel, dieses Ewige muß sich an einem Zeitlichen offenbaren. Wir müssen Sokrates aus dem Wesen des Denkens verstehen, aber auch das Wesen des Denkens aus Sokrates, in dem es zum Lichte des Bewußtseins drängt. Und nun schauen wir wieder diesen Urdialektiker auf der Straße Gespräch pflegend. Worüber? Nun über alles, was auf der Straße begegnet, über das Treiben der Menschen, ihr Streben und Leisten, das ja wahrlich reichlichen Gesprächsstoff gab und nicht bloß kleinlichen Klatsch wie vielleicht in Abdera, Julis, Leontini und andern Provinznestern, denen die Sophisten entstammten und entflohen. Und nun wird uns der arme Sokrates auf einmal sehr reich, so reich, daß wir uns dagegen als Bettler fühlen. Denn er war Attiker und war Attiker der größten lebensreichsten Zeit. Solange diese Erde steht, hat sie noch kaum soviel Genialität zu einer Zeit an einem Ort zusammengesehen als damals im Athen des Sokrates, und das heißt ja zugleich des Perikles und Alkibiades, des Pheidias und Polygnot, des Sophokles und Euripides und Aristophanes und Thukydides und des jungen Platon. Mag Sokrates dem hochfliegenden

Götterliebling Alkibiades nicht so nahe gestanden haben, als die Literaten erzählen, mag er nicht so freundschaftlich Euripides in der Werkstatt seiner Phantasie belauscht und beraten haben, mag er nicht so unmittelbar von den beredten Lippen einer Aspasia den Esprit höchster Salonkultur gekostet haben, die Luft ist doch geistbeschwingt um solche Menschen in solchen Zeiten, und wie im Ensemble eines Dramas teilt sich das Fluidum des Geistes als ein Lebenston und Stil den Gliedern einer Gesellschaft mit, die sich im Süden so leicht zusammenfand und sich dem Lehrer Platons gewiß nicht verschlossen hat [1]). Und die geistige Regsamkeit durchdrang das ganze attische Volk, das beständig in Wort und Bild Anregungen empfing und wie kein anderes zu Tausenden, ja Zehntausenden in Staat und Gericht, Kunst und Fest mitwirkte [2]). Und dazu strömen damals in der Geniezeit Athens zugleich mit den Gütern die Geistesmenschen aus allen hellenischen Landen zusammen nach dieser „menschenreichsten" Stadt, nach dieser „Bildungsstätte für Hellas", diesem „Prytaneion der Weisheit" [3]), in die kunstleuchtende Siegerstadt, die Hellas vom Perseransturm gerettet und sich ein Bundesreich gegründet und die gerade in Sokrates' Mannesalter ihre höchste Blüte erlebte und auch ihren schwersten Kampf und ihren tiefsten Sturz. Und im Drama des peloponnesischen Krieges, das Thukydides

1) Die näheren Beziehungen des Sokrates zu Euripides, Alkibiades, Aspasia u. a. nimmt jetzt Heiberg in seinem kritisch feinsinnigen Aufsatz Sokrates I 353 ff. wieder mehr historisch.

2) Aristoteles, Staat d. Ath. 24, 3 berichtet, daß jährlich 20 000 Bürger amtlich mitwirkten. Vgl. auch Thukyd. II 40 und Wilamowitz, Aristot. u. Athen 201 ff. Windelband darf in seinem Sokratesvortrag sagen, daß den Athenern zuerst die geistige Bildung eine Macht im öffentlichen Leben gewesen sei. Auch im verwandten Florenz der Renaissance steht ja die Genialität auf dem Postament einer breiten Volksbildung.

3) Herod. I 60. Thukyd. II 38. 41, 1. 64, 3. Plat. Prot. 337 D. Apol. 29 D. Isokr. VIII 52. Xen. Hell. II 3, 24.

vorführt größer noch als alle Dramen des Sophokles und Euripides, spannen sich die tiefsten Kräfte von Hellas, und die größten Gaben des begabtesten Volkes treten hervor.

Begreift man nun, daß in diesem klassischen Moment an dieser klassischen Stätte ein Sokrates über nichts anderes reden konnte als über ἀρετή und das heißt über Menschengröße? Braucht man wirklich erst nach einer kritischen Umkehr zu suchen, durch die er die Naturspekulation der Früheren aufgegeben und das Thema der „Tugend" entdeckt hätte, zu der man den Begriff der Areté etwas philiströs verengte? Ach, vor der kunstgeweihten Akropolis und vor allen Schaunissen und Erlebnissen auf Pnyx und Agora, in Theater und Palästra verstummte die Natur von selber, und man darf es Platon glauben, daß Sokrates sogar in Athens nächster Umgebung ein Fremdling blieb, weil er nur von den Menschen, aber nicht von den Bäumen zu lernen hätte [1]). Und die „Areté" als Denkinteresse und Lebensziel brauchte er wahrlich nicht zu entdecken. Die Sophisten schon gaben sich als „Lehrer der Areté" [2]) und waren als solche willkommen; denn der Drang nach Areté, nach Menschenwert und Auszeichnung lebte in jedes Hellenen Brust, zumal in den Attikern, den „ehrgeizigsten" [3]) der ehrgeizigen Hellenen.

Aber der attische Ehrgeiz hatte böse Früchte getragen: die ganze attische Geniekultur hatte den Staat nicht vom Verderben retten können, und von allem Glanze der Areté blieb nichts als der fragende Sokrates. Der aber fragte nicht nach Glanz und Ehre und strebte nicht nach den Höhen des Lebens und prunkte nicht mit der Weisheit fremder

1) Phädr. 230 D. So darf J. Lange sagen: „Dieser Gedanke von des Menschen alles überwiegender Bedeutung war der neue Beitrag, den das siegreiche demokratische Athen zu der historischen Entwicklung der Menschheit lieferte."

2) Vgl. oben S. 669.

3) Xen. mem. III 5, 3.

Sophisten. Nein, er kam aus der Tiefe, aus dem Mark und Kern des attischen Volkes, und der innerste Grund von Hellas scheint sich aufzutun in diesem Mann von Athen, das ein Epitaphion so schön als „Hellas von Hellas" bezeichnet. Und wer ist zuletzt der echteste Hellene? Der Künstler. Und wer der hellenischste Künstler? Der Plastiker. Und nun belebt sich eine der wenigen dürftigen, aber sicheren Lebensnotizen von Sokrates: er ist im plastischen Kunsthandwerk aufgewachsen und durfte als Sohn eines Steinmetzen sich Dädalide nennen [1]). Die antike Kunst war ja nicht so sehr wie die heutige Sache der freien Wahl und der freien Phantasie als der überlieferten Typen, Normen und Formen, der ererbten Lehrweisheit und der Familienzunft. Wer da diese alte Kunst nicht bloß nach den Schaustücken unserer Abgußsammlungen beurteilt, wer lieber im Athener Nationalmuseum die Massensäle voller Grabstelen, Weihereliefs, Sarkophage, Vasen, Bronzen und Terrakotten durchwandert, wer vor dem Dipylon die scheidende Sonne das Grabmal der sanftgeneigten Hegeso zu weichem, warmem Leben wiedererwecken sah, der wird wohl ahnen, wie die anscheinend so männlich kalte Antike aus lebendigem Mutterschoß, aus innigen Lebensbanden emporsteigt und wie namentlich die attische Kunst so patriarchalisch tief und breit im Volke wurzelt [2]).

Diese Kunst lebt noch in engster Fühlung, ja Gemeinschaft mit dem Handwerk und pflanzt sich zunftmäßig fort als Fachkennerschaft, als *τέχνη* der *σοφοί*. Mit einem Wort, es ist der Meistersinn, der aus der attischen

1) wie er es ja bei Platon tut. Ob er dabei als Bildhauer angefangen hat (was Fr. Vogel in der Zeitschrift „Sokrates" Bd. VI S. 11 f. bezweifelt), ist minder wichtig, aber nach antiker Sitte wohl anzunehmen (vgl. Heiberg ib. I 354).

2) Vgl. über die antiken Gräber die schönen Betrachtungen in der Selbstbiographie von J. J. Bachofen, Ztschr. f. vergleich. Rechtswiss. 35 S. 358 ff.

Kunst spricht, und in ihm findet Sokrates die Wurzeln seiner Kraft. Er atmete früh den Geist der Fachkunde, der Sachverständigkeit ein, den Sinn für bewußte und bewährte Methode, den die attische Kunst zu klassischen Höhen hob. Und Sokrates schaute sich um in seinem Vaterlande und fand überall die τέχνη am Werk; er sah die vielen Manufakturen in seiner heimischen Vorstadt Alopeke, sah die Töpferscheiben sich drehn im Kerameikos, hörte die Hammerschläge in der Hephaistosstraße, sah in den attischen Häfen und Werften die tüchtigen Steuermänner und Schiffsbaumeister und namentlich in den Tagen der Pest die tüchtigen Aerzte, sah die großen Meister am Werk in der Stoa Poikile, beim Bau des Parthenon und anderer Wunderwerke, und er fand die attische Kunst so groß — und die attische Politik und Lebensmoral so klein, so parteiisch blind und schwankend, und der peloponnesische Krieg enthüllte in Stürmen und Schrecken alle Launen und Leidenschaften des demokratischen wie des oligarchischen Regiments. Und er sieht seine ehrgeizigen Mitbürger Seelen und Arme recken nach allen Lebenswerten und in wildem Wetteifer kämpfen um alle Kronen der Areté — und er prüft sie alle, die Streber, und er findet: sie sind allesamt Dilettanten, Laien und Pfuscher und keine Meister. Und der Kleinbürger aus der staubigen Werkstatt weist nun auf die Meister als Muster, weist beständig auf Schuster und Schmiede, auf Steuermänner, Aerzte und Künstler, auf alle, die ihre Sache verstehen, und nun wird es der treibende Gedanke seines Lebens den ererbten Geist der „Techne“ aus den Volkssphären zur Höhe, zum Siege zu führen, das ganze Leben durchdringen zu lassen vom Geist der Sachkunde, von der bewußten Methode, von der ratio und die ganze menschliche Idealität, eben die Areté zum festen, klaren Bewußtsein, zum „Wissen“ zu erheben.

Es lebt hier in Sokrates echtester Stadtgeist, wie er etwa in Nürnbergs Hochblüte in den Meistersingern und

in Dürers Schriften selbst die Kunst auf bewußte Regeln bringen will und nun erst recht in der antiken Metropole der Intelligenz das Leben selber intellektualisieren wollte. In Sokrates siegt der Bürgergeist über den Herrengeist, die τέχνη über die ἀρχή und damit erst in Wahrheit das Jahrhundert der Aufklärung über das auch geistig absolutistische 6. Jahrhundert. Noch die Sophisten wollten Herren sein wenigstens über alle τέχναι und spielten souverän mit allen Künsten. In der großstädtischen Kultur Athens verblich der Talmiglanz des Tausendkünstlers vom Jahrmarkt vor der zünftigen Fachkenntnis; im Attiker Sokrates, der nicht mehr imponieren wollte, beugte sich die Person vor der Sache, und damit erkannte er den wahren Herrn im Meister, den wahren Könner im Kenner und die „Tugend als Wissen".

Die Tugend ein Wissen! Um den Sinn dieses Satzes und damit das Wesen des Sokrates zu verstehen, darf man die Worte nicht wörtlich und den Satz nicht als Satz nehmen, muß man beiden Begriffen einen weiteren Atem geben, die unübersetzbare ἀρετή nicht zur rein moralischen „Tugend" verengen und das „Wissen" erheben zu bewußter Klärung und Festigung, zur Rationalisierung, ja Vergeistigung des Lebens und Strebens überhaupt, muß man endlich den Satz „Tugend ist Wissen" für Sokrates so verinnerlichen, daß er ihn vielleicht gar nicht ausgesprochen hat, weil er ihn als stumme, selbstverständliche, urgewisse Voraussetzung all seiner Reden in sich trug. Man muß dabei diesen Satz nicht zum Dogma pressen, sondern aufweiten zur Tendenz, zum Lebensprogramm, zum Grundtrieb der sokratischen Geistesreform. Vor allem aber gilt es nicht etwa aus unserer Idealität heraus den Satz umzukehren und das sokratische Wissen auf die Tugend zu richten. Nein, Sokrates wollte nicht das Wissen moralisieren, sondern die Moral samt andern Lebenswerten intellektualisieren. Seinen Athenern brauchte er wahr-

lich nicht die Areté zu predigen, die sie ja alle mit allen Kräften längst erstrebten, sondern nur zu sagen, worin sie besteht, die alte, von Dichtern besungene Areté, die da alle äußeren wie inneren menschlichen Vorzüge umfaßte[1]), und die da alle, die etwas galten und auf sich hielten, all die *καλοκἀγαθοί* längst zu besitzen glaubten und auch als Macht, Adel und Reichtum, Schönheit und Körperkraft weiterpflegten. Und Sokrates rang mit ihnen in der Palästra und trank an ihren Symposien und verfehlte nicht sich nach den jungen Favoriten der guten Gesellschaft zu erkundigen. Doch der alte Meister lächelte; er zeigte den jungen Herren, daß all ihr Stolz eitel sei, daß die Areté nicht in äußeren Gütern und in Kräften und Reizen des Leibes wohne. Und die Attiker hatten auch wirklich mehr auf den Plan zu stellen als spartanische Krafthelden, böotische Bauern, thessalische Junker und korinthische Geldsäcke. Sie waren auch stolz auf geistige Fähigkeiten, auf den kühnen Genieschwung ihrer Dichter und Staatsmänner und auf ihre rhetorischen Talente. Doch wieder lächelte der alte Meister; ihm war die Areté bewußter und fester gegründet als auf Naturgaben und Improvisationen. Und auch davon hatten die Athener eine Ahnung; sie riefen ja selber nach Lehrmeistern der Areté, und die attischen Jünglinge drängten

1) Ja selbst Tiere und Sachen können ihre *ἀρετή* haben sogar noch bei Platon. Längst hat man die viel zu enge Uebersetzung „Tugend" gerügt, da *ἀρετή* ursprünglich, auch bei Hesiod kein spezifisch moralisches, sondern allgemein das höchste Gut des Menschen, sein „Gedeihen" bedeute (v. Wilamowitz Gött. Ges. 1898. 214 ff. Sappho u. Simonides 169. 172 f. 175. Gercke Einleit. in die Altswiss. II 303). Doch möchte man jetzt nach Ed. Schwartz (Thukyd. Geschichtswerk 1919. 351ff.) mehr den Leistungswert, die Wesenserfüllung darin betonen. Die Versittlichung beginnt, wenn Sappho den Reichtum von der *ἀρετή* absondert (Fr. 80). Vgl. noch die Dissertationen von Koch (Jena 1900), Ludwig (Leipzig 1906) und Seyffert (Göttingen 1909 c. 2), auch Aly, Berl. Phil. Wochenschr. 1916 Sp. 1483.

sich zu Füßen der Sophisten, die da alles wußten und alles lehrten. Und noch einmal lächelte der alte Meister und zeigte den Ueberweisen, daß all ihr Wissen doch nur eitel Blendwerk sei. Er suchte die Areté in festerem Wissen. In Sokrates erfüllt sich der Lebensberuf von Hellas und zuhöchst von Athen, das wie alle rein bürgerliche Kultur durch Intelligenz zur Aufklärung hinstrebt. In Sokrates spricht zuerst die volle Stimme Europas, das durch Aufklärung sich vom Orient losreißt. In Sokrates vollendet sich das antike Jahrhundert der Aufklärung, und darum beeiferten sich auch spätere Aufklärungsepochen, die Renaissance wie das 18. Jahrhundert, das Bild des Sokrates zu erneuen.

Doch mehr! All der Drang nach bewußter Durchdringung und Klärung des Lebens, der schon der Stadtgöttin Athena als Weisheitsgöttin [1]) auf der Stirn geschrieben stand, der schon den Attiker Solon unter den gnomischen Lyrikern auszeichnet und ihn dann „philosophierend" zur Weltschau in die Ferne trieb [2]), der ferner nicht nur Themistokles so klug das politische Steuer führen, sondern vor allem den denkenden Staatsmann Perikles bei Thukydides den Athenern einen „philosophischen" Zug zuerkennen läßt [3]), der auch Thukydides selber mit seiner wesentlich intellektuellen Charakteristik [4]) über den das Gewühl des Stoffes genießenden Herodot erhebt, der jetzt die Tragik des Euripides über die Gefühlswucht des Aischylos und die Harmonie des Sophokles hinaus schärft [5]) und die Lebens-

1) von Platon als *φιλόσοφος* und Verklärung der *φρόνησις* gepriesen (Tim. 24 D. Kritias 109 C).

2) Herodot I 30.

3) Thukyd. II 40.

4) Vgl. Leo griech.-röm. Biogr. S. 90.

5) wie seine Dichtung „ein Kampffeld der Gedanken" darstellt (Pöhlmann, Sokr. u. s. Volk S. 32 mit Hinweis auf Aristoph. Frieden v. 1534).

kritik zuspitzt und auftreibt zur klassischen Satire eines Aristophanes, endlich auch der Sophistik in Athen den empfänglichsten Boden bereitet, all dies erfüllt sich, vollendet nun im Erzkritiker, Urdialektiker Sokrates als erstem wahren „Philosophen". Ist es doch, als ob so das ganze Geistesstreben seiner Vaterstadt, seines Jahrhunderts, ja seines Volkes von Homer an seine Strahlen sammelt in dem zauberklaren Glotzauge des Sokrates, daß es aufleuchtet von Selbsterkenntnis! Was bedarf es auch hier wieder einzelner Zeugnisse und ausdrücklicher Ueberlieferung? Für Hellas, für die Menschheit mußte einmal die Stunde schlagen, da sich der Mensch als Mensch erfaßte und das heißt als Vernunftwesen — das war die Stunde für Sokrates. In ihm wird die bei den Naturphilosophen noch stoffgebundene, bei den Sophisten dem Menschen nur dienstbare Vernunft autonom und damit erst als Vernunft geboren. In ihm vertieft sich das Bewußtsein der Menschheit zum Selbstbewußtsein; in ihm tut sie den großen Schritt der Vergeistigung.

Doch ging denn nicht aller Lebenssinn der Griechen vielmehr so selbstgewiß auf die bunte Anschauungswelt in ihrer natürlichen Schönheit, auf die plastische Verklärung der leiblichen Realität? Und nun weist Sokrates statt der Natur auf den Geist, statt der Anschauung auf das Denken und zerlöst und zerfasert die wundervolle Sicherheit des konkreten Lebensbildes in unendliche Fragen der Dialektik! Den ererbten Meißel des Künstlers läßt er liegen, der blühenden Natur kehrt er den Rücken, in der Palästra zieht er die kraftvolle Jugend mit seinen Reden von den Leibesübungen ab, und allen Schönheitsreiz läßt er, der häßliche Grübler, erblassen vor den grauen Problemen des ringenden Denkens! Hat er nicht das Griechentum sich selbst entfremdet, indem er es aus dieser schönen Welt, an der es mit allen Fasern seines Lebens hing, abrief in die Innerlichkeit des Geistes? Kommt er nicht als der Zerstörer der ästhetischen Kultur

und damit in Wahrheit als der Feind von Hellas? Ja, er ist der Ueberwinder hellenischen Wesens, weil er sein Vollender ist. Denn es ging ja mit seiner Schaulust, seiner Agonistik, Dramatik und Plastik auf höchste Schärfung, reinste Klärung und deutlichste Formung des Lebens. Aber die schärfste Klarheit, die reinste Formung ersteht nicht im Sinnlichen, ersteht nur im Denken. So ist es ein gewaltiger Akt der Selbstüberwindung, der sich in Sokrates gerade als Griechen und gerade als Plastiker vollzieht; gerade aus dem Volk der stärksten, der plastischen Konkretion mußte die Abstraktion hervorgehen, wie Feuer aus dem Stein hervorschlägt. Es ist sozusagen der letzte Sinn des plastischen Triebes, der in formender Bezwingung des Materials zum klaren Typus drängt, daß schließlich in reiner Ueberwindung des Materiellen die Plastik sich selber aufhebt in Logik. Es ist derselbe Typendrang, der die hellenische Kunst erfüllt und der nun in Sokrates den Typus in klarster Ausprägung fassen will, und das heißt in der Vergeistigung zum Begriff.

So ist nun Sokrates doch dem Beruf der Väter treu geblieben, er hat den Meißel nicht ruhen lassen, er hat ihn nur aus dem Leiblichen ins Geistige weitergetrieben, er meißelte geistige Statuen in den Begriffen. Denn er sucht im Begriff die feste, bestimmte Ausprägung, den scharfen Umriß, den ὅρος. Aristoteles bezeugt als die unbestreitbare Hauptleistung des Sokrates die Begriffsdialektik [1]). Wer hier widerspricht, schlägt uns nicht nur das Zeugnis des besten Kenners aus der Hand, ohne den all unser Wissen von antikem Denken schwankend und armselig wäre, sondern raubt Sokrates das Mark seines Wesens, das ihn aufrecht hält als Zentralgestalt sowohl für die ganze Sokratik wie für den attischen, für den hellenischen Geist und für alle Philosophie überhaupt. Die Begriffe sind's, in denen der typisierende, formende Drang der griechischen

1) met. 1078 b^{28}, vgl. 987 b^{1}.

Kunst, ja der griechischen Seele Vollendung im Geistigen sucht. Die Begriffe sind's, in denen die sokratische Dialektik der subjektiven Impression, dem Schwanken der Doxa und zumal dem auflösenden Spiel und koloristischen Schein der Sophistik erst die feste Kontur und die positive Wahrheit entgegenstellt; die Begriffe sind's, die Sokrates erst zum geistigen Vater Platons machen, die sich zu den Ideen aufschwingen und zur höchsten Erhebung antiken Geistes. Die Begriffe sind's, in denen erst das Denken zum Denken wird, sich selbst gestaltet, und die Begriffe sind's, in deren Ausbildung die Philosophie zuerst ihren Beruf erfüllt als Grundlage der Wissenschaften. Man braucht nicht Hegelianer zu sein, um etwas wie ein biogenetisches Grundgesetz des Geistes darin zu spüren, daß der Menschengeist, als gelte es für ihn den Gang der Logik zu durchleben, zuerst die Bedeutung der Begriffe entdeckte. Auch der Kindergeist fragt ja nach dem Was? früher als nach dem Wie? und Warum? Und gerade der substantiell denkende Geist der Antike [1]) war berufen die Begriffe voranzustellen im Gegensatz zur funktionalen Auffassung moderner Logiker [2]).

Aber Sokrates s u c h t erst den Begriff; und sonderbar, er sucht diesen festen Typus gerade in der lebendigen Bewegung des Gesprächs, den ὅρος im λόγος. Die beiden Verdienste, die Aristoteles dem Sokrates nachrühmt, die „hinführenden Reden" und das „Abgrenzen des Allgemeinen" ergänzen und bedingen sich; die einen führen eben zu dem andern. Schon der b e g r i f f l i c h e I n h a l t und die d i a l o g i s c h e F o r m des sokratischen Denkens

1) Selbst die gorgianische Sophistik liebt das ihrem Kolorismus näherstehende Adjektivum wie Thukydides seine Verba zu substantivieren (Blaß a. a. O. 65. 213). H. Weil konstatiert, daß das antike Wort mehr als unmittelbares Gedankenbild für sich steht, während das moderne in der syntaktischen Ordnung lebt.

2) die wie Sigwart, auch die Marburger Schule und z. T. Windelband das Urteil dem Begriff voranschicken.

hängen im Tiefsten zusammen. Um der Begriffe willen führt er Gespräch, und für das Gespräch sucht er Begriffe. Denn die Debatte wäre leerer Wortstreit, wenn sie nicht zu Begriffen hinführte, und die Begriffe wären leere Einbildungen, wenn sie nicht in kritischer Einigung als Produkte der Verständigung gewonnen würden. Begriffe sind Münzen im Geistesaustausch der Menschen, und darum müssen sie fest geprägt und müssen sie allgemeingültig sein. Und darum sucht sie Sokrates als kritische Sozialprodukte in der Gemeinschaft des Gesprächs, im geistigen Paktieren der Menschen miteinander. Und nun gar in diesem Athen, das neben den Plastikern auch die Dramatiker und Redner bildete, das selber wie ein großes Museum auch ein großes Theater war und ein großes Parlament!

Und nun schauen wir wieder den alten Meister, den's aus der väterlichen Werkstatt hinaustrieb auf die Gasse zu beständigem Gespräch, der aus der Debatte einen Lebensberuf macht. Und nun lassen wir nordische Nebel und Winter, nordische Kammern und nordische Arbeit! Treten wir hinaus in die Freiluft des Südens, in die freie Muße antiken Lebens, in die bunte Bewegtheit der griechischen Geisteskapitale in der Hochblüte der Demokratie, der sophistischen Rhetorik und der Dramatik, da alles auf die Szene drängt, alles in der Oeffentlichkeit lebt, in beständiger Reibung der Geister, beständiger Kritik, da alles parlamentiert, prozessiert, diskutiert, da aus den vollen Wogen der Rede das attische Salz hervorsprüht, und in der so elastischen attischen Konversationskunst die feinste Ironie aufblitzt [1]). Wahrlich das attische Leben ist dialogisch bis zum Dialektischen und Sokrates nur sein letzter, geistigster Ausdruck. Mochten die Lakonier lakonisch befehlen und die Heloten stumm gehorchen, in Athen, wo sich alles stammes- und rechtsgleich fühlte, herrschte die „größte Rede-

1) Vgl. Ed. Schwartz, Charakterköpfe I³ 53.

freiheit von ganz Hellas“ [1]). Mochten die Böoter lieber die Flöte spielen, weil sie nicht zu diskutieren verständen [2]), die Athener heißen die „Redefreunde“, die „Vielredenden“, bei denen selbst die Kinder einen Monat früher zu sprechen begännen als anderswo [3]). Auch heute noch munkelt und funkelt es in lebendigen Redegesten auf allen Gassen Athens, und in den modernen Leschen, den Cafés summt es von Debatten, und am Zappionpark zeigt man die Crêmerie, wo die „Weisen von Athen“ schon am frühen Morgen dialogisieren, und in Zeitungen stößt man wohl auf eine Rubrik: *διάλογοι τῆς ἡμέρας*. Einst regten sich Vorspiele der sokratischen Dialogik am ehesten in dem an Großstadtcharakter Athen so ähnlichen Syrakus [4]), wo der Spott Epicharms schon dialektisch sich zuspitzte und die Mimen des Sophron die Reden des Volkes aufgreifen und stilisieren — aber noch ohne die attische und sokratische Geistigkeit. Damals nun als der klassische Geist die beweglichen Zungen beflügelte, da erweckte die ewig brodelnde, stachelnde Krisis des attischen Lebens den Erzkritiker Sokrates, in dem sich dieser attische Geist ebenso inkarnierte wie nach Goethes Urteil der französische in Voltaire.

Aber fanden nicht auch gerade die Sophisten ihren Nährboden und ihre stärkste Wirkung in Athen? Doch sie blieben seinem innersten Geiste fern, wie es Platons Darstellung fein durchspüren läßt. Diese Kleinstadtgrößen kamen da voll Selbstbewußtsein geladen mit Prunkstücken und entluden sie monologisch als bewunderte Rhetoren vor dem Publikum; aber sie verstanden sich noch nicht auf die urattische Kunst des *διαλέγεσθαι*; sie waren viel zu icherfüllt, als daß sie sich auf das ewig kritische Du einstellten.

1) Plat. Gorg. 461 E.

2) Plut. Alkib. 2.

3) Plat. Leg. 641 E. Diod. XII 53.$\frac{3}{2}$ Tertull. de anima 20. Isokr. XV 295 etc.

4) Vgl. Thukyd. VIII 96, 5.

Wohl reizte es sie schon im antilogischen Spiel der Rhetorik auch die Gegenpartei zu vertreten und auch einmal artistisch ihre rhetorische Makrologie in epigrammatische Mikrologie umschlagen zu lassen. Aber mit aller Schauspielerei blieben sie doch lyrische Geister, die sich nicht nur in die schlagkräftige Stichomythie, sondern in die ganze innere Dialektik des Dramas noch nicht einlebten. Die Wandlung der Lyrik zum Drama ist eben mehr als ein Kapitel der Literaturgeschichte, birgt eine Wandlung der Seele in sich und wirkt sie aus in den Tiefen der Kultur. Nietzsche ahnte es, als er „die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" erkannte [1]). Aber war es nicht in seinem Sinne eine Fehlgeburt? Er, der hochlyrische Geist, dem die Ohren brausten voller Musik und der selber die wundersamste Rhetorik erklingen ließ, haßte im Grunde die Selbstentwicklung der Tragödie, haßte instinktiv Athen, das ja das Drama nur erzeugte, weil es selber im Innersten dramatisch lebte, und haßte aufs Tiefste hinter dem dramatischen Vollender Euripides den Poesie zerstörenden Dialektiker Sokrates. Und allerdings, es ist der attische Geist, in dem sich die Geburt des Dramas aus dem Geiste der Lyrik, in dem sich aber auch in unmittelbarer Folge die Geburt der Dialektik aus dem Geiste des Dramas vollzieht, wie ja auch in England, Frankreich und Deutschland das philosophische Zeitalter sich unmittelbar an das hochdramatische anschloß. Ob nun wirklich im Leben Euripides der Freund des Sokrates war, im Geiste jedenfalls reichte der letzte große Tragiker dem ersten Dialektiker die Hand. Denn der kritische Prozeß, der die Seele aus der lyrischen Gefühlseinheit des Lebens dramatisch spaltet und gestaltet, mußte sich fortsetzen in der Abklärung zum dialektischen Denken [2]).

1) Vgl. auch Bethe, Die griech. Tragödie und die Musik, N. Jahrb. f. klass. Alt. 1907 S. 81 ff.

2) Vgl. zu alledem meine näheren Ausführungen über „Nietzsche und die Antike" (im Schlußabschnitt von „Nietzsche und die Ro-

Das Denken ist ja nun einmal nicht als ein fertiges Organ dem Menschen mitgegeben, sondern bildet sich erst aus dem Gesamtleben der Seele als ihr höchster Klärungsprozeß. Wer hier über Sokrates richtet, richtet über den Wert des Denkens. Denn als der Emanzipator des Denkens bleibt Sokrates ein notwendiger Durchgangspunkt in der Entwicklung der Seele, eine notwendige Gestalt in der Geschichte des Menschentums.

Oder ist etwa das Fortschreiten zu Dramatik und Dialektik nur ein Zersetzungsprozeß der Seele? Nein, es führt sie vielmehr zu ästhetischer Formung, ethischer Reinigung und geistigem Aufbau, es führt sie zu Maß und Klarheit, Recht und Wahrheit. Die Einheit der aufschwellenden Seele, die sich nicht spalten will, muß zu himmelstürmender Raserei überschäumen. Im Drama aber kommt das lyrische Pathos in gestaltender Begrenzung zum Abschäumen; die Leidenschaft läutert sich in der Katharsis, und die Hybris leidet ihre Strafe. Während die Lyrik wie die ihr folgende Rhetorik die subjektive Parteinahme steigert, übt das Drama gleich der Dialektik schon kritisches Gericht und führt den Helden, Sänger, Redner von der Tribüne zum Tribunal, das Maß und Schranke setzt. Und dieser apollinische Triumph des Maßes, der unserm modernen Dionysier und romantischen Sophisten so mißfiel, war gerade der Triumph des klassischen Geistes und eben des attischen, der schon in Theseus und Solon über den Parteien schwebt, der jetzt die rauschende Rhetorik der Sophisten wohl bewundernd aufnahm, aber ihren Ueberschwang belächelt und ihren Schwulst und Bombast abschneidet kraft jener μετριότης der attischen Rede [1]), die mit J. Burckhardt zu sprechen, „unfanatisch" den apodiktischen Ausdruck meidet und die

mantik") und den 15. Abschnitt von „Seele und Welt". Ueber „das Problem des Sokrates bei Nietzsche" handelt jetzt H. Hasse Lpz. 1918.

1) Isocr. XV 295.

feierliche Geste leicht ironisch nimmt [1]). Wohl entreißt das attische Drama die Seele der Allgewalt der Leidenschaft, aber dadurch entleert es nicht diese Seele, sondern befruchtet sie und führt sie aus knospenhafter Geschlossenheit zu blütenhafter Entfaltung, führt sie von einer Kunst zur andern, von der Musik zur Plastik, von der Subjektivität zur Objektivität, und das heißt zugleich vom Fühlen zum Denken. Und Sokrates selber, in dem sich die Dramatik zur Dialektik schärft, sucht im Denken gerade nicht eine Zersetzung, sondern eine Kristallisierung des Geisteslebens, sucht darin ein Begreifen in Begriffen, ein Begrenzen (*ὁρίζειν*) d. h. Definieren, und damit ein Ausmeißeln der Vorstellungen zu klaren, festen Typen, eine geistige Plastik.

Nicht daß sich ihm nun das Denken versteinert zu objektiver Starre! Nein, Denken heißt Lösen und Denken heißt Festigen — und Sokrates treibt beides in seinem Denken, entfaltet zunächst einmal in seiner Dialektik den ganzen Lösungsdrang und Analysiertrieb der Aufklärung, die ganze rastlose Beweglichkeit ionischen Geistes, den ganzen Lebensschwung attischer Dramatik. Er denkt ja noch viel kritischer, freier, persönlicher als die Sophisten, und er treibt gleich Kant den kritischen Stachel der Aufklärung bis in die eigene Brust zur Selbstkritik. Wohl nimmt er mit den Sophisten die Dinge und Werte ins eigene Selbst des Menschen zurück, doch entgegen den Sophisten macht er nun dieses Selbst des Menschen nicht zum obersten Maßstab, sondern tiefer in den Menschen greifend findet er im Selbst mehr als das Selbst und unterstellt es höheren Maßstäben. So überwindet er den Individualismus der Aufklärung und den Subjektivismus der Sophistik, der da die objektive Welt und Wahrheit der Naturphilosophen verschlang, und begründet dafür eben aus dem Subjekt heraus eine neue innerliche Objektivität. So wird ihm die Selbsterkenntnis Durchgang zur Begriffserkenntnis,

1) Vgl. auch Ed. Schwartz, Charakterköpfe a. a. O. 53.

in der er nun gleichsam Zahlen, Elemente, Atome des Geistes zu fassen sucht. So strebt er aus dem Persönlichen ins Sachliche, aus dem Subjektiven ins Objektive, aus dem Individuellen ins Allgemeine und führt den kritischen Prozeß der Dialektik zur Positivität der Begriffe. So bedingen sich die beiden Leistungen, die Aristoteles an Sokrates hervorhebt: die „hinführenden Reden" und die „Abgrenzung des Allgemeinen" d. h. Induktion und Definition; die eine führt eben zur andern, die sokratische Dialektik ist eben „Epagogik" zum „Allgemeinen".

Die Macht des Allgemeinen aber, die Sokrates im Gegensatz zur Sophistik über das Individuelle erhebt, erlebt er von Kindesbeinen an in seiner Vaterstadt, so wie sie Fichte erst später erlebt, als er von Jena nach Berlin kommt und ihm nun der romantische Ichkult untertaucht in die Macht der großen geschichtsvollen Gemeinschaft, des „Handelsstaates", der „Nation", des „allgemeinen Lebens". Wenn in den Sophisten der persönliche Lebensdrang hoch über die engen Mauern ihrer Heimat aufschwoll und sie auf die Wanderschaft in den Wechsel menschlicher Verhältnisse und Bestimmungen hinaustrieb, blieb Sokrates der Vaterstadt und ihren Satzungen treu im Leben und im Tode, wie es im platonischen Kriton ihm nachgerühmt werden darf. Athen, die menschenreiche Stadt voll Macht und Weisheit, war ihm die Welt, in der er sich wurzeln fühlte [1]), vor der er sich klein fühlen durfte. Das Allgemeine stand vor ihm im Bilde der Polis, die das Leben des Bürgers an sich riß, es schützte und richtete [2]), es nährte, stachelte und forderte, es mit Freuden und Schauspielen, mit Sorgen und Gefahren füllte und so ihr Dasein auf alle Weise beständig seiner Seele einprägte. Das Allgemeine stand ihm vor Augen in der prangenden Burg voller Göttertempel, und es ließ ihn er-

1) Vgl. Plat. Apol. 29 D. 30 A.

2) als erster „Rechtsstaat" der Geschichte, vgl. v. Wilamowitz, Reden und Vortr. S. 29².

schauern, wenn es als Schicksalsmacht des Dramas den Stolzen stürzte und die Kraft des Helden brach. Das Allgemeine stand vor ihm von früh auf in den Lebensbanden von Familie und Sippe, Gau und Stamm, in Steuer- und Wehrklasse, in Zunft und „Techne", und der Geist des Berufes ergriff in dieser Stadt voll klassischer Künste doch den Einzelnen stärker als in Elis oder Leontini, wo er noch vielerlei treiben konnte und mußte, wo der sophistische Tausendkünstler sich als Herr all der Künste aufspielen konnte [1]), die dem Attiker Sokrates erst als Ziel und Muster vorschwebten, wo das blendende Talent sich in der Stille bilden konnte, aber der Strom der Welt versagte, in dem ein Sokrates zum Charakter ward —

Ja, zum Charakter! Denn auch sein Streben nach Wahrheit und Erkenntnis in Begriffen forderte jene innere Treue der Seele, jene Solidität des Geistes, die den Sophisten fehlte, jenen Sinn für das Konstante und Identische, der Sokrates „immer dasselbe" sagen ließ, während die Sophisten „immer Neues" präsentierten [2]), forderte überhaupt jenen Sinn für das Dauernde und Gültige, den der attische Bürger in sich trug bei aller ionischen Beweglichkeit. Ja, die Größe der attischen Kultur [3]) ruht gerade auf der Verschmelzung jener ionischen individuellen Wechselfülle und unendlich vibrierenden Dynamik des Lebens mit einer fast dorischen sozialen Statik und Typik der Lebensgrundlagen, ruht so auch seelisch auf jenem Kontakt von Meer und Fels, die sich schon im äußeren Bilde Attikas wundersam durchdringen.

Und doch ist es eben die Tragik Athens gerade im Wirkenszeitalter des Sokrates und das heißt ja zugleich eines

1) Vgl. oben S. 672.

2) wie es Xenophon mem. IV 4, 6 und Platon Gorg. 490 E ff. veranschaulichen.

3) Vgl. speziell für die attische Kunst Pfuhl, N. Jahrb. 1920 S. 50 ff.

Alkibiades und Kritias, daß da Personen und Parteien vergebens um die Polis ringen und die Polis vergebens nach Geschlossenheit ringt über der Fülle der Individuen. Aber liegt nicht dieselbe Tragik auch im Denken des Sokrates? Beständig ringt er aus der Selbsterkenntnis zum Begriffswissen und aus der Induktion des Einzelnen zur Definition des Allgemeinen, aber er erreicht es nicht. Beständig strebt sein λόγος zum ὅρος, seine Dialektik zum Begriff; doch ebenso beständig löst sie den Begriff wieder auf ins kritische Urteil. Die Induktion kommt hier ja noch nicht wie bei Aristoteles gleich dem Anmarsch der makedonischen Phalanx als Massenführung von Erfahrungsfällen. Die Induktion des Sokrates ist im Unterschied zur späteren nicht empirisch sammelnd, sondern kritisch vergleichend. Sie erzeugt nicht das Allgemeine aus der Summe des Einzelnen, sie sucht es zu fassen durch Beispiele und Parallelen, sie kontrolliert es durch Zeugen und Gegenzeugen. Das Allgemeine ist bei Sokrates inmitten ständiger Bewegung, wie umspielt von der ganzen individuellen Fülle attischen Lebens, wie umwogt von all seinem dramatischen, juristischen, politischen Streit und doch als formales Ziel feststehend wie ein Fels, ein uneinnehmbarer, unersteigbarer. So ist der Begriff für Sokrates im Kantischen Sinne regulatives Prinzip, ewig erstrebt und niemals erreicht, und müssen nicht auch wir schließlich mit Lotze den Begriff als logisches Ideal anerkennen?

Aber erscheint es nicht unverständlich, unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich, dieses stete Schweben zwischen Bewegung und Ziel, zwischen Frage und Antwort, zwischen Suchen und Finden, zwischen Zweifel und Gewißheit, zwischen Relativem und Absolutem, Individuellem und Allgemeinem? Und doch liegt darin eben des Sokrates Wahrheit, Wert und Wirkung. Wir dürfen Sokrates so verstehen, weil in diesem steten Weben und Schweben sich erst die Dialektik entfaltet,

weil darin das reine Denken atmet mit seiner unerschöpflichen Problematik, mit seinem ewigen Wechsel von kritisierender Lösung und fixierender Bindung, das lebendige Denken, das bei Sokrates in keinem Wissen und darum erst recht in keinem Schreiben sich absetzen will, und das Platons Phädrus so echt sokratisch gegenüber der toten Starre der Schrift emporhebt. Und wir sollen Sokrates so verstehen, weil in diesem unendlichen Streben und Geistesringen sein wahrer Eros liegt, der ihn zum ersten „Liebhaber der Weisheit", zum ersten „Philosophen" macht und den ihm der Sokratiker Lessing nachfühlt, wenn er das Streben nach der Wahrheit dem Besitz der fertigen Wahrheit vorzieht. Und wir müssen ihn so verstehen, wenn wir ihn wirklich aus der Gesamtheit seiner Wirkung, seiner Schüler deuten; dann müssen wir ihn in der indifferenten Mitte halten zwischen ihren Geistespolen, zwischen dem Zug zum Individuellen und Wechselnden bei den einen und dem Zug zum Allgemeinen und Konstanten bei den andern, in der Mitte zwischen dem Subjektivismus und Relativismus der Kyniker und Kyrenaiker und dem objektiven Absolutismus der Megariker und Platons [1]).

Doch liegen nicht überhaupt die Denkinhalte der Sokratiker himmelweit auseinander? Oder was haben das Sein Euklids, die Bedürfnislosigkeit eines Antisthenes, das Lustgenießen Aristipps und die Idealität Platons miteinander zu tun? Und doch ist Euklid nicht bloß ein eleatischer Doktrinär und Platon nicht einfach ein Schwärmer,

1) Wesentlich objektiv und allgemein gerichtet und darum einseitiger im Sinne Platons gefaßt erscheint die Logik des Sokrates in J. Stenzels feinsinnigen Studien z. Entwickl. d. platonischen Dialektik. Die Positivität, die hier Sokrates zugeschrieben wird, verträgt sich nicht mit seinem Unwissenheitsbekenntnis oder allgemeiner mit der Tatsache, daß er nicht wie Platon über die Dialektik hinauskam. Den logisch fragenden Charakter der sokratischen Ethik hat Stenzel im Gegensatz zur voluntarischen Auffassung gut betont (Z. Logik des Sokr., Schles. Ges. f. vaterl. Kultur 1917 S. 2).

der Kyniker ein Mönch und der Kyrenaiker ein Lüstling. Nein, die Adelskrone einer höheren Geistigkeit schwebt über allen; nicht im Inhalt, aber in der inneren Formung finden sie sich zusammen, in der Durchgeistigung tragen sie den Familienzug des Sokratikers. Sie haben alle die hohe klare Attikerstirn vom Meister geerbt, mit der sie erhobenen Hauptes als neuer Adel des Geistes all den Fragen, Sorgen und Stürmen des Lebens gegenübertreten. Die Wertung des Denkens und darin das höhere Bewußtsein, das innere Erwachtsein zur Freiheit des Geistes ist es, was sie allesamt zu Sokratikern stempelt, die freie, kluge Bewußtheit, mit der der kyrenaische Sanguiniker die Lust sucht und zugleich beherrscht, die Verständigkeit (φρόνησις), die der kynische Weise in melancholischer Askese dem Willen predigt, die Geistigkeit, zu der Euklid die phlegmatische Starre des eleatischen Seins als Vernunft und Einsicht wie als Gott und Gut belebt, und die klare Erkenntnis, in der Platons cholerisches Feuer bis zur Schau der Ideen emporsteigt. So hat das sokratische Denken Männer der feindlichsten Temperamente und der verschiedensten Seelenkräfte, Männer der fremdesten Städte und Stände in seinen Bann gezogen vom harten Megariker bis zum schwelgenden Kyrenaiker, vom kynischen Proletarier bis zum Aristokraten Platon. Und zwischen allen der schlichte Meister, der sozusagen den innersten Saft der attischen „Techne" zum Heil des Geistes emporträgt, der dem Menschen erst die volle Bewußtheit, der Wissenschaft erst den Sinn für rationelle Methode, dem Leben erst den Wert der Berufsbildung, dem Ideal insgesamt erst die Geistigkeit einpflanzt und so insgesamt der Schöpfer einer neuen, höheren, durchdachten Kultur wird. Auf der Uhr der Weltgeschichte schlug eine neue Stunde, eine Morgenstunde, in der die Menschenseele zum klaren Selbstbewußtsein erwachte, als so in Sokrates der Intellekt zum Siege kam, als nun die Vernunft von innen her auf

den Leuchtbahnen der Begriffe das Chaos des Lebens zu durchdringen beginnt.

Doch wir erkennen die Größe des Sokrates erst, wenn wir sie begrenzen, ihr selber den ὅρος setzen, den er überall sucht. Und da muß gesagt werden, daß er auch mit seiner Ueberlegenheit über die Antike selber antik bleibt und darin einseitig vor unsern Augen. Es ist der Rationalismus, der in der Sokratik klassisch begründet wird, und die neue Idealität, zu der unser Meister die Menschheit führte, war wesentlich Sache des Kopfes, nicht des Herzens. Denn seine Geistigkeit war Denken, seine Innerlichkeit Erkenntnis, seine „Tugend Wissen". Und diesen Intellektualismus der sokratischen Ethik oder richtiger der sokratischen Kulturauffassung verkünden nicht nur Platon und Xenophon, sondern noch schärfer bezeugen ihn die aristotelischen (resp. peripatetischen [1]) Ethiken: Sokrates erkläre die Tugenden, selbst die Tapferkeit für Wissen oder Erkenntnis, nicht etwa für eine praktische Erkenntnis, wie und wodurch man tugendhaft wird, sondern für eine theoretische Begriffserkenntnis, was die Tugend oder was ihr Objekt ist [2]), und nicht etwa für ein Verhalten gemäß der Vernunft oder der Erkenntnis, sondern bloß für Erkenntnis, als wäre die Tugend grundlos und als gäbe es gar keine Leidenschaft, kein Unvernünftiges in der Seele [3]). Demnach leugne er die Unenthaltsamkeit (Akrasie), das Handeln wider besseres Wissen; denn das Wissen sei das Stärkste und unüberwindlich, und niemand fehle freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit [4]). Oder wenn einer absichtlich fehlt, wäre er besser als der un-

1) doch durch P. Von der Mühlls Göttinger Dissert. 1909 über die Eudemische Ethik gegenüber der Spengel folgenden konventionellen Meinung dem Aristoteles wieder näher gerückt.

2) Eth. Nic. 1116 b^{4}. Eudem. 1216 b. 1229 a ^{15}. 1230 a ^{7}. Magn. Mor. 1183 b^{8}.

3) Eth. Nic. 1144 b^{17}. Magn. Mor. 1182 a^{15}. 1183 b^{8}. 1198 a^{10}.

4) Eth. Nic. 1113 b^{14}. 1145 b^{22}. Eud. 1246 b^{33}. Magn. Mor. 1187 a^{7}. 1200 b^{25}.

absichtlich Fehlende [1]). Auch hätten tapfere und gerechte Handlungen keinen Wert, wenn sie nicht mit Wissen auf Grund der Vernunftentscheidung geschehen [2]). Lauter läßt sich wohl der ethische Rationalismus nicht proklamieren, deutlicher nicht die Tugend rein intellektuell als Wissen erklären — nicht etwa umgekehrt; denn die Tugend wird hier absolut an das Wissen gebunden und nach den letzten Aeußerungen ausdrücklich im Konfliktsfalle das Wissen der Tugend, das Intellektuelle dem Moralischen vorgezogen. Ja, in gewissem Sinne ist hier mit Fr. Th. Vischer „das Moralische selbstverständlich". Denn alle wollen ja das Gute und niemand die Untugend und das Böse [3]). Braucht also Sokrates die Tugend zu predigen? Sie ist für ihn nur der gegebene Stoff — die Arbeit, die zu fordernde Leistung liegt wesentlich in der Erkenntnis.

An solchem gewiß radikalen Rationalismus, der an diesen Stellen Sokrates zugeschrieben wird, hat man sich seit Jahrhunderten gestoßen und es glücklich verstanden, seine scharfen Spitzen so weich mit der Watte der Interpretation zu umhüllen, daß der fragende Wissenskritiker sich schließlich in einen salbungsvollen Tugendprediger verwandelte. Und da heute vor geschärften Augen diese Künste versagten, versucht man den störenden Intellektualismus des Sokrates als Fiktion auf die literarischen Quellen abzuschieben. Aber auf welche? Der Praktiker und Apologet Xenophon ist ja gewiß geneigt und bestrebt Sokrates lieber zu moralisieren und erledigt die sokratische Intellektualisierung der Tugenden möglichst spät und möglichst kurz und summarisch [4]), sichtlich mit innerer Fremdheit, wie er ja auch gegen solche Tendenz bei Sokratikern offen protestiert [5]). Aber auch Platon treibt ja den Intel-

1) Plat. Hipp. min. Xen. mem. IV 2, 19 ff.
2) Magn. Mor. 1198 a.
3) Eth. Nic. 1145 b. Magn. Mor. 1187 a. 1200 b^{25}.
4) mem. III 9. IV 2. IV 6.
5) mem. I 2, 19 ff.

lektualismus lange nicht so weit und entdeckt vielmehr gerade auch irrationale Teile der Seele und teilweise für sie auch Tugenden. Aristoteles endlich mit seiner Schule kritisiert ja eben an jenen Stellen solchen extremen Rationalismus. So bliebe nur noch die Möglichkeit [1]) offen, daß sie statt des historischen Sokrates den antisthenischen zitieren — und dazu stimmt allerdings die Lehre von der „unüberwindlichen Kraft" des Wissens [2]). Aber ist nicht der eifervolle Kyniker, der etwa zu Sokrates sich verhält wie Fichte zu Kant, gerade darum weniger Intellektualist, weil er es mehr sein *will*, weil er in den reinen, naiven Intellekt erst seinen praktischen Voluntarismus hineingießt? So mögen die einzelnen, auch schon polemisch anmutenden *Schärfen* dieser Socratica bei Aristoteles erst *kynisch* sein [3]), wie ja auch Xenophon sich davor entsetzt [4]) und Platon sie in seinen eben darum negativ endenden ethischen Dialogen kritisiert [5]).

Doch war ja *Aristoteles* nicht nur noch in der Lage, sondern im Unterschied zu den Sokratikern auch gewillt den wirklichen Sokrates zu fassen, den er hier sichtlich, ja ausdrücklich in historischem Interesse von früheren und

1) die in meiner sonst hier zu vergleichenden näheren Erörterung Sokr. I 203—307 zu wenig berücksichtigt ist.

2) Vgl. Antisthenes bei Diog. L. VI 11 f. 105.

3) Auch James Mill, dessen Ideal (nach dem Zeugnis seines Sohnes Stuart Mill in seiner Selbstbiographie) der vir socraticus war, verabscheute als eifriger Praktiker, Logiker und Utilitarier den, der aus leidenschaftlicher Begeisterung einer schlechten Sache dient, mehr als den, der es aus Berechnung tut (ganz wie in der „sokratischen" These Hipp. min. u. mem. IV 2), und nahm die Leidenschaften als eine Form des Wahnsinns — ganz wie der Kyniker.

4) mem. I 2, 19 ff.

5) Für die näheren Nachweise muß ich neben den Erörterungen in meinem „Sokrates" (s. dort Register, dazu meine Aufsätze: Archiv f. Gesch. d. Philos. VIII f. XX. Hermes 41. Festschr. f. M. Heinze, vgl. auch z. B. die Aufsätze von Höttermann, Ztschr. f. Gymnas. Bd. 63 f.) auf die spätere Behandlung Platons verweisen, die dabei im Einzelnen Manches korrigiert.

späteren Ethikern unterscheidet. Aber auch ohne ihn bezeugen ja die sokratischen Schulen allesamt durch ihr Konvergieren in der Grundrichtung mehr oder minder deutlich für den Meister einen ethischen Rationalismus[1]), und wenn man noch soviel von jenen

1) Schleiermacher, gewiß nicht geneigt Gefühlsmäßiges und überhaupt Emotionales zu übersehen, hatte das Verdienst in Sokrates über allen praktischen Veräußerlichungen Xenophons zuerst „die Idee des Wissens" aufleuchten zu sehen. Auch Zeller, obgleich noch zu sehr an der kynisierenden Tradition hängend, sieht doch in Sokrates nicht mehr „das verwaschene Tugendideal", das „den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgibt", findet vielmehr bei ihm das Wissen nicht nur als praktisches Mittel, sondern als Wurzel alles sittlichen Handelns, ja als sein Grundmotiv und erkennt Sokrates selbst an als „Reformator der philosophischen Methode", als „Begründer einer wissenschaftlichen Sittenlehre" und als „Urheber der Begriffsphilosophie", die geradezu die „Seele seines Philosophierens" sei (S. 68. 101 ff. 107. 187 u. ö.). Doch weil Zeller selber dieser richtigen Auffassung nicht ganz treu bleibt, findet er mehrfach Widersprüche in den Hauptpunkten bei Sokrates oder in den Quellen (vgl. oben S. 739). Von Neueren ist der Rationalismus des Sokrates als Steigerung der Aufklärung treffend betont bei Ed. Schwartz, Charakterköpfe I³ S. 54 ff. Pöhlmann, Sokrat. Stud. (Bayer. Sitzber. 1906) und Busse (Sokrates S. 122. 130 ff. 167 ff. 173 ff.), der den einseitigen Rationalismus und theoretischen Idealismus des Sokrates gegenüber einer utilitarisch praktischen und hedonischen Auffassung gut hervorhebt, wenn er auch im Einzelnen (fast noch wie Zeller) zu sehr an den Dialogdichtungen Platons und Xenophons hängt, deren Uebereinstimmung in einem dogmatischen Punkt so wenig zwingend für Sokrates beweist, wie eine Uebereinstimmung zwischen Fichte und Schopenhauer für Kant. Auch Windelband führt in seinem Vortrag in den „Präludien" Sokrates als „Entdecker der Vernunft" vor, an deren „Autorität" er „glauben" lehrt. Ebenso verbindet H. Nohl in seiner eigenartigen, feinsinnigen Studie „Sokrates und die Ethik" „den Idealismus der Persönlichkeit" und die „sittliche Größe" des Sokrates gerade mit dem „Ideal des Wissens" und „einem rationalen Radikalismus" (S. 53 f.). Wenn Nohl mit Recht eine Erklärung der sokratischen Methode, die in Begriffen zur τέχνη strebt, fordert und dafür medizinische Parallelen maßgebend finden will (S. 43 ff.), so gibt es allerdings eine philosophische Brücke zwischen der Hippo-

Schärfen abstreicht, es bleibt doch soviel, daß er unserm Gefühl fremd ist, unsern Moralisten anstößig und zumal den Sokratesmonographen gar unbequem. Denn sie meinen ott erst ihren Helden zu fassen, wenn sie ihn möglichst nach ihrem Bilde formen als das Ideal, das ihnen und uns und allen Zeiten heilig bleibe. So hat man schon mehr als einmal Sokrates uns näher zu bringen gesucht, indem man den großen Problematiker zum Propheten und Heilsprediger machte und dem Altmeister der Philosophie, der die Welt des Denkens heraufführte, die sittliche Mission eines Apostels zuwies und hat damit nicht nur den Zeugnissen und Tatsachen ins Gesicht geschlagen, sondern der Religion wie der Philosophie durch Mischung ihrer Charaktere Unrecht getan und sich dabei am Geist der Geschichte versündigt wie am Geist der Gegenwart. Wer nicht Distanz wahrt gegen die Eigenheit der Antike, wer sie nur zu verstehen meint, indem er sie uns anbiedert durch Anpassung an unsere Ideale und Interessen, der beraubt sich der geschichtlichen Lehrkraft der Antike und behält schließlich nichts in der Hand als den leeren Spiegel seiner Einbildungen. Denn wir lernen und verstehen nur, wenn wir mit dem Stoffe ringen und uns dabei ebenso seiner wundersamen Fremdheit zu uns wie seiner tiefen Berührung mit unserm eigenen Wesen bewußt werden. So gilt es hier den klärenden Schnitt zu tun in aller Schärfe und aufrichtig zu bekennen: wir verdanken dem griechischen Wesen Vieles, Wertvollstes, ja Notwendiges und Unvergängliches, aber nicht alles, und es gibt hohe und erst recht heilige Sphären jenseits von Hellas. Mehr als im Rationalisten Sokrates finden wir unsere Moral

kratik und einer bestimmten Sokratik (s. später); aber Sokrates selbst hat sich wohl auf die Aerzte wie auf andere Sachverständige berufen, doch nach obigen Ausführungen den Geist der τέχνη als Typenkenntnis wie der Dialogik weit näherliegender aus dem hellenischen Kunstgeist und dem attischen Volksgeist geschöpft als aus medizinischen Schriftstellern.

wieder in dem Satze, mit dem Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" eröffnet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille".

Aber so wenig wie Kant brauchen wir darum blind hinauszusegeln aufs uferlose Meer des Irrationalen und die sokratische Vernunftmoral als unnützen Ballast über Bord zu werfen. Nein, es gibt Völker und Zeiten, immer wiederkehrende Stunden im Menschheitsleben, denen die Vernunft zum Ethos wird, die eine rationale Moral erzeugen, weil sie sie brauchen. Aus dem ekstatischen Taumel orientalischen Trieblebens, aus der wogenden Flut südlicher Leidenschaft erhob sich Hellas als ein Pharus der Vernunft für die Menschheit. Ging es darum auf in der kalten Ruhe und Höhe des Intellekts? Wer darf den warmen Gemütsuntergrund der Antike leugnen, der nichts Menschliches fremd blieb? Aber er zeugte ihr keine Moral des Herzens; denn das Irrationale stieg nicht zur Idealität auf. Unten wühlten die Triebe, darüber thronte die Vernunft — so war das Bild der griechischen Seele, wie es am höchsten Platon und Aristoteles ausbauten, das Idealbild — denn, ach, nur zu oft unterwühlten auch in dieser Seele die wilden Triebe den Felsen der Vernunft, nur zu oft brachen aus den Fesseln des inneren Tartarus die Titanen der Leidenschaft hervor und erschütterten die olympische Herrschaft des Geistes. Und gerade im attischen Volke rasten alle Leidenschaften, raste der „alte Gigant", das „große Tier", das vielköpfige, wie Platon mehrfach den heimischen Demos schildert, wie ihn Parrhasios malte [1]), varium, inconstantem, schillernd in allen widersprechenden Stimmungen, Antrieben, Charakterzügen, wechselnd in seinen Beschlüssen [2]). Und gerade im Menschenalter des peloponnesischen Krieges, als Athen in tausend Illusionen,

1) Plin. n. h. 35, 69.

2) s. Stellen hierüber bei Pöhlmann, Sokr. u. s. Volk S. 54. 60 f.

Schauern und Schrecken hin- und hergeworfen ward, als die Herrschsucht eines Kritias und Alkibiades den Staat in Aufruhr brachte, als die Sophistik noch die Lösung der individuellen, ja der egoistischen Kräfte stachelte, als die Leidenschaft in den Extremen der Parteien mit blutigen Händen die Macht an sich riß, als alle Vulkane der Seele zu bersten schienen, da stand inmitten der tobenden Gewalten allein Sokrates unerschüttert da und lehrte in den Begriffen der klaren Vernunft wahrlich mehr als kahle Abstraktion und leere Form, lehrte im wirbelnden Chaos kämpfender Kräfte den Halt des Festen und die Macht des Allgemeinen, lehrte im Zeitalter des Pathos allein das Ethos und rettete so den Adel von Hellas und das heißt den Adel des Menschen. Toben konnte auch der Barbar, aber denken? Toben konnte auch das Tier, doch im Denken erfaßte der griechische Philosoph die Besonderheit und zugleich die Allgemeinheit des Menschentums.

Wir allerdings pflegen das Fühlen, das unsagbare, und das Wollen, das praktische, in der Dämmerwelt unserer Zimmer, unserer Arbeit. Doch wir vergessen immer: Sokrates lebt in einer andern Welt, da alles so hell und so laut ist und das Geheimste sich sogleich in äußere Form und Sprache umsetzt. Den Attikern ist das Leben vor allem ein Schauen und Reden, und beides verinnerlicht Sokrates zum Denken. Er sieht das Gedachte als Umriß und hört es als Wort, aber aus diesen beiden Schalen, als ὅρος und λόγος enthüllt er den Begriff. So ist das begriffliche Denken des Sokrates die Erfüllung des zu innerer Formung drängenden attischen Lebens, das keine höhere Idealität erzeugen konnte als eine intellektuelle. Heißt das nun etwa Sokrates als zeitliche Erscheinung in sein vergängliches Milieu auflösen? Nein, wir müssen es umkehren: weil die Menschheit zur Klarheit, zur Selbsterkenntnis kommen sollte, mußte Athen erwachen und in ihm Sokrates, der Denker. Im Fühlen und Wollen leben die Menschen ihr

persönliches, sozusagen privates Leben, das Denken aber ist die Allgemeinfunktion der Seele. Die Vernunft ist dieselbe in allen Menschen, so lehren Spinoza und Kant so gut wie Platon und Aristoteles. Und darum spricht Sokrates zu allen Menschen aller Zeiten, und weil das Denken die überzeugende, lehrende Kraft ist, darum sind alle Erzieher zuletzt Erben des Sokrates, des größten griechischen Erziehers. Und hat seine denkende Vernunft heute dem Chaos der Zeit garnichts zu sagen, heute da die barbarischen, ja die tierischen Triebe aus atavistischen Untiefen in nie mehr geahnter Wildheit hervorbrachen und die zersetzenden Kräfte den Allgemeingeist der Menschheit und die festesten Grundlagen der Kultur zu zerstören drohen?

Das bellum omnium contra omnes drohte aber wohl keinem Volke schwerer als dem griechischen, das aufs schärfste die partikularen Interessen und die Individuen selber hervortrieb zum Agon des Lebens [1]). Aus dem Kampf der Waffen und Fäuste wird mehr ein Streit der Zungen, kaum minder heftig ausgefochten in der politischen, juristischen, dramatischen Arena Athens, und schließlich vergeistigt Sokrates auch diesen Streit in seiner Dialektik, die ihn eben zur Ruhe, zum endlichen Ausgleich bringen soll in den Begriffen. Man braucht nun nicht gerade Marxist zu sein, um die seelische Naturalwirtschaft der Triebe und Instinkte sozusagen in Geldwirtschaft übergehen zu sehen mit den Münzen der Begriffe als Tauschmittel des Geistes, wie sie übrigens schon von den praktischen Denkern Hobbes und Locke gedeutet wurden; doch diese ökonomische Parallele steigt für die Begriffe durch die soziale zur moralischen Bedeutung auf. Auch die Münzen der Begriffe müssen durch feste Prägung, klare Formung und gleiches Maß allgemeingültig sein. In diesen allgemeinen Begriffen spannt

1) Wie tragisch klingt Xenophons griechische Geschichte in die Feststellung aus, daß nun die Verwirrung in Hellas nur noch größer geworden!

so Sokrates eine neue höhere Gemeinschaft über den streitenden Menschen. Der Verstand verständigt, das Logische gilt für alle, und im Denken sucht Sokrates eine Verallgemeinerung der Menschenseele aus dumpfer Ahnung, blinden Trieben Einzelner, aus den „idola specus", führt er die Menschen auch geistig in jene Oeffentlichkeit, in der sich der Hellene schon im Leben entfaltete. Darum treibt es Sokrates tagaus tagein zu den Menschen, um aus der Reibung der Einzelgeister das Licht des Allgemeinen zu entzünden. Darum betonen die Sokratiker, deren Dialogtypen hier auf den Archetypus des Meisters zurückweisen, die „Gemeinschaft" des sokratischen Suchens, die Richtung auf die „Uebereinstimmung" (*ὁμολογεῖν*), auf die „Sicherheit" des Logos und das Kriterium der begrifflichen Grundlage (*ὑπόθεσις — τί ἐστι*) [1]). So suchte Sokrates in den Begriffen wahrlich nicht kalte, leere Verstandesprodukte, sondern das Ethos, nach dem die Zeit rief, gegenüber dem Streit der individuellen Interessen den Frieden des Allgemeinen, gegenüber der äußeren Gewalt das Geistige, gegenüber dem sophistischen Schein das Wesenhafte, gegenüber der Wirrnis die Klarheit, gegenüber dem Taumel den Halt, gegenüber der Leidenschaft das Maß. Und wahrlich, die in der Sokratik herausgearbeiteten Kardinaltugenden der Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit sind vorbildlich angelegt und schon begründet in den festen, maßsetzenden, allgültigen, klärenden Begriffen. Um so eher konnte Sokrates die Tugenden oder Lebenswerte suchen im geistigen Erfassen, im Wissen ihrer Begriffe.

Wenn er aber so die Tugend logisch begründete durch ihren Begriff, brauchte er sie, deren Wert und Geltung ihm doch feststanden, noch psychologisch-praktisch auf Motive und andere Werte zu stützen und ihr noch das weiche Kissen

1) Vgl. außer mem. IV 6, 13 ff., wo Xenophon spezieller dem kynischen Rhetor und Odysseuspanegyriker folgt, die Stellen bei Zeller 118, 3.

der „Eudämonie“ unterzuschieben und sie erst durch allerlei Nützlichkeiten und Annehmlichkeiten zu rechtfertigen, wie wir's bei Xenophon lesen und noch ursprünglicher von Antisthenes hören? Nein, wenn Sokrates es ernst meinte mit der begrifflichen Orientierung der Tugend, brauchte er sie so wenig noch mit dem Kyniker utilitarisch zu salzen wie mit dem Kyrenaiker hedonisch zu versüßen. Derbere, praktische Naturen mochten für die Tugend dergleichen Hebel und Stützen nötig haben oder finden, die auch ein Platon [1]) entbehren kann, und mochten nachher literarisch darüber streiten, wie etwa Xenophon in mem. II 1 die mühevolle Tugend des Kynikers sich gegen den Kyrenaiker praktisch rechtfertigen läßt. Doch der Utilitarier, der erst als Advokat der Tugend ihren Wert beweist, ist kein kritischer Dialektiker mehr, sondern Dogmatiker [2]), Lehrer und Prediger der Tugend wie eben der Kyniker, der aber darin weniger der Erbe des Sokrates ist als der Sophisten, dieser Rhetoren und bewußten „Lehrer der Tugend“ [3]). Für Sokrates aber lehnt Platon in aller Schärfe den Lehrberuf ab [4]) und nicht minder Xenophon [5]), der auch den von Platon [6]) verpönten Ausdruck Schüler prinzipiell meidet und stets nur von Gefährten, Vertrauten des Sokrates spricht [7]).

1) Kleanthes kann das Sokrateswort, das den verwünscht, der Gerechtigkeit und Glückseligkeit scheidet, nicht nur aus Platons Staat haben, wo gerade entgegen dem sonstigen antiken Eudämonismus die Glücksfrage für die Staatsglieder prinzipiell zurückgeschoben wird (Rep. 419 f.), sondern eher noch von Antisthenes, schon weil dem Stoiker als Quelle doch der Kyniker näher liegt und weil er unmittelbarer und fanatischer das Genügen der Tugend zur Glückseligkeit betont (vgl. Antisthenes D. L. VI 11).

2) Vgl. auch Nohl a. a. O. 65.

3) Vgl. oben S. 669.

4) Apol. 33 A.

5) mem. I 2, 3. 8.

6) a. a. O.

7) Vgl. oben S. 777, 2 und die auffallende Bemerkung Clitopho 408 C.

Die Frage der Lehrbarkeit der Tugend ist durchaus nicht erst durch die Sokratik, sondern schon für das ganze Jahrhundert der Aufklärung gegeben. Die Lyrik stellt noch in Pindar und auch im Theognisbuch [1]) Naturbegabung über alle Lehrwirkung, die nun erst von der Sophistik pro domo und ex officio verfochten wird. Unter ihren Einflüssen nimmt Euripides dazu Stellung [2]) und diskutiert bereits Thukydides die Frage, ob Themistokles sein Können einem Weisen oder der Natur verdanke. Xenophon knüpft an diese Frage an in seinem protreptischen Kapitel [3]), in dem er wohl dem „Protreptikos" des Antisthenes folgt, der da in Auseinandersetzung gerade auch mit „Theognis" die Tugenden behandelt und als Eiferer für *παιδεία* und als Sophistenschüler ausdrücklich die Lehrbarkeit der Tugend vertritt [4]). Doch ebenso ausdrücklich wird sie in Dialogen anderer Sokratiker (Kriton, Simon) bestritten [5]), und Platon rollt im Protagoras und Meno erst die ganze Schwere des Problems auf. So sehr mit der Tugend als Wissen ihre Lehrbarkeit gegeben scheint, sie ist es noch nicht für den „unwissenden" Sokrates [6]). Es scheidet ihn vielmehr gerade am tiefsten von der Sophistik, daß ihm die „Tugend" nicht gegebener Stoff, nichts äußerlich Uebertragbares, sondern innerlich durch Selbsterkenntnis zu Suchendes, zu Erringendes ist. Ihm ist das Wissen nicht aus Lehre, sondern aus Denken, nicht didaktisch, sondern dialektisch zu gewinnen.

Erst der Kyniker machte ihn zum Didaktiker, Dogmatiker und zugleich zum Prediger [7]) und Kämpfer

1) Vgl. v. 437 Cr.

2) doch schwankend, für die Lehrtugend Hiket. 911 ff., dagegen Phoinix Frg. 810.

3) mem. IV 2, 2.

4) Diog. L. VI 16. 105. Bei ihm ist auch ausdrücklich von „Schülern" die Rede (ib. 2 ff.).

5) Diog. L. II 121 f.

6) Vgl. auch Natorp, Platos Ideenlehre S. 11 ff.

7) Daß Sokrates kein Prediger der Tugend war, erkennen auch

gegen die Leidenschaft, machte erst zur Sache der seelischen „Stärke“ und „Mühe“ [1]), zur Sache des Willens und der Arbeit, des eifervollen Programms, was in Sokrates schon wirklich und für ihn selbstverständlich war. Oder brauchte ein Sokrates wirklich erst die „unüberwindliche“ Macht des Wissens im Kampf gegen die Begierden, die Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit zu predigen, wie sein kynischer Jünger, der aus der sokratischen Geistesart erst praktische Ideale bis zu fanatischen Konsequenzen zieht? Brauchte ein Sokrates erst die These, daß niemand freiwillig Unrecht tue, bis zu dem Paradoxon zu verfechten, daß, wenn es geschehe, der freiwillige Sünder besser wäre als der unfreiwillige? Brauchte ein Sokrates in seinem unmittelbaren Wissensstreben erst die „unvernünftigen Seelenteile“, die vor Platon noch gar nicht prinzipiell behauptet worden, ausdrücklich zu leugnen und die „Akrasie“, das Handeln wider besseres Wissen, kurz die Macht der Leidenschaften ausdrücklich zu bestreiten, oder sogar sie erst in seiner eigenen Natur gewaltsam niederzukämpfen, wie es sich gemeinere Naturen nach ihrem eigenen Bilde nicht anders vorstellen konnten [2])? Ob es nicht auch einmal eine reine

---

die Neueren vielfach an, z. B. Bruns, Lit. Portr. 223, Wendland, Anaxim. v. Lamps. 82, Schanz, Apol.

1) Antisthenes Diog. L. VI 2. 11.

2) In seinem feinsinnigen Vortrag über Sokrates' Entwicklung will Heiberg („Sokrates“ I 356 ff.) zwar der „schlimmen Klatschbase“ Aristoxenos (der ja noch unkritischer der unkritischen Sokratesverhimmelung entgegentrat) nicht trauen, wohl aber den nüchternen Nachrichten, die er unter Berufung auf seinen Vater Spintharos vorbringt (Müller, Fragm. Hist. Graec. II S. 280 ff.), obgleich ja auch bei Platon Berufung auf Familientradition (vgl. die Kritiaserzählung im Timaios) nicht vor Fiktionen sichert. Wenn Spintharos bei Sokrates starke sexuelle Leidenschaftlichkeit behauptet, so soll sie nicht nur nach ihm selber sich in erlaubten Grenzen gehalten haben, sondern auch Aristophanes oder sonst ein Angreifer des Sokrates weiß in dieser Hinsicht gegen ihn nicht das Mindeste vorzubringen — so erkennt es auch Heiberg an. Wenn er

Denkerseele geben konnte, in der die Leidenschaften wie stumme Diener zu Füßen des ringenden Geistes lagen oder vielmehr in der sie selber sich aufsaugen ließen im Denken? Weil wir schwach sind und immer wieder in sittlicher Arbeit kämpfen müssen gegen den Andrang der Leidenschaften, darum darf Sokrates nicht Sokrates sein, durfte nicht eine edlere Natur über diese Erde wandeln, der eben darum die Jahrhunderte nachschauten, weil ihr leicht ward, was andern schwer ward? Diesem Sokrates mochte dann das

---

trotzdem für Sokrates ein sinnliches und heftiges Temperament aus den Anekdoten entnehmen will, so scheinen mir die für die Heftigkeit angeführten Züge (Verhalten vor Gericht, in der Schlacht, Ironie, Vergessen der Umwelt beim Nachdenken) gerade eher geistige Ueberlegenheit und Festigkeit zu beweisen. An der Erzählung im platonischen Symposion ist doch nicht so „charakteristisch", daß Alkibiades durch seine Jugend und Schönheit Sokrates (wie viele andere) zu gewinnen hoffte, sondern eben daß Sokrates der Versuchung widerstand und mit dem Schönheitskult nur Spott getrieben habe (216 D E). Die weiter angeführte Frage des Sokrates Phädr. 230 A richtet sich wohl nicht auf seinen persönlichen Charakter, sondern auf das Streitproblem der „einfachen" oder mehrteiligen Seele. Endlich an der in einem Sokratikerdialog vorgebrachten Geschichte vom Physiognomiker Zopyros, der Sokrates als „Schürzenjäger" diagnostiziert, ist gerade bezeichnend, daß die Anwesenden ihn auslachen, weil sie eben Sokrates nicht als solchen kennen. Doch wenn selbst die Antwort des Sokrates, daß er eine ursprüngliche Anlage zur Ausschweifung durch Vernunft überwunden habe, historisch sein sollte — die Parallele, die v. Meß, Rhein. Mus. 1916 S. 90 von Stilpon anführt (Cic. de fato 10), ließe auch an eine Wanderanekdote denken —, so wollen wir doch diese Kehrseite des Sokrates oder vielmehr diesen früheren Sokrates, der für die Jünger unwirksam und unbekannt blieb, gebührend zurückschieben hinter den klassischen, von dem höchstens den Psychoanalytikern die Möglichkeit zugestanden werden könnte, daß sich sein geistiger Eros vom sinnlichen „sublimiert" habe in jenen Stufen, die Platons Symposion vorführt. Doch auch hier bliebe die geistige Blüte wesentlicher als der niedere Keim. Uebrigens ist die physiognomische Deutung der Sokratesbüste bei Lavater interessant, der nichts von jenen gemeinen Zügen wiederfindet, die Zopyros (und nach ihm Heiberg) darin sehen wollte.

Moralische selbstverständlich sein, mochten Menschen nur sündigen aus Unwissenheit, weil sie's eben nicht besser verstehen, nicht aus schlechtem Willen; denn wo ist der Meister, der freiwillig fehlen würde? Wohl leuchtete ein wundersames Ethos in Sokrates; aber muß der Moralische auch Moralist sein? Sind es doch gerade in den größten Menschen die größten Eigenschaften, die in ihnen nur wirken ohne zu reden!

Lassen wir uns durch den Eifer der schreibenden Jünger nicht täuschen, die ja in ihrem Sokrates zugleich ihren Eindruck von Sokrates zu Wort kommen lassen, ihn als seinen eigenen Apologeten und Panegyriker in Szene setzen und so als Pathos erst laut machen, was als Ethos stumm in ihm lebte! Ehrfurcht vor fremder Größe gebietet die Geschichte. Ehren wir doch in Sokrates vor allem den wahrhaft klassischen Hellenen, dem die Idealität nicht so sehr wie uns im Tun, dem sie vielmehr im Sein liegt. Gönnen wir Sokrates gleich jenen klassischen Statuen, die von ihrer Schönheit nichts wissen, eine edle Haltung ohne pathetische Geste, ohne den grellen Reflex der Selbstbespiegelung; gönnen wir ihm gleich der Pallas des Phidias jene edle Einfalt und stille Größe, wie schon Winckelmann sie als klassisch ahnte [1]), jene gefestete Ruhe und Reinheit, von der die Schlacken des Schlechten lautlos abgleiten. Ein Aristoteles mochte wohl wissen, warum er Sokrates gleich den klassischen Staatsmännern des 5. Jahrhunderts, gleich einem Kimon oder Perikles, diesem Redner voll ruhiger Würde, zum stehenden Seelentypus (*στάσιμον γένος*) zählt [2]) statt zum leidenschaftlich bewegten. So müssen wir Stil und Wesen des Sokrates einfacher nehmen als bei Platon, edler als beim Kyniker und insgesamt archaischer, zurück-

1) und auch modernes Urteil der attischen Klassik zuerkennt, vgl. Pfuhl a. a. O. 56 f.

2) Rhet. II 15.

haltender, als er in der Resonanz der folgenden Generation sich darstellt.

Doch selbst aus den Erzählungen der Sokratiker, die ja den Meister bereits im Stil des 4. Jahrhunderts romantisieren, spricht sein Charakter gar auffallend als eine Größe des Beharrens, die sich mehr in der Enthaltung und Abwehr bekundete als in der Tat, wie es auch zu dem Manne stimmt, der sich selbst das Schreiben versagte und sogar das Wissen absprach. Mögen dabei einzelne Angaben und Anekdoten erdichtet oder mindestens unsicher sein, der Duft, den sie ausströmen, der Grund, aus dem sie schöpfen, der geistige Kern, dem sie sich anheften, muß echt sein. Da heißt es von Sokrates: er war bedürfnislos, enthaltsam, voll Selbstbeherrschung gegen Lüste und Leidenschaften, abgehärtet gegen körperliche Beschwerden, gelassen gegen Zornige, nüchtern unter Trunkenen — und wir dürfen es alles glauben. Und weiter heißt es in solcher Aufzählung mehr negativer Charakterzüge: er drängte sich nicht in die Politik [1]), widerstand aber als Prytane einer ungerechten Forderung der Volksmasse und weigerte sich, einen ungerechten Haftbefehl der Tyrannen zu vollziehen; er widerstand im Felde tapfer dem Ansturm der Feinde, lehnte aber den Preis der Tapferkeit ab, widerstand auch der Versuchung des Alkibiades, wollte nicht wie andere Denker, auch Aristoteles, sich der Anklage entziehen, wollte nicht seine Verteidigung vorbereiten, nicht das Mitleid der Richter erbetteln, nicht durch ein Schuldbekenntnis sie gnädig stimmen, nicht nach der Verurteilung die gebotene Gelegenheit zur Flucht ergreifen, nicht sich das Leben retten oder auch nur das Sterben erleichtern [2]) durch Verzicht auf das Philosophieren. Und in all dieser Größe der Verneinung doch kein trotziger Frondeur,

1) Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. IV² 648 spricht von der politischen „Passivität" des Sokrates.

2) Phäd. 63 D E.

kein Ketzer und Revolutionär, nicht einmal ein Abstinenzfanatiker, ein Puritaner oder gar Asket oder sonst ein Eigenbrödler. Nein, er lebte als Bürger unter Bürgern, erfüllte seine militärischen wie seine politischen und kultischen Pflichten, heiratete auch und zeugte Kinder, mied keine Versuchung und keine Gefahr, besuchte auch die Gelage der Schwelger und ging ohne Prüderie auch auf den Gesellschaftston der Erotik ein, bewahrte aber vor aller Drohung wie aller Verführung seine standhafte Ruhe.

Und doch gab es in dieser passiven Größe eine aktive Bewegung, die niemals stillstand: das ringende Denken, in das sich nun alle Leidenschaft, aller vom Sinnendruck entlastete Lebensdrang dieser großen Seele unerschöpflich ergoß. Bei aller Defensive seines Lebens entfaltete er eine unermüdliche Offensive des Geistes im ewigen Fragen, Prüfen und Streben nach dem Wissen, nach der Meisterschaft durch die aufklärenden Begriffe. Und wenn die Athener den angeklagten unbequemen Menschenprüfer freigegeben hätten, er hätte sie weiter geprüft bis zum letzten Atemzug, wie er bei Platon noch seinen Ankläger selber katechisiert. Und wäre er in den Himmel gekommen, er hätte, wie auch Platon es schildert [1]), die seligen Weisen der Vorzeit weiter ausgefragt bis in alle Ewigkeit. Denn wie sich die alten Germanen in Walhall ewigen Kampf erträumen, so kann sich Sokrates das Paradies nur vorstellen voll ewiger Debatten. Aber wenn er selbst in die Einsamkeit der Wüste verbannt wäre, wenn er von aller Gemeinschaft der Menschen sich losmachte — dann debattierte er weiter mit sich selbst, und dieses rein innerliche Gespräch der Seele mit sich selbst ist ihm ja bei Platon gerade das eigentliche Denken [2]). Und gar wundersam führt Platon am Anfang und Ende seines golden lachenden Symposions, wo er Sokrates auf dem Höhepunkt der Geselligkeit triumphieren

1) Apol. 41.
2) Theaet. 198 E.

läßt, ihn zugleich als weltentrückten Grübler vor. Beim frohen Gelage erwartet, bleibt er sinnend am Tore stehen und läßt sich durch keinen Anruf stören seinen Gedanken nachzuhängen. Und dann wieder an einem Morgen im Felde verfällt er in Nachdenken und steht und sinnt. Es wird Mittag — Sokrates steht und sinnt. Die Leute werden aufmerksam und es wird Abend — Sokrates steht und sinnt. Einige Soldaten tragen ihre Schlafdecken hinaus, um Sokrates zu beobachten. Er steht und sinnt die ganze Nacht, bis der Morgen anbricht; dann schaut er betend zur Sonne auf und geht heim.

Wer ihn hätte belauschen dürfen diesen sinnenden Sokrates auf den einsamen Wegen seiner Seele! Dachte er über die Grenze der Antike sich hinein in den fernen Gang der Zeiten und grüßte in stiller Ahnung unsere Tage? Oder pochte er weit über uns wie über sich hinausstrebend an die Pforte ewiger Wahrheit? Oder war dieser „Melancholiker“ [1]) ein Träumer und traumgläubig, wie öfter bei Platon [2])? Oder vielleicht gar ein mystischer Büßer und Asket? Fast sieht es so aus: schon Ast erinnert hier an die orientalischen Weisen, wie Plinius [3]) von den indischen Gymnosophisten berichtet, daß sie den ganzen Tag stehend hinaufstarren zur Sonne von ihrem Aufgang bis zu ihrem Untergang. Die Sonnenverehrung, die von den Alten noch sonst gerade bei den Indern und Persern vermerkt wird [4]), erscheint auch hier bei Sokrates nach der Beobachtung von „Joniern“ [5]), denen ja orientalische Vorbilder noch näher lagen. Auch sonst wird Sokrates geradezu methodisch [6]) mit orien-

1) Arist. Probl. 953 a[26].

2) Apol. 33 C. Krit. 44 A. Phäd. 60 D f.

3) Nat. hist. VII 2, 22.

4) Xen. Cyrop. VIII 3, 12. 24. 7, 3. Dio Chr. or. 36 § 39 ff. Luc. de saltat. 17.

5) Symp. 220 C D.

6) Vgl. Hirzel, Rhein. Mus. 45. 419 ff.

talischen Weisen, einem Inder, einem syrischen Magier und einem weiteren (Zopyros) zusammengeführt in alten schon Aristoteles und Aristoxenos bekannten Traditionen, offenbar bei Sokratikern (wie Phaidons Zopyros) und sicherlich auch bei dem Kyrospanegyriker Antisthenes, der wohl die kynische Verehrung der Sonne und jene Askese, die der Kyniker Onesikritos bei den indischen Gymnosophisten wiederfand, begründete [1]) und nach antikem Zeugnis [2]) ganz wie Platon und sicherlich mehr wie er die Tapferkeit und Ausdauer des Sokrates pries, für die hier im Symposion Alkibiades jene Szene anführt. Aber welcher Unterschied hier gegen alle äußerlichen indischen Parallelen und selbst gegen die asketische *καρτερία* des Kynikers! Statt auf dem Stehen und Starren in die Sonne ruht hier bei Platon und sicher auch beim echten Sokrates Ton und Bedeutung auf dem ausdauernden Denken [3]).

Aber wenn nun Sokrates dachte und immer dachte, wenn er so rang in der Selbsterkenntnis sich und andere zur Klarheit der Begriffe zu führen, die er doch nie erreichte, wenn er so ganz dem Allgemeinen entgegenlebte, da trat ihm aus der Tiefe seines Wesens eine dunkle Stimme entgegen, eine unbegriffene, unbegreifliche, die sich nicht aufsaugen lassen wollte ins Licht der Begriffe und sich ihm doch im Leben praktisch bewährte. Staunend steht er vor dieser unverstandenen Stimme, die wie ein Orakel spricht, wie ein

1) Vgl. zu alledem Näheres Sokr. II 211 f. 382. 952.

2) Athen. V 216 B.

3) *ξυννοήσας, σκοπῶν, ζητῶν, φροντίζων* in 5 Zeilen 220 C. Pöhlmann, Sokrat. Stud. 141 f., erinnert mit Recht an den Gegensatz, in den schon die Antike Sokrates zum Orient stellt, im Gespräch mit dem Inder, der darüber spottet, daß Sokrates das Menschliche erforsche und das Göttliche, von dem es doch abhänge, nicht kenne (Euseb. praep. ev. XL 3). Dazu der syrische Magier, der kopfschüttelnd ihm ein gewaltsames Ende prophezeit (D. L. II 45), und jener Physiognomiker Zopyros, der seinen Charakter so niedrig einschätzt.

deus ex machina aus dem asylum ignorantiae kommt und die Sokrates sein göttliches Zeichen, sein Daimonion genannt haben soll. Man hat sie als Takt gedeutet [1]) und als Gewissen, und sie ist auch beides, aber sie bedeutet noch mehr. Sie kommt als eine Reaktion aus dem Fühlen und Wollen gegen die Vormacht des Denkens in diesem Sokrates, wie eine Rache des Irrationalen gegen diesen Rationalisten, eine Rache des Individuellen gegen diesen Begriffssucher, eine Rache der Praxis [2]) gegen diesen Dialektiker, eine Rache der Mystik gegen diesen Aufklärer. Sie bezeugt uns, daß der Rationalismus eben doch nicht sich selbst genug sein und doch nicht allein eine wahrhaft große Seele ausfüllen kann. Und sie bezeugt doch zugleich wieder diesen sokratischen Rationalismus, gerade weil sie ihm so fremd wie eine Ausnahme gegenübertritt, die eben die Regel bestätigt, oder weil sie ihn wie ein Gegensatz den andern ergänzt. Und sie erklärt auch, warum dieser Ringer des Geistes in der Selbsterkenntnis nicht zu voller Klarheit des Wissens gelangen konnte, die doch die Aufklärung sonst so seicht und leicht beansprucht [3]), weil eben etwas aus

1) Vgl. Zeller S. 85 ff.

2) Daß sich das Daimonion wesentlich auf das praktische Verhalten bezieht, ist von Zeller a. a. O. 80 f. und H. Maier a. a. O. 459 f. richtig betont worden. Vgl. auch Heiberg a. a. O. 368.

3) Die doch sonst so bewundernd an Sokrates sich orientierende Aufklärung des 18. Jahrhunderts lehnt bezeichnenderweise auch das Daimonion ab als krankhafte Ekstase, und der „neue Sokrates" M. Mendelssohn fragt entschuldigend: „Muß denn auch ein vortrefflicher Mann notwendig von allen Schwachheiten und Vorurteilen frei sein?" Namentlich französische Forscher neigten dazu, das Daimonion in Ironie aufzulösen, in entgegengesetzter Verkennung wie die übermystische Spätantike, die es zu einem Dämon verdichtet, mit dem Sokrates Verkehr pflegte (s. Literatur bei Zeller S. 75 ff.). Immerhin kennt schon die Frühantike im *δαίμων* ein individuelles Moment, allerdings noch als Schicksal — s. Näheres bei Pöhlmann, Sokrat. Stud. 121 ff., der im übrigen meine Auffassung des Daimonion teilt, die ich Sokr. I 70 ff. mehr negativ als positiv niederlegte.

der Tiefe seiner Subjektivität der glatten Auflösung in die allgemeinen Typen der Begriffe widerstand, weil dieser Sokrates eben doch dieser da blieb, wie es bei Platon heißt, diese einzigartige, unausschöpfbare Persönlichkeit, die sich durchaus nicht vergleichen, nicht einordnen ließ in einen allgemeinen Typus, so daß die Jünger ihn nur fassen konnten, indem sie ihn selber zum eigenen neuen Typus erhoben, den sie zeitlebens nachahmten, weil sie ihn nicht loswerden konnten, diesen Menschen da, diesen grotesken, glatzköpfigen, kurznackigen, breitnasigen Silen mit den vorstehenden Stieraugen, der so herausschrie aus aller griechischen Schönheitswelt, diesen Eigenmenschen, der sich entweder preisen oder verspotten und eher töten als erklären ließ, diese individuellste Individualität von Hellas [1]), ja, die erste der Weltgeschichte überhaupt mit ihrer so unantiken Innerlichkeit und Eigenart. Denn die Antike strebte wohl aus der universalen Bindung des Orients heraus auf die Besonderung hin, aber noch nicht zum Einzigartigen hin. Sie spaltete wohl die Objekte bis zu Atomen und löste wohl die Subjekte bis zur Willkür der Sophisten; die aber spielten nur die Originale, die sie nicht waren, und beugten sich vor dem Publikum; diese Vieles Könnenden waren noch lange keine einzig Seienden.

In Sokrates erst gelangt das griechische Leben über alle seine Spezialitäten und Partikularitäten hinaus zur wirklichen Individualität, aber damit zu einem Letzten, vor dem es erschauert als einem Dämonischen. Befremdet stehn die Attiker vor diesem Sonderling (ἄτοπος), steht er selber, steht noch Platon vor diesem Abgrund persönlichsten Lebens. Und er läßt im Symposion den innerlichsten der Attiker über alle andern noch so glänzenden siegen und

1) Vgl. auch Bruns, Lit. Portr. 203: „nicht nur daß an seiner Gestalt die Kunst griechischer Charakteristik die höchsten Triumphe gefeiert hat, wir bemerken auch, daß das Interesse des Publikums für das Individuelle ihm gegenüber seinen Höhepunkt erreicht hat."

ringt diesen Unvergleichbaren, Unbildlichen in ein Bild zu fassen, das feinste, das je ein Mensch von einem andern entworfen. Aber er kann nicht anders, er muß als Hellene auch diese innerlichste Natur sich noch plastisch vorstellen als Statue und seine Innenschätze wieder als kleine Statuen in seiner Brust [1]). Ob Platon ihn bis in dieses Letzte, Unsagbare verstanden hat, verstanden haben wollte? In Platons Ideen vollendet sich der objektivierende Typendrang der Hellenen, und von der Höhe dieser Objektivität schiebt er mit leisem Lächeln die Stimme der Subjektivität im sokratischen Daimonion vielleicht über Gebühr zurück. Für Sokrates aber ist gerade charakteristisch jene problematische Spannung zwischen der tiefen Subjektivität, die er in sich trug, und der klaren Objektivität, die er anstrebte mit aller Macht seines Geistes. Der Zauber seiner Größe liegt darin, daß er am reinsten das Gesetz der Polarität erfüllte: gerade der persönlichste Mensch mußte zur sachlichen Erkenntnis aufstreben, gerade der individuellste Geist mußte sich ins Universale entladen, mußte zum Entdecker der Begriffe werden; denn er konnte sich vom machtvollen Druck seiner Individualität nur erlösen, indem er die Arme aufreckte ins Allgemeine. Als Selbstüberwindung führt die Selbsterkenntnis ihn zur Begriffserkenntnis — und vielleicht wird Platon dieser sokratischen Rolle der Selbsterkenntnis, die er im Charmides ins Objektive auflöst, nicht ganz gerecht, wie andererseits Kyniker und Kyrenaiker an der subjektiven Seite der Sokratik hängen bleiben.

Zwischen beiden Polen aber lebt eben Sokrates selbst in jenem nie vollendeten Aufringen der Subjektivität zur Objektivität, das Platon doch wieder mit tiefstem Verständnis als Eros ausmalt, als jenen überhellenischen Eros, mit dem Sokrates immer wie auf dem Wege bleibt, während doch sonst die Hellenen immer wie am Ziele stehen.

1) Symp. 215 B. 216 E.

Man spürt hier in diesem unwissenden und doch positiv denkenden ewigen Sucher Sokrates einen Geisteszug, der dem Erkenntnisringen des stammelnden Cusaners und seines „idiotischen" Geistes verwandt ist und an Lessings faustisches Streben gemahnt, aus dem die klassische deutsche Spekulation erwuchs. Und sieht es nicht aus, als ob auch im sokratischen Daimonion der Archēus, der individuelle magische Lebensgeist des Paracelsus sich rege oder das göttliche Fünklein im Herzensbürglein der deutschen Mystik vorleuchte? Wenn dieser wundersame Mann hineinlauschte ins Wunder seiner Seele, so mochte er da wohl eine Stimme vernehmen, die uns näher klingt als irgendeine andere der klassischen Antike. Ja, es ist der Keim einer neuen Seele, der sich hier in der Innerlichkeit ahnungsvoll regt, einer neuen Seele, in der dann auch Gefühl und Wille zur Idealität berufen werden. Und doch spricht das Daimonion zugleich als ein letzter Rest der alten Mystik, aus der einst das antike Denken sich als Klärung herausrang und die nun im größten Aufklärer Sokrates zurückgedrängt ist bis ins letzte Asyl der Innerlichkeit, von da aber noch einmal um so tiefer sich vernehmbar macht. Die denkende Vernunft breitet sich allherrschend aus im Vordergrund des sokratischen Bewußtseins, aus dessen dunklem Hintergrund nur der praktische, emotionale Antrieb sich meldet, aber auch dort nicht positiv. Es stimmt ganz zu der gekennzeichneten praktischen Negativität, zu der Zurückhaltung des sokratischen Charakters, daß ihm das Daimonion nur als Warnstimme tönt [1]). Denn alle Positivität dieser starken Seele blieb auf das Denken gerichtet.

Aber bleiben sie nun einfach Gegensätze: Daimonion und Logos, individueller Antrieb und allgemeine Vernunft, die Schopenhauer in anderer Färbung und Wertung als Wille und Vorstellung kontrastieren würde? Nein, gerade

1) wie es Platon Apol. 31 D. Phädr. 242 C anerkanntermaßen klarer als Xenophon versichert. Vgl. noch Heiberg a. a. O. 368.

als Gegensätze berühren sie sich, ergänzen sie sich als Subjekt und Objekt (selbst bei Schopenhauer), finden sie sich zuhöchst zusammen im Genie, das nach Schelling gerade das Allgemeine im Besonderen findet und das Besondere im Allgemeinen. Denn der bloße Individualismus führt in die Stirnersche Sophistik des leeren Ich und der bloße Universalismus in die Scholastik leerer Begriffe. In Sokrates aber gebiert gerade tiefste Eigenart höchsten Allgemeinsinn. Hegel und Grote haben (in entgegengesetzter Wertung) die Subjektivität des Sokrates so weit vorgeschoben, daß er den Sophisten nahekommt, und doch noch nicht weit genug; denn er führt eben das Subjektive über alle Sophistik hinaus in jene Tiefe, wo es wieder umschlägt ins Objektive, Allgemeine. So ahnt Sokrates auch in der Stimme seines Innern mehr als sich selbst, ahnt er einen höheren, allgemeinen Lebensgrund, wie er ihn schließlich doch auch in den Begriffen sucht. Und wieder in den Begriffen des Denkens sucht er doch nicht ein äußeres Allgemeines, sondern ein durch das Subjekt hindurchgegangenes, geistiges, innerliches. Vernunft und Daimonion sprechen, entscheiden beide von innen her und bilden so befreiend den europäischen Menschen, der sich nicht mehr bloß von außen und oben im Leben bestimmen läßt.

In solchem Sinne ist das Daimonion doch wohl mehr als die dunkle Folie des sokratischen Denkens; in solchem Sinne leuchtet aus diesem dunklen Daimonion wohl noch einmal die griechische Mystik auf, aber nun ganz beherrscht und gereinigt, nun statt aus der Tiefe der Erde aus der Tiefe der Seele weissagend, Diotima als Erbin der Pythia! In letzter Verinnerlichung atmet hier noch die Mystik in Sokrates, der sie gerade ganz zur Plastik des Geistes entschleiern und in die Klarheit der Begriffe austragen will. So schlingt sich doch wohl ein Band zwischen dem inneren Orakel und der Vernunft. Die ganze griechische Philosophie kommt ja nun einmal selber als eine gewaltige

innere Offenbarung und Erleuchtung, als die große Katharsis der griechischen Seele, als ihr stärkstes Herausringen aus dem Dionysischen ins Apollinische, aus der Gährung zur Klärung, aus dem Dunkel zum Licht, oder wenn die moderne Vermutung Recht hat, daß im Apollokult selbst erst solche Reinigung sich vollzogen hat, als eine Fortbildung, eine weitere Durchgeistigung dieses Kultus des offenbarenden Lichtgeistes. Die Alten fühlten es, und darum zeigen die Lebensgeschichten der älteren Denker eine so auffallend häufige und starke Beziehung zu Apoll. Schon die Tradition der sieben Weisen in ihrem Wettstreit, ihren Hauptsprüchen gruppiert sich ja geradezu um das delphische Orakel und um das Vorbild Apolls als des wahrhaft Weisen [1]), dem gerade Thales noch besondere Verehrung bezeugt [2]). Anaximander ist Kolonieführer nach einer Apollonstadt, und noch von Diogenes' Leben wissen wir kaum mehr, als daß er aus einem Apollonia stammt als Sohn eines Apollothemis. Gar die Legenden von Pythagoras, der seine Lehren von einer delphischen Priesterin empfangen haben soll, saugen ihn ganz auf in diesen Zusammenhang mit Apoll, dessen Sohn er sei oder dessen Inspiration oder Inkarnation man in ihm findet [3]). Heraklit schaut auf das Vorbild des delphischen Orakelgottes [4]); noch Empedokles widmet diesem Gotte einen Hymnus und trägt den delphischen Kranz, und selbst der Sophist Gorgias will in Delphi nicht nur als Rhetor glänzen, sondern auch statuarisch verewigt sein. Und auch der Kyniker fühlt sich von Delphi berufen [5]). Vor allem aber leuchtet ja Platon als Apollinier schon durch Geburt in Legende und Kult

1) Diog. L. I 28 ff. 40. 82. 99.

2) Vgl. oben S. 249 und weiteres zur apollinischen Beziehung der ältesten Denker S. 225 f. 237 f.

3) Diog. L. VIII 5. 11. 13. 21. Jambl. v. P. 208 etc. Vgl. oben S. 337 ff. 344. 351. 355. 360.

4) Frg. 93. Vgl. noch oben S. 282. 313. 316. Auch die Vaterstadt des Xenophanes ist durch ein apollinisches Orakel berühmt.

5) Vgl. oben S. 761, 2.

mehrfach mit dem Lichtgott verbunden. Und er selber läßt ja im Phädo Sokrates seinen Schwanengesang singen als Hymnus auf Apoll [1]). Ob nun nicht doch jene von Platon vorgebrachte, äußerlich so unmögliche Geschichte [2]) innerlich wahr sein mag, daß Sokrates zum Philosophieren kam auf Antrieb des Weissagegottes, dessen Stimme er aber wahrlich nicht aus Delphi vernahm, sondern aus der eigenen Brust?

Das Daimonion jedenfalls ist uns sicherer als durch die Erzählungen der Jünger bezeugt im Wortlaut der Anklage, der Sokrates zum Opfer fiel. Ja, diesen nicht nur in Platons Augen gottberufenen Mann töteten die Athener als einen Ketzer, diesen urattischen Kopf als Staatsfeind, diesen edelsten der Denker als Verführer. Im unpriesterlichsten aller Völker bereitet die Stadt, die selbst im wildesten Parteikampf allen Richtungen größte Redefreiheit ließ [3]), bereitet die Mutterstadt aller Aufklärung am Ende des Jahrhunderts der Aufklärung dem größten Aufklärer ein Martyrium. Wahrlich, in seinen größten Augenblicken staut sich der Strom der Weltgeschichte zu einer tragischen Paradoxie, die noch nach Jahrtausenden dem nachfühlenden Betrachter das Blut erstarren machen kann und ihn vor ein ewiges Problem stellt so rätselvoll wie das Leben selbst. Darf man beim Problem des Sokratesprozesses, von dem wir sicher eigentlich nur den Anfang und das Ende, die Anklage und die Verurteilung kennen [4]), die Lösung sich bequem machen und über die Richter zu Gericht sitzend sie des Justizmords zeihen, wie es zumeist in alter und neuer Zeit geschah? Aber schon der Mann, der das Gewissen Roms war wie Sokrates das Gewissen Athens, schon der alte Cato

1) Daß die Tradition dieses Motivs über Platon hinausreicht, zeigt das Zitat Diog. L. II 42 (vgl. auch Athen. XIV 628 F).

2) Vgl. oben S. 759 ff.

3) die einem Platon viel zu weit ging, vgl. Gorg. 461 E. Rep. 557 B und dazu Zeller S. 222.

4) Auch Xenophon kannte nach mem. I 1 f. nicht mehr. Vgl. noch Menzel, Unters. z. Sokratesprozeß, Wiener Sitzber. 1903, S. 1.

hat jenen Richterspruch als das gerechteste Urteil gepriesen, das je gefällt worden, und noch im 19. Jahrhundert haben gerade aufgeklärte Geister mit der Rettung der Sophisten die Anklage gegen Sokrates zu rechtfertigen gesucht [1]). Oder darf man gerade mit einem Aufklärer wie Renan das Gericht über Sokrates mit der hierarchischen Inquisition vergleichen? Aber es war ja das Volksgericht, von dem Sokrates verurteilt ward, und seine Ankläger waren der Demokratenführer Anytos, der Rhetor Lykon und der Dichter Meletos, und ihre literarischen Eideshelfer sind der sophistische Rhetor Polykrates und der genialste aller Satiriker Aristophanes, bei dem (nach Hegel) die Komödie „zur absoluten Freiheit des Geistes gelangt" — so sehen doch die Finsterlinge autoritativer Gewalt sonst nicht aus. Oder darf man als Geistesaristokrat mit der modernen Psychologie der Masse im Nietzschestil das profanum volgus beschuldigen, das den freien Geist vor den gebundenen führt, diesen „zusammengelaufenen Volkshaufen", der nach dem Gesetz der „physikalischen Massenattraktion" entscheidet und aus Stumpfheit oder Leidenschaft über das geniale oder rationale Individuum den Stab bricht [2])? Aber die Ankläger sind ja gerade Intellektuelle, und die „Masse", ein wohl schon forensisch erfahrenes Geschworenengericht, urteilte gerade nicht als Masse, als kompakte Majorität, sondern entschied in der Abstimmung nur mit knapper Mehrheit gegen

1) Am tiefsten Hegel, am leidenschaftlichsten Forchhammer (Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär), am beredtesten Köchly, Sokr. u. s. Volk. Akad. Vortr. und Reden I 224 ff). Beachtenswert noch Rötscher (Aristophanes und sein Zeitalter) vom Hegelschen Standpunkt, Grote und Th. Gomperz vom demokratischen und vom juristischen Menzel a. a. O., der allenfalls einen Justizirrtum, aber keinen Justizmord hier zugibt, keinen Angriff auf Meinungs- und Lehrfreiheit im modernen Sinn, wovon auch weder Platon noch Xenophon reden.

2) Vgl. Pöhlmann a. a. O. S. 110 f.

Sokrates [1]). Oder darf man persönliche Feindschaft dahinter wittern? Höchstens bei den Anklägern, wie die sokratische Literatur namentlich Anytos solche zuschiebt [2]), aber doch kaum bei der Masse, und auch bei den Anklägern wird heute niemand mehr wie noch im 18. Jahrhundert glauben, daß sie und schon Aristophanes von den bösen Sophisten gegen ihren Bekämpfer Sokrates aufgestachelt worden seien [3]).

Oder endlich darf man die Erklärung darin suchen, daß die Anklage auf Asebie nur die übliche religiöse Maske ist für eine politische Verfolgung, zumal eine solche sich damals wegen des Amnestiegesetzes nicht offen hervorwagen durfte? Wollte man nicht schon Perikles treffen durch solche Asebieprozesse gegen seine intellektuellen Freunde? Und hat nicht noch zwei Menschenalter später der Redner Aischines den Athenern zugerufen: ihr habt den Sophisten Sokrates getötet als den Lehrer des Kritias, des Zerstörers der Demokratie [4])? Dergleichen könnte zwar aus dem posthumen Pamphlet des Polykrates stammen [5]), das die Anklage gegen Sokrates sicherlich aus der sokratischen Literatur ebenso nach der politisch-sozialen Seite wie nach der pädagogischen geschärft und erweitert hat [6]) und die Sokratik als revolutio-

1) Wohl mit 280 (genauer 281) Stimmen gegen 220, da es Plat. Apol. 36 A heißt: wenn 30 Stimmen anders gefallen wären, so wäre Sokrates freigesprochen worden. Vgl. H. Maier a. a. O. 480, 3, und in seinem Buch das ganze schöne, fein abwägende Kapitel über die „Katastrophe". Vgl. auch Köchly a. a. O. 370.

2) Die Apologien des Lysias und Xenophon wohl nach Antisthenes, vgl. Schanz, Apol. S. 88 f. H. Maier S. 468 f. Dittmar, Aischines S. 96.

3) Dieser Vorstellung ist namentlich Fréret in einer 1736 verfaßten, aber erst 1809 gedruckten Abhandlung wirksam entgegengetreten.

4) *κ. Τιμάρχου* 173. Ein wesentlich politisches Motiv der Philosophenverfolgungen nehmen L. Schmidt (Ethik d. Griechen II 25), Pöhlmann (a. a. O. 122) u. a. an.

5) wie H. Maier annimmt, vgl. auch Mesk, Wiener Stud. 32 S. 84.

6) Vgl. Menzel a. a. O. 3 f. 38. Mesk S. 82.

näre Tyrannenlehre auch durch das böse Beispiel des Alkibiades brandmarkt, der aber nicht nur laut Isokrates kein Sokratesschüler, sondern gerade mit dem Ankläger Anytos befreundet war. Doch daß Sokrates wirklich mit dem Kreis der „Tyrannen" Kritias und Charmides Fühlung hatte, beweist und bezeugt ja ihr Neffe Platon, und daß der politische Unterton in der Anklage nicht fehlte, zeigt ihre Unterstützung, ja ihre Führung durch Anytos, den Wiederhersteller der Demokratie [1]), der mit Thrasybul auf Antrieb des Kritias verbannt, jene siegreiche Expedition einleitete, die den Sturz der Tyrannen herbeiführte, der gerade Kritias und Charmides zum Opfer fielen [2]) und die so vielen Bürgern gerade unter den Richtern des Sokrates [3]) erst die Rückkehr ermöglichte. So steht Sokrates unbestreitbar vor allem der demokratischen Restauration gegenüber. Trotz aller Amnestieerklärungen, an die sich auch gerade Anytos hielt, mochte sie für die unvergessenen oligarchischen Proskriptionen und gar für den Zusammenbruch des attischen Reiches nach Schuldigen suchen, und nach Opfern für die nur halb gestillte Rache und für die tief nachzitternde patriotische Enttäuschung.

Und doch heißt es den Prozeß des Sokrates einseitig und äußerlich auffassen, wenn man hier einfach eine politische Anklage sieht, die sich mit religiöser Sanktion umkleidet, um einen unpolitischen Plebejer aufzugreifen. Allerdings müssen wir den Bürger des 20. Jahrhunderts ausziehn, um in Zeiten zurückzutauchen, da Denker von Staatswegen religiöse Verfolgung erdulden. Wir verstehen kaum noch, was Zeller und Kuno Fischer erlebten, geschweige was

1) Als Hauptankläger erscheint Anytos bei Polykrates und Lysias und nach Andeutungen Platons. Auch Meletos war wohl Demokrat; vgl. Pöhlmann, Sokr. u. s. Volk S. 98. Der Spott der Komödiendichter bezeugt, daß auch Lykon politisch tätig war.

2) Xen. Hell. II 3, 42.

3) Plat. Apol. 21 A.

Kant und Fichte oder gar Descartes und Spinoza erfuhren, nicht zu reden von den Inquisitionsprozessen eines Bruno oder Galilei. Aber die Geschichte der Philosophenverfolgungen beginnt gerade im späteren Mannesalter des Sokrates, und die Anklage gegen ihn reiht sich unmittelbar an das Vorgehen gegen die Ketzereien eines Anaxagoras, Protagoras, Diagoras, Prodikos. Ist es die am Ende des 5. Jahrhunderts wieder aufschwellende Mystik, die den ganzen Säkulargeist der Aufklärung revidieren möchte, die im Gegensatz zu dem Anaxagorasfreund Perikles einen Nikias so abergläubisch machte, die da neue Kulte stiftete, für Athen ein Zeitalter der Inquisition in einer ganzen Reihe von Asebieprozessen heraufführte und intolerante Dunkelmänner vom Stile Euthyphrons erzeugte wie jenen Diopeithes, seit dessen Antrag solche Prozesse wenn nicht erst möglich, doch erleichtert wurden [1]? Doch um es besser zu verstehen, lassen wir alle modernen Werte fahren, lassen wir uns zurücktragen in eine Zeit, die das Neue zwar auch liebte, aber nicht als solches ehrte [2], sondern den novarum rerum cupidus eher verabscheute, die keinem dafür Kränze wand, daß er „der Zukunft neue Bahnen geöffnet" und „Fortschritt" und „Entwicklung" gefördert, und die selbst den Erfinder nur als Finder, als Wiederentdecker eines längst Vorhandenen und neue Berufe, Richtungen, Schriften gern unter der Aegide alter Namen vorführte [3]. Und damals nach dem tiefen Falle

1) Vgl. dazu Pöhlmann und genauer Menzel S. 26 ff. Als Parteigänger der orthodoxen Zeitrichtung führt Aly, N. Jahrb. 1913, den Sokratesankläger Anytos vor. Vgl. ferner dessen wirksame Rettungen als Patrioten bei Menzel S. 41 ff., Busse 216 ff., Beloch II 16. Anytos bekleidete noch zur Zeit des Prozesses das Strategenamt. Daß die Ankläger bald von einem reuigen Volke verfolgt worden seien, hat schon Zeller S. 200 f. als Fabel erkannt.

2) Vgl. über und gegen die attische Neuerungssucht Thukyd. I 10, 2. Aristoph. Wolken v. 938. 1398. Ekkles. v. 217 ff. 477 f. Plat. Clit. 407 C.

3) Vgl. oben S. 78—81.

Athens, dem der Feind den Fuß auf den Nacken gesetzt und das sich selber zerfleischt hatte in Bürgerkriegen, damals im Druck schwerer Enttäuschung und Erniedrigung, in der Sehnsucht nach der verlorenen attischen Reichsherrlichkeit, damals mochte das alte Vaterlandslied wieder lauter erschallen und das Vorbild der Marathonkämpfer hoch aufsteigen [1]), damals als der heimgekehrte Demos sogleich in feierlicher Prozession zur Akropolis aufsteigt, der göttlichen Schutzherrin der Stadt zu huldigen und allgemeine Opfer und Weihgeschenke bewilligt [2]), damals als man wieder das Familienprinzip zu Ehren bringt, indem entgegen der perikleischen Praxis (nach Aristophons Antrag) nur mehr von beiden Seiten vollbürtige Attiker das volle Bürgerrecht erhalten, damals als die Rückkehr zur „väterlichen Verfassung" zum Schlagwort der verschiedensten Parteien wurde [3]), damals an der Jahrhundertwende möchte man in der allgemeinen Stimmung zur Umkehr auch den Sündenbock suchen für des Vaterlandes Absturz von einstiger Größe. Und diese patriotische Romantik hatte es ja nicht schwer zugleich patriarchalisch und pietistisch aufzutreten, in einer Zeit, da Haus, Staat und Religion so viel inniger ineinanderlebten; denn die Familiensippe fühlte man als Wurzel, den Staat als Stamm und die auch als „väterliche" verehrten Götter als Krone eines großen Lebensbaumes, der den Einzelnen von Kindheit an schützend und stützend umfing und dem er sich nicht entwinden konnte, ohne ein Sakrileg zu begehen. Wir müssen uns hineinfühlen in jene antike Macht tief eingesenkter pietätvoller Lebensbande, die nicht bloß in jener Masse von Grabreliefs so reich und zart zum Ausdruck

1) Aristoph. Wolken v. 967. 986.

2) Xen. Hell. II 4, 40. Aeschin. Ktesiph. 62.

3) Thrasymachos Frg. 1. Das gilt auch gerade für Anytos, vgl. Arist. rep. Ath. 34 und dazu v. Wilamowitz, Aristot. und Athen I 162 f.

kommt [1]), die den Menschen so handfest in Zunft und Sippe einstellte, den Staat um so fühlbarer und sichtbarer machte, je kleiner er war, und die Götter des Staats und die heimischen Legenden in Kult und Kunst so leuchtend beständig vor Augen führte und in den Nomoi nicht bloß die kalt und fremd auferlegten Gesetze empfand, sondern in ihnen die heimatlichen, heiligen Sitten und Normen, die eingeborenen Formen und stärksten Träger des Lebens oder, wie Platons Kriton sie aus tiefem Erleben vorführt, die größeren Eltern ehrte. Erst das moderne und großstaatliche Auseinanderleben von Familie, Staat und Religion [2]) läßt uns überhaupt die Frage aufwerfen, ob die Anklage gegen Sokrates wegen „Pietätlosigkeit" bloß politisch oder wirklich auch religiös gemeint sei und läßt uns die Verschlingung der verschiedenen Motive auffallend finden. Man muß eben die antike Religion nicht rein als Religion (mit dogmatischen Ansprüchen) und den antiken Staat nicht rein als Staat nehmen, sondern die Religion schon als Sanktion des Staates und den Staat schon als Kultgemeinschaft fassen [3]).

1) Vgl. oben S. 781.

2) Wie aber auch in der Aufklärung eine kleinstaatliche Demokratie gegen eine traditionswidrige Denkweise einschreitet, kann die Schweiz lehren, wo im 18. Jahrhundert in Uri und Solothurn von Staatswegen ein Buch verbrannt und konfisziert wurde, das an der Geschichtlichkeit der Tellsage rüttelte, und wo noch im 19. Jahrhundert das Volk wegen der Berufung des Religionskritikers Strauß in blutigem Kampf die Regierung stürzte. Nirgends im modernen Europa kam wohl die traditionelle Verbindung von Religion und Staat deutlicher zum Ausdruck als in den freien Landsgemeinden der inneren Schweiz.

3) Vgl. Menzel S. 3 f. 19 ff. 60 ff. gegen die rein politische Auffassung der Anklage wegen Asebie. Er erinnert mit Recht auch an die Aristoteles zugeschriebene Abhandlung π. ἀρετῶν καὶ κακῶν c. 7, wo auch Verletzung der Eltern und des Vaterlandes in den Asebiebegriff einbezogen wird, wie auch im Euthyphro und Xen. mem. IV 6, 2 ff. Darin bekundet sich aber gerade die ebenso politisch-soziale wie religiöse Bedeutung dieses Begriffs. Selbst J. Burckhardt, der den antiken Staat „im tiefsten Grunde laienhaft" findet, bemerkt

Und die Anklage eingereicht bei dem Staatsbeamten, der schon in seinem Namen Basileus älteste Tradition vertritt, wirft in solchem Sinne ausdrücklich Sokrates vor, daß er nicht mehr die Götter des Staates anerkenne, sondern neue Gottlichkeiten einführe und dazu die Jugend verführe [1]), d. h. eben ein Ketzer sei als ein Verächter zugleich der religiösen, staatlichen und familiären Tradition.

War er schuldig zunächst im äußeren Sinne, daß er die geltenden Pflichten verletzte? Doch dieser Familienvater, der seine kultischen [2]) wie seine bürgerlichen Pflichten treulich erfüllte, hat in einer Zeit, da alle Denker wanderten und ein Aischylos und Euripides an fremdem Hofe starben, der Vaterstadt die größte Treue bewiesen — auch ohne die schönen Worte, mit denen Platon sie im Kriton verklärt.

Aber ging der Geist der Sokratik gegen den bestehenden Staat und die väterliche Tradition? Hier spricht allerdings die Geschichte der Sokratik gar eindringlich, wie dieser Geist die Mauern des Staates durchbrach. Da zieht Sokrates gar viele Fremde an, die über Land und Meer gekommen waren und ihn stets begleiteten [3]), darunter ein Aristipp von Kyrene, der das Staatsleben verachtete, und ein Eukleides

---

von ihm, daß er doch „mit seiner Religion auch seine Kultur bedroht" glaubte (Griech. Kulturgesch. II 212).

1) Die Vermutung von Schanz (Apol. S. 13 ff.), der entgegen dem Diog. Laert. II 40 und ähnlich von Xenophon überlieferten Wortlaut nur einen Anklagepunkt annimmt, wird von Menzel S. 8 ff. scharfsinnig bestritten, der wohl auch mit Recht annimmt (S. 14), daß die Anklage das νομίζειν des Sokrates wie der Polis im Sinne des νόμος als kultische äußere Bezeugung, nicht als inneres Glauben versteht (vgl. auch Xen. mem. I 1, 2. Apol. 11. 24).

2) Daß hier Sokrates die familiär wurzelnde Volkssitte befolgte, wird von Platon und Xenophon nicht nur versichert, sondern als selbstverständlich hingenommen und von keinem antiken oder neueren Autor bezweifelt. Vgl. selbst Pöhlmann, Sokrat. Stud. 116, der sonst den gläubigen Sokrates kräftig bestreitet.

3) Plat. Menex. 235 B. Weiteres s. Dittmar, Aischines S. 62 f.

von Megara, der trotz feindlicher Spannung zwischen seiner Vaterstadt und Athen sich unter Lebensgefahr zu Sokrates schleicht. Da treten weiter unter dessen attischen Anhängern, wenn man selbst die großen Staatsstreichpolitiker Alkibiades und Kritias ihm nicht zurechnen will, ein Platon hervor, der entgegen seiner Familientradition sich von der heimischen Politik fernhält und eher in der sizilischen Tyrannis den Boden sucht für sein Staatsideal, das Familie und Bürgerfreiheit aufhob, und ferner Xenophon, der sich in die Dienste des persischen Staatsfeindes begibt und darum verbannt, in nichts weniger als attischer Sphäre lebt, und gar der Halbbürger Antisthenes, der die Beamtenwahl der Athener verhöhnt, ihre berühmten Staatsmänner schmäht und dafür den altpersischen Imperator preist und die Barbaren den Hellenen, die Sklaven den Freien gleichstellt, auch eher nach dem „Gesetz der Tugend" als nach den „bestehenden Gesetzen" leben will. Was für eine politische Aussaat des sokratischen Geistes zeigt sich in diesen Männern, die dem heimischen Staat fremd oder entfremdet waren, ihn vergewaltigten oder verflüchtigten in Theorie, in Idealstaatsträume, in denen der Kyniker und Xenophon den persischen Welteroberer verklären, Platon einen „ägyptisch" anmutenden Klassenstaat konstruiert und Aristophanes Anlaß fand zu dem Vorwurf, daß die attischen Lakonisten „sokratelten" [1]! Und Sokrates selbst, der so manche von der jungen aristokratischen Fronde um sich sammelte und nicht nach der Masse fragte mit all ihren Zufallswahlen und Leidenschaftsbeschlüssen, Sokrates, der den Gott im eigenen Busen trug und von dem Platon sagen darf, daß er dem Gotte und der Stimme der Vernunft mehr gehorchte als den Menschen [2], Sokrates, der in der Politik eine Zurückhaltung zeigt [3], die gerade in attischen Augen

1) Vögel v. 1282. 2) Apol. 29 D. Krit. 46 B.

3) wie es wenigstens Antiphon bei Xenophon und Kallikles bei Platon ihm vorwerfen. Vgl. auch über seine politische Passivität Plat. Apol. 23 B und oben S. 813.

den „unnützen Mann“ kennzeichnet [1]), Sokrates, der dem Beruf der Väter untreu ward, der Gatte Xanthippes, der sein Hauswesen vernachlässigte [2]) und dafür als geistiger Rattenfänger die jungen Leute aus den Häusern lockt und mit dem Zauber seiner kritischen Dialektik [3]) der väterlichen Autorität und der geltenden Tradition als bloßer Doxa entfremdet, damals als soviel Väter (wie in Aristophanes' Wolken und Daitales) über ungeratene und verführte Söhne zu klagen haben und nicht zum wenigsten der Ankläger Anytos — ja, dieser Sokrates mochte wohl als Feind des Geltenden, des Volksrechts und der Vätersitte erscheinen.

Und er war es im tiefsten Grunde, ob er es wußte und wollte oder nicht. Und ob er nun als Prytane oder erst als Angeklagter dem richtenden Volkswillen gegenübertrat, er war es, der als Individuum der Masse widerstand, der erste ganz freie Mensch auf dieser Erde, der erste ganz selbständige Charakter, nicht weil er sich wie die Sophisten losreißen wollte von allen Banden und sich über alle Werte und Gesetze hinwegsetzte, sondern weil er die Werte neu formte in seinem Geiste, weil er das Gesetz in sich trug und in der Autonomie erst die Persönlichkeit schuf. Ja, die wahre Emanzipation des Individuums, seine Vergeistigung zur Persönlichkeit vollzog sich in Sokrates' Todesstunde, die dadurch zur Geburtsstunde ward für eine neue Menschheit. Gewiß, nach außen war dieser Sokrates ein Ketzer, der sterben mußte. Da mochte Hegels Urteil gelten: „Er ist mit Recht angeklagt; denn in dieser Anklage tritt der Volksgeist Athens auf gegen das Prinzip, welches ihm verderblich geworden ist“ und wodurch in Religion und Sittlichkeit „das schwankend wurde, was unmittelbar galt“. Wir dürfen nun einmal hier nicht aus unserm modernen Staatsgefühl richten. Die Freiheit, die dem Einzelnen zusteht, ist

1) Thukyd. II 40.
2) Vgl. dazu Zeller S. 167.
3) Vgl. Plat. Apol. 23 C. Xen. Apol. 20 f.

nicht nur zu messen an ewig klaren, ewig gleichen Menschenrechten, sondern an dem Entwicklungsgrad des Staates, und der antike Staat, so sehr er auf Differenzierung des Lebens zustrebte, war doch noch nichtdifferenziert und entfaltet genug, um seinen Gliedern jene Selbständigkeit zu gönnen, ohne die wir heute nicht atmen können. Gerade weil er fester noch aus instinktiven Naturbanden und noch nicht aus bewußt ausgebildeten Sozialbanden lebte, war er durch das kritische individuelle Bewußtsein leichter zersetzbar und schwerer regenerierbar. Mochte die Sokratik einen besseren Staat erdenken, der bestimmte, persönlich eingelebte wehrte sich gegen den abstrakten Staat der Vernunft, der ihn nicht retten konnte und höchstens aufzulösen schien. Hatte doch Athen seinen ionischen, sophistisch und vielleicht schon sokratisch genährten Individualismus in den Renaissancegestalten eines Alkibiades und Kritias blutig gebüßt; es hatte die Aufklärung in sich aufgesogen bis zur Zersetzung, und nun ergriff es das individuellste Individuum und den größten der Aufklärer, — ohne zu sehen, daß eben in ihm der bloße aufklärerische Individualismus zur Ueberwindung kommt. So ist es das sterbende Jahrhundert der Aufklärung, das im Prozeß des Sokrates an sich selbst das Gericht vollzieht.

Ja, ein Ketzer war wohl dieser Sokrates nach außen hin, und in äußeren Formen lebte und lebt noch heute die wesentlich kultische griechische Religiosität [1]); draußen steigt der herrliche Panathenäenzug empor zu den marmornen Tempeln der leuchtenden Götter, deren sichtbare Zeichen der Mantiker deutet — Sokrates aber lauscht der inneren Stimme des Göttlichen und noch mehr der Vernunft, und er reißt die ganze plastische, formale, konventionelle Idealität in die Geistigkeit. Wahrlich, die Anklage hatte

1) Mancher schon fand mit v. Oettingen (Unter der Sonne Homers S. 151), daß der moderne Grieche die Gebräuche seiner Religion gewissenhaft beobachtet, „obgleich er sich von dem moralischen

Recht: wenn irgendeiner lehrte er „neue Göttlichkeiten". Und er tat den großen Schritt zum wahren Menschentum, der aus der Masse, aus der Gattung, aus den Instinkten herausführte zum individuellen Bewußtsein. Und darum war er der „Volksfeind", darum war er vor allem denen verhaßt, die von den Instinkten des Publikums lebten und selber nur nach außen wirken wollten, selber mehr aus Instinkten als aus der Vernunft heraus lebten und schufen — das sind die Demagogen, Rhetoren und Dramatiker, vertreten in den drei Anklägern des Sokrates, und Aristophanes und Polykrates, ja noch spätere Rhetoren wie Aischines und Demochares können zeigen, daß zumal Aestheten und Praktiker, kurz emotionale Geister bis zu Nietzsche hin einem Sokrates ewig gram sein müssen. Die ganze Irrationalität des Lebens steht voll Empörung auf wider den, der alles der Vernunft unterwerfen will, gegen diesen kritischen Quälgeist, der mit seiner bohrenden Dialektik keinem Menschen und keiner Sache Ruhe gab und keine ἀρετή gelten ließ, die sich nicht auf vollbewußtes Wissen gründete, gegen diesen Tyrannisierer des Geistes, den er statt der wildwuchernden Assoziation überlieferter oder frei phantasierter Vorstellungen in die Subordination der Begriffe zwingen will. Alle Pietät des autochthonen, patriarchalischen Lebens protestierte gegen diese Reflexion, die noch die letzte Macht des Oikos unterwühlte und den Allgemeingeist über die heimische Polis in abstrakte Sphären hinwegtrug. Und Sokrates, der immer nur die Sachverständigkeit forderte und auf das innere Ethos rationaler Wahrheit ausging, griff allerdings an die Lebenswurzeln des attischen Volksstaats, der aus der allgemeinen Gleichheit und Oeffentlichkeit heraus lebte und darum seine

Einfluß der Kirche und ihrer allerdings wenig imponierenden Popenschaft so ziemlich befreit hat und überhaupt zu religiöser Skepsis neigt", was ihn übrigens nicht an allerlei abergläubischen Vorstellungen und Vorkehrungen hindere.

Beamten ausloste und darum von der Bühne und Tribüne die Massengewalt des Pathos und der Doxa und die Suggestion des schönen Scheins wirken ließ. Mochte Sokrates sein Recht nicht auf Ueberredung und Abstimmung, sondern auf Vernunft und Ueberzeugung gründen, mochte er es statt aus äußerer Quantität vielmehr aus innerer Qualität ableiten, mochte seine Gerechtigkeit so die nach Werten „austeilende" sein statt der „ausgleichenden" der Menge, vor dieser Menge selber, vor dem bestehenden Recht des realen Staates hatte er verspielt. Der Geist der Sokratik durchbrach das alte Volksrecht. Das attische Volk durfte ihn verurteilen, aber auch der Geist des attischen Volkes den Geist der Sokratik?

Ist dieser anscheinend so volksfeindliche und kunstfeindliche Vernünftler denn nicht der ideale, nur zu ideale Vollender des attischen Wesens, der attischen Demokratie wie der attischen Kunst, indem er den Meister auf den Thron hebt und das Muster der „Techne" aufstellt auch für Moral und Politik? Ist er nicht der Vollender des attischen Kunststrebens, das sich über das peloponnesische hinaus in Phidias und Polygnot zum Ethos vergeistigt, aber auch der Vollender der attischen Freiheit, der attischen Gleichheit, der attischen Oeffentlichkeit, indem er alles aus dem Druck der Autorität und dem Dunkel der Triebe vor das Forum der Vernunft zieht in die freie, helle, bewußte Erörterung, die gerade die Attiker schätzen und als Reflexion der Tat vorausgehn lassen [1])? Ist seine ganze Dialektik nicht der höchste Ausklang jener ewigen Krisis und Kritik, die sich attisches Leben nennt? Ist sie nicht der Abschluß jener attischen Vergeistigung der Agonistik, die nun statt der Leiber und Waffen Personen, Worte und Gedanken ewig streiten läßt vor dem Volk als dem richtenden Publikum und die selbst gerade nicht die Masse als Masse walten läßt, sondern dem erregten Volkschor dramatisch das

1) Thukyd. II 40.

Individuum entreißt, es immer wieder um sein Recht kämpfen läßt in jener uns fremden Raserei des Rechtens und Richtens, die vom gemeinsten Sykophanten bis zum edelsten Tragiker das ganze Leben als Prozeß und Problem aufstachelt und schließlich die Logik gebiert als eine Dialektik, die ihre Einstellungen als Kategorien und das heißt ja zunächst als „Anklagen" formuliert? Ja, das attische Leben war ein beständig aufgewühlter, ein tragischer Prozeß, war es zuhöchst im Zeitalter des Sokrates und setzt sich in ihm in seiner eigenen, geistigen Richtung fort und muß diesen Sokrates endlich in sich selber zurücknehmen, ihn selber enden lassen im tragischen Prozeß. So ward der Geist zur Rechenschaft gezogen bis zum letzten blutigen Ende mit jener leidenschaftlich schweren Verantwortung, die im Mittelalter den Sängerwettkampf wie ein Gottesgericht auf Tod und Leben austragen läßt. Haben denn wirklich die Lampsacener, die den in Athen verfolgten Anaxagoras aufnahmen und noch im Tode ehrten [1]), den Denker tiefer verstanden als die Attiker, die ihren Sokrates töteten, weil sie ihn nicht bloß als Kuriosität bewunderten, sondern in ihr eigenes Leben einbezogen, in seiner Lebenswirkung prüften und richteten? Wohl graut uns vor der neidischen Enge und Härte, in der die Athener ihren reinsten Charakter hinopferten gleich einem Tyrannen, wie sie ja auch ihren Aristides als den „gerechtesten" und schon die Ephesier Hermodor als ihren „besten Mann" [2]) verbannten; aber es ist eben der Segen und der Fluch der hellenischen Polis, daß sie in der Gleichheit der Bahn das Individuum emporstachelt zum Wettkampf höchster Aretē und sie als Hybris doch immer wieder für die Gleichheit der Bahn zurückfordert. Messen wir dabei den Ausgang nicht nach moderner Schätzung der Lebensversicherung; loser hing damals das Damokles-

1) was Pöhlmann, Sokr. u. s. Volk S. 122, zum Vergleich heranzieht.

2) Heraklit Frg. 121.

schwert der Anklage über jedem Bürger, und die Todesstrafe konnte ihn schon für leichtere Schuld treffen. Und mag man den eigenen Strafantrag des Sokrates in Platons Apologie ebenso wie die Erbitterung darüber, die 80 Richter mehr für seinen Tod als vorher für seine Verurteilung stimmen ließ [1]), zur Legende schlagen, in Wahrheit hat doch Sokrates seinen Prozeß mitgelenkt, hat er sich selbst die Todesstrafe auferlegt [2]), der er sich, wenn nicht im Prozeß, doch vor ihm und nach ihm entziehen konnte. Er tat es nicht, weil er in tieferem Grunde sich einig fühlte mit dem richtenden Volksgeist. In Sokrates hat dieser attische Volksgeist sich über sich selbst erhoben, hat er sich selbst gerichtet. Das tragische Ende, wie es Platons Kunst in Apologie und Phädo ausmalt, gehört zum Wesen des Sokrates wie des attischen Volksgeistes, der sich für den Weltgeist auftun sollte. Nur das leibhafte Athen konnte ihn verurteilen, konnte seinen Leib fordern. Das geistige Athen erfüllte seine Mission in Sokrates, der das eigene, ewige, Erbe des attischen Geistes in Freiheit, Vernunft und Meisterschaft für die Zukunft austrug. Da aber ist es wie in der Tragödie, die Athen geschaffen: Der Held muß fallen, damit seine Idee siege, die leibliche Schale des Lebens muß brechen, damit der geistige Kern hervortrete, die Blüte muß vergehen, damit sich die Frucht herausbilde. Sokrates stirbt, aber sein Geist lebt nicht nur fort, sondern kommt erst zur vollen Entfaltung in den Sokratikern.

---

1) Vgl. D. L. II 41 f.

2) darum noch nicht das Martyrium gesucht, wie Köchly, Grote und der frühe Nietzsche annahmen. Doch Anytos selber deutet Apol. 29 C an, daß Sokrates besser dem Prozeß durch freiwillige Verbannung ausgewichen wäre, wie er auch um Begnadigung bitten konnte, zu der das Volksgericht berechtigt war. Vgl. Menzel S. 51 f., der auch Sokrates an seinem Tode mitschuldig findet, weil die Geschworenen beim Fehlen eines ernsthaften Gegenantrags des Beklagten für den Antrag des Klägers stimmen mußten (S. 58 ff.).

Die sokratischen Schulen.

Die megarische Schule.

Nach dem Tode des Meisters begab sich, wie erzählt wird, eine Anzahl seiner Anhänger, darunter Platon, nach Megara zu Eukleides [1]), der wohl als älterer Sokratiker der verwaisten und vielleicht bedrohten Jüngerschaft dort ein Asyl bieten konnte, das so vorübergehend zum Hauptquartier der Sokratik wurde. Unter solcher Anregung mochte sich dort auch seine eigene Schule entwickeln, die nun die sokratische Dialektik fortpflanzte in schärferer Luft, auf härterem Boden, in engerer Sphäre, wo selbst der Begriff eine „partikularistische Dürre" erhielt [2]). Zwar wirken in der einst berühmteren Stadt noch alte weite Kolonialbeziehungen nach Ost und West fort, und im Verlauf des 4. Jahrhunderts kommen die führenden Megariker von allen Seiten, von Korinth und Elis, von Thurii und Kyrene, von Milet und dem karischen Iasos; aber woher sie auch kommen, dieses Megara zeigt sich als eine gar scharfe Schmiede, die allen ein hartes dialektisches Gepräge aufschlägt und ein Geschlecht von geistigen Agonisten, von schlagkräftigen Antithetikern, von eristischen Sparten auf den Plan stellt.

Doppelköpfig, auf zwei gegenüberliegenden Burghügeln türmt sich die heute ärmliche Stadt aus dem Kessel einer kleinen Küstenebene auf, der sich das salaminische Inselgebirge vorlagert, — das ganze Landschaftsbild an Abgeschlossenheit und Abgeschiedenheit leise an Elea [3]) gemahnend; das schmale, magere, wasserarme Ländchen, das sich selbst nicht ernähren kann, zumeist von steinigen Bergen fast bis zur Unzugänglichkeit umschlossen. Zumal von Attika her führt die „böse Treppe" (Kakiskala), seit alten

1) Diog. Laert. II 106. III 6.

2) Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. I 36. 40.

3) Vgl. oben S. 394 f.

Zeiten von Räubern bedroht, auf scharfem Grat an Abgründen und an den Felsen vorbei, wo „Skeiron" einst die Wanderer ins Meer stieß. Hier starren die „Hörner" und dort der molurische Fels, von dem sich Ino mit Melikertes in die Flut stürzte. Und die Sagen von Tereus, von der krommyonischen Sau, und die vielen Heroengräber in Stadt und Land samt den Erinnerungen an Megaras tapfere Krieger [1]) erzählen gar viel von Kampf und Gewalt. Und nun ist es, als ob die attische Dialektik auf dem Weg nach Megara auch solchen Zug harter Gewaltsamkeit annehme, der alles auf des Messers Schneide stellt, und mit dem grausamen Grinsen eines Prokrustes alles anfällt, alles im sophistischen Entweder-Oder zu Tode zerrt oder zerstückt. Vielleicht noch spürbarer hört man in den Schlägen megarischer Dialektik den vergeistigten Nachhall der heftigen Ständekämpfe, die ein Theognis [2]) dort so bitter beklagt, — und kein Solon, kein Peisistratos, kein Perikles brachte dort die rettende maßvolle Ordnung, und keine Stammeseinheit erleichterte den Ausgleich zwischen der ionischen Unterschicht und dem dorischen Herrenstand. Und von Westen griffen die Korinther, von Osten die Attiker ins Land. Alles blieb dort auf Gegensatz gestellt, und alles war gebannt und gespannt zumal auf die alte, in langen Kämpfen ausgefochtene Feindschaft zu Athen, gegen dessen erdrückende materielle und geistige Uebermacht der Megarer später sich wehrt wie so gern Schwächere gegen Stärkere, wie etwa manche Iren gegen England, durch die scharfen Pfeile der Kritik und Satire, indem er gegen die Dogmatik der großen Attiker seine frondierende Skepsis stellt und ihrer hohen Tragödie mit dem Satyrspiel antwortet, und man mag in der dialektischen Paidiastik der Megariker einen Hauch der Komödie spüren, die sich ja immer an Kontrasten entzündet und die sich dort in Burlesken und

1) Herodot IX 21.

2) dessen Namen ein Megariker paradox verwertet, s. unten.

Grotesken voll dorischer Derbheit und voll bäurischer Pfiffigkeit auftat. Und der Gegner mag in der megarischen Sophistik einen engherzigen, grobschlächtigen, frivolen Realismus finden, wie die megarischen Bauern als plump, roh, unwissend, hinterhältig, trügerisch galten, dazu kupplerisch mit ihrem Dirnenstand. Auch ein megarischer Philosoph wie Stilpon kümmert sich nicht um die Schande seiner Tochter und hat selbst eine Hetäre als Freundin und Schülerin.

Heute kommen die Athener nach Megara, die Ostertänze der Frauen zu schauen. Damals staunten die Attiker eher über den dialektischen Tanz, den dort die fünf Töchter und Schülerinnen des Diodoros Kronos aufführten. Denn die eristische Raserei der Megariker ergriff wie die Bacchantik und der Fanatismus der Italiker [1]) auch die Frauenseele und sprang selbst über den Geschlechtsunterschied hinweg, wie eine jener fünf dialektischen Amazonen Theognis, also männlich benannt wird. Ja, der Disputiertrieb füllte derart das Wesen der megarischen Schule, daß sie geradezu als die dialektische oder eristische bezeichnet wurde [2]). Auch ein Philon z. B. wird als „der Dialektiker" von gleichnamigen Philosophen unterschieden. Die ganze Schule ist auch für uns so dicht gehüllt in Staub und Lärm der Polemik, daß wir kaum anderes von ihr wahrnehmen. Selbst von dem hochberühmten Stilpon ist uns nur die Wendung erhalten: „da brauste Metrokles gegen Stilpon auf" [3]), und bei all seinem Kynisieren hatte dieser auch noch mit Krates spöttische Häkeleien, und er schreibt gegen Aristoteles und Aristipp und streitet mit andern Megarikern; dabei fand er als Matador der Dialektik soviel Bewunderung, daß er fast ganz Hellas zum „Megarisieren" brachte [4]). Auch der Megariker Alexinos reibt sich an Stilpon

1) Vgl. oben S. 328. 345. 451.
2) D. L. II 106.
3) Vgl. Th. Gomperz, Rhein. Mus. 32. 477 f.
4) D. L. II 113.

und Eubulides wie an Zenon, Aristoteles und Menedemos, kurz an allen zeitgenössischen Philosophen [1]) und muß als bekannter wilder Streithahn (φιλονεικότατος) seinen Namen in Elenxinos verzerren lassen. Meister der megarischen Fangschlüsse aber waren vor allem Eubulides, bekannt durch seine heftige, hämische Polemik gegen Aristoteles, und Diodoros Kronos, der es bis zum Letzten treibt; denn er stirbt als Opfer der Dialektik in galligem Aerger darüber, daß Stilpon ihn an der Tafel des Ptolemaios Soter im Disput übertrumpfte.

Aber schon Eukleides, dem noch kein Fangschluß zugeschrieben und dessen Sanftmut doch bei Plutarch gerühmt wird, galt als Eristiker, den Sokrates eher für den Verkehr mit Sophisten als mit Menschen tauglich gefunden habe, der in logisch bedenklicher Weise die Gegner nicht in ihren Voraussetzungen, sondern nur nach ihren Folgerungen abführte, und er heißt bei Timon der Zänker, weil er den Megarern die Streitsucht beibrachte. In Timon selber, dem Schüler Stilpons und einstigen Tanzmeister gleitet die megarische Dialektik ihre Bahn ab zur reinen Skepsis, wie ähnlich Zenons Kritik in Gorgias' Nihilismus strandet. Bei Eukleides aber als Jünger des Sokrates hat die Dialektik noch einen positiven Rückhalt, klingt alle Verneinung noch aus einer Bejahung heraus, allerdings einer einseitigen, aus dem dogmatischen Monismus des Parmenides, der aber schon wie in Monomanie auf dem Altar seiner Einheit ja alles andere als Opfer abschlachtet. Hundert Jahre später begreift sich nun jene merkwürdige Verschmelzung von Eleatik und Sokratik, aus der die megarische Schule hervorging. Nach aller Scheidung und subjektiver Kritik des Aufklärungszeitalters strebte damals der Geist wieder nach objektiver Geschlossenheit. Sokrates greift schon beständig nach ihr aus, ohne sie zu fassen. Eukleides, der

1) Vgl. v. Arnim, Hermes 28 S. 67. 69. 71.

derbe Megarer, der vom Eleaten gelernt hat [1]), packt sie mit härterem Griff im realen Sein und hält ihre Einheit fest mit jenem starren Fanatismus, der in der Lebensenge Eleas und Megaras gedieh, aber in der Lebensfülle Athens unerträglich war. Aus allem Taumel der Sophistik und Dialektik steigt wieder starr und geschlossen das Absolute auf als das ens reale, wie das ens realissimum der Scholastik glühend umfaßt als einziger Halt und Hort der Erkenntnis und von Eukleides mit xenophanischem Anklang auch Gottheit genannt. Denn der Megariker greift wie der Eleat das Reale zugleich als das Ideale und namentlich als das Logische im Gegensatz zum Sinnlichen [2]). Es ist die Einheit des Wahren, Wirklichen und Wertvollen, die Einheit alles Positiven, die da verkündet wird mit jenem starken dogmatischen Drang, der aller Ontologie zugrunde liegt und der das Wahre als das Vollkommene, zugleich als seins- und werterfüllt empfindet und mit der scholastischen Logik eines Suarez das ens als unum, verum, bonum erfaßt.

Im Zug zum rational Positiven treffen sich hier Parmenides und Sokrates in der Seele des Eukleides, der nun die sokratische Dialektik mit eleatischer Realität sättigt und dafür den eleatischen Realismus mit sokratischer Geistigkeit verinnerlicht. Er schaut nicht mehr wie Parmenides den Globus des Seins, er hat wie Sokrates mehr die menschliche Idealität vor Augen, und er faßt so als Einheit des Seins nicht mehr die Einheit der Natur, sondern die Einheit der Werte, die er mit Sokrates intellektualisiert; denn das Eine Gute heißt ihm auch Vernunft und Einsicht [3]). Wenn er so etwa wie Spinoza im tractatus de intellectus emendatione die Einheit des Wahren

1) Daß Eukleides den Einfluß des Eleatismus früher als den des Sokrates erfahren, nehmen an D. Henne, Ecole de Mégare 1843 S. 20 ff., Zeller a. a. O. 245, Ueberweg-Prächter S. 170 [11].

2) Vgl. Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV 17, 1.

3) D. L. II 106.

weniger mit dem Wirklichen als mit dem Wertvollen betonte, so wollte er damit so wenig wie Spinoza das Eine und Wahre ethisieren, sondern vielmehr das Ethische rationalisieren d. h. in seinem Sinne unifizieren. Er stellt wohl den guten und bösen Genius für den Menschen gegenüber [1]) aber gleich der parmenideischen Antithese von Sein und Nichtsein; denn er erklärt das Böse als Nichtseiendes [2]) wie das Gute als das Eine Seiende, weil er eben den ethischen Gegensatz in den ontologischen aufsaugt. Man hat bei ihm ähnlich wie bei Sokrates die Blicksrichtung umgekehrt, indem man wesentlich die Einstellung des Einen gerade auf das Gute hervorhob. Doch das Gute, die Summe der Lebenswerte ist ja damals der gegebene Stoff für Eukleides so gut wie schon für die Sophisten und Sokrates. Der Denkakzent aber liegt vielmehr auf der Formung dieses Stoffs, liegt darauf, daß Eukleides dieses gegebene Subjekt des Guten durch das Prädikat des Einen bestimmte. So sagen es deutlich die Zeugnisse entgegen allen modernen Verschiebungen. Eukleides nannte nur gut, was eins, gleichartig und immer dasselbe ist, und er bestimmte das Gute als Eines, mit vielen Namen benannt [3]). So sieht er wie Spinoza allen Wert im Einen, Absoluten, mit vielen Attributen [4]), und er betont es vor allem als das immer Gleiche.

Der logische Eifer des Sokrates schärft sich im Megariker zur übersteigerten Anwendung des ersten logischen Grundsatzes: er fanatisiert den Satz der Identität. Faustkräftig pocht sein Denken darauf, daß nur das Identische anzuerkennen ist als das Wahre und damit zugleich als das

1) Censorin. de nat. 3, 3.

2) D. L. a. a. O.

3) D. L. a. a. O. *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον.* Vgl. VII 161. Cic. Acad. II 42, 129: qui id bonum solum dicebant, quod esset unum et simile et idem semper.

4) die auch Spinoza in einem Briefe mit Namen vergleicht.

Gute. Das Schlechte dagegen hebt er in seiner Existenz auf [1]), wie eben allen strengen Rationalisten — man denke wieder an Spinoza oder Leibniz — das Schlechte als das Irrationale nur zu einer Privation des Guten wird [2]). Das Schlechte wird für Eukleides zum Widerspruch, zum Nonsens, weil er eben das Gute nach dem Wahren bestimmt. Die Ontologie duldet nun einmal keine „negative Größe", die Kant in der danach benannten Schrift eben gegen jene „einzuführen" sucht. In Megara wie schon in Elea werden alle Gegensätze aufgehoben, und das „Viele" sinkt zu bloßen „Namen" [3]) für das Eine herab. „Real" ist da nur das Identische, alles andere nur „nominal"; denn die reine Methode der Identifizierung räumt mit aller Verschiedenheit auf und behält nur das absolut Eine. So ist es ein logischer Drang, der die Megarik begründet und beherrscht. Doch der griechische Geist schuf die Logik, weil er sie erlebte, und die verschiedenen Denker erlebten sie in verschiedenen Kategorien. Eukleides folgt wohl dem logischen Streben des Sokrates; aber härter und enger drängt sein Denken bald zum Abschluß im Absoluten. Sokrates vergleicht, parallelisiert, Eukleides identifiziert. Sokrates erlebt in Athen die Fülle des Besonderen und Verschiedenen und strebt in der Induktion durch Analogien darüber hinaus zu allgemeinen Begriffen. Der Megariker verleugnet alles Besondere, verleugnet zuletzt sogar die allgemeinen Typen, die Gattungen [4])

1) Diog. L. II 106.

2) Rüstow, Der Lügner. Erlanger Diss. 1910 S. 28 erinnert mit Recht, daß schon Sokrates das Schlechte negativ, als Unwissenheit auffaßte.

3) Vgl. zu Parmenides oben S. 438 f.

4) Vgl. D. L. II 119. Die früher namentlich von Schleiermacher. K. Fr. Hermann, Zeller, Prantl u. a. vertretene Auffassung, daß Platon Soph. 246 B ff. die Megariker bekämpfe, mutet ihnen neben ihrer absoluten Einheitslehre gleichzeitig in den unkörperlichen εἴδη metaphysisch (nicht bloß logisch, was eher möglich wäre) einen Pluralismus zu. Ueber die Ansicht Natorps, Campbells, Windel-

und eilt über alle Gleichheit hinweg zur unmittelbaren Einheit, zur Identität. Er kennt nur den kontradiktatorischen, absoluten Gegensatz des Identischen und des Verschiedenen und bestreitet daher das Recht der Analogieschlüsse, weil die Vergleichung entweder dasselbe und damit nichts Neues beibringe oder Verschiedenes und damit Unzugehöriges. Das Verschiedene aber verschwindet in der bloßen Negation.

So verkürzt sich dem Megariker die Weltauffassung zur reinen Tautologie, und um die starre Insel des absoluten Einen schaukelt das Meer der Vielheit, des Relativen als bloßer Namen, bloßer Konventionen und Illusionen, und alles, was da noch als reale Existenz landen will, wird durch skeironische Folter, durch die Prokrustesmethode der Disjunktion, durch ein kontradiktorisches Entweder-Oder zum Absturz gebracht. Die eristische Katechese scheint nach den Zeugnissen keine Antwort als Ja und Nein zugelassen zu haben [1]). Es gibt nur das eine Identische; alle Werte und Tugenden sind nur „Namen" für den einen Wert, alle Vielheit eben nur Wort und damit Schall und Rauch, Sache des Spiels und der willkürlichen Setzung. Stilpon kann Athena als Gott bestreiten und darob angeklagt klügeln: sie sei eben eine Göttin, und Diodoros kann dafür eine Tochter männlich und sonst seine Hausgenossen mit den Partikeln „Zwar", „Aber" und „Aber freilich" benennen. Diese paradoxen Namenspiele des Diodoros Kronos bekunden gewiß seine Auffassung der Sprache als bloßer Satzung, die jedem Worte jeden gewünschten Sinn verleiht [2]), und sollen wohl der kynisch-stoischen Deutung der Sprache als Naturausdruck ins Gesicht schlagen.

---

bands, Prächters u. a. Neuerer, daß Platon hier gegen seine eigene frühere Lehre streite, wird bei seiner Behandlung später zu sprechen sein.

1) Vgl. Prantl a. a. O. 42. Zeller a. a. O. 264, 1.

2) Vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker II [3] 166. 551.

Daneben aber illustrieren sie die megarische Logik, der eben am Worte zugleich der Begriff hängt. Auch die Fangschlüsse des Eubulides, bei dem man aber nicht vergessen soll, daß er den größten griechischen Redner zum Schüler hatte, sind Wortstreitereien, sind Aporien, die gerade dadurch entstehen, daß die megarische Eristik in der sprachlichen Aussage keine Zweideutigkeit duldet, sondern mit eleatischem Bestimmungsdrang festlegt, daß jeder mit jedem Wort nur eins und nicht zweierlei oder mehrerlei meine und sage [1]). Wenn dann bei diesen Aporien mit den Worten auch die Dinge in die Luft gingen, so mußte solche Zerstörung dazu drängen, das in Hellas nur allzu feste Band von Wort und Ding zu lockern. Parmenides schon streitet gegen die „Worte der Menschen"; doch der schauende Eleat hat noch mehr das Sein der Welt vor Augen; nach einem Jahrhundert voll Humanismus und Rhetorik [2]) aber hört der Megariker nur noch Menschen über Menschen reden, und im Gegensatz zu den physikalischen Argumenten Zenons rücken die Fangschlüsse des Eubulides selber als Menschen an mit ihren sprechenden Thesen: „der Lügner", „Elektra", „der Verhüllte", „der Gehörnte" usw.

So hat der Megariker den Eleatismus durch die Sprache logisiert, bis er nur noch Worte vor sich hat und auf Worte schlägt. Und es ist, als ob diese Männer voll Temperament in des Südens goldener Muße und Bedürfnislosigkeit ganz von Dialektik leben; sie essen Worte, atmen Begriffe, zeugen Schlüsse und sterben in Distinktionen. Das ganze Treiben scheint nur ein wildes Fechterspiel, eine echt megarische Farce, ein Fastnachtstanz, eine im Denken ausgetollte Agonistik, ein Flagellantentum des Geistes. Und

1) Aul. Gell. XI 12.

2) Das pädagogische Fragment des Alexinos bei Philodemos zeigt eine gewisse Anerkennung der Rhetorik (vgl. v. Arnim, Hermes 28. 65 ff.), und man denke wieder an Demosthenes als Schüler eines Megarikers!

die Neueren finden auch hier „einfältige Spielereien“ (Prantl) oder gar einen „fast pathologischen“ Zug der Antike (Windelband). Und gewiß ist es Spiel, und nicht umsonst versucht sich Eubulides auch in der Komödie; aber es ist auch Ernst darin und ein Wahrheitstrieb, der nicht ohne anregendste Wirkung blieb. Und gewiß ist es auch krankhaft; aber es ist eine Entwicklungskrankheit, eine notwendige Krisis des denkenden Geistes. Was wissen wir glücklichen Enkel und Erben von den schweren Geburtswehen des Denkens? Wahre Gigantenkämpfe sind es, in denen die ganze spätere Antike gegen die Fangschlüsse der Megariker anrennt und aus ihren Schlingen und Netzen die Logik herausringt. Denn die megarische Schule wird immer eristischer, kritischer, problematischer. Sie lebt immer mehr von der Opposition, und man kann sie gar nicht verstehen, geschweige würdigen ohne ihre Gegner, ohne den dogmatischen Systemgeist der großen Attiker. Der Kampf gegen Akademie und Stoa und noch mehr gegen Aristoteles treibt nach Eukleides und seinen unbedeutenden unmittelbaren Schülern erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts die ganze megarische Kraft hervor in den Kämpen Eubulides, Diodoros Kronos, Stilpon, Alexinos, die nun wieder zur Widerlegung herausfordern. Aristoteles hat hier nicht immer glücklich gekämpft, und doch finden manche in der Aufhebung solcher Sophistenschlüsse seine stärkste Denkleistung. Auch die Stoa hat hier gegen die megarischen Fangschlüsse ihre besten Kämpfer gestellt, auch die Akademie hat sich dagegen gewehrt, und selbst Epikur eifert gegen den Erfinder des „Verhüllten“ und schreibt wie sein Schüler Metrodor gegen die Megariker. Zahlreiche Philosophen, darunter mindestens 4 Stoiker und selbst ein Megariker (Panthoedes) sind uns schon bekannt, die mit dem *κυριεύων* des Diodor gerungen.

Vor allem schreibt Chrysipp gegen den Versteckten und Verhüllten und in drei Bänden gegen den Sorites, und gar

gegen den Lügner, dem Theophrast ein dreibändiges Werk widmete und an dessen Widerlegung sich Philetas zu Tode gearbeitet haben soll, wälzt jener große Schulmeister der Stoa ein ganzes corpus von 13 schwer verständlichen Werken in 24 Büchern — alle gerichtet gegen den einen megarischen Schluß, den noch eine moderne vielseitig gelehrte Monographie [1]) durch die Jahrtausende verfolgt, wie er im schweren Ringkampf der Autoren, im Geistesspiel der Tischgespräche, im Schulpensum der Dialektik als „Weltwunder" durch die Antike wandert, aber auch durch Scholastik und Renaissance, wie er bei Savonarola und Cervantes anklingt und Venetus nicht weniger als 15 Ansichten über diesen unlöslichen Schluß diskutiert, der schließlich noch bei unsern modernsten Mathematikern auftaucht und noch ihren stärksten kritischen Waffen widersteht. Ist er wirklich nur ein schlechter Witz verschollener Klügler? Und doch muß man ihn als Amphibolie nicht nur denken, sondern auch hören, um seine Wirkung zu verstehen. Wenn jemand lügt und sagt, er lüge, ist dann seine Aussage Lüge oder Wahrheit zu benennen? Er spricht wahr, wenn er lügt, und er lügt, wenn er wahr spricht. Dem antiken Menschen fiel hier die Paradoxie stärker als uns ins Ohr; er genoß den Agon der Worte, die Dia-Lektik. Er läßt den Sinn in die Worte fallen und stellt diese Worte nun konkurrierend in eine Linie. Die Lösung des Wortwiderspruchs wird schon in der Antike teils in der Absonderung des vom Wort nicht getroffenen Sinns (des *σημαινόμενον*) gesucht (bei Chrysipp), teils in der Schichtung der Wendungen, der Satz- und Gedankenglieder, die nicht mehr gegeneinander, sondern übereinander eingestellt werden (bei Aristoteles). Der Megariker kennt und spannt aber nur sein Entweder-Oder und hat es dann leicht, jede der beiden Entscheidungen abzutun. Er versteift sich eben als logischer Anfänger auf sein tertium non

1) Al. Rüstow, Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung, 1910.

datur. Das Zugleichsein von Lüge und Wahrheit gilt ihm als Nonsens; denn er kennt nur absolute Gegensätze und keine Relation und sieht nicht, wie dasselbe in einer Beziehung wahr, in anderer falsch sein kann. Der da lügt, und der da sagt, daß er lügt, sind gewissermaßen zwei Personen, wie Cervantes den Knoten drastisch durchhaut mit dem Vorschlag, den Lügner in zwei Teile zu schneiden, den Lügenden zu hängen, den sich als solchen Bekennenden aber laufen zu lassen. Es liegt eben hier nicht ein Satz, sondern ein Satzkomplex vor. Ein Satz kann falsch sein und doch als Satz über diesen Satz, als Richter über sich selbst wahr sein, wie ja schon die Verneinung der Verneinung in Bejahung umschlägt. Ein Satz kann zur Aufhebung kommen, indem man ihn sozusagen homöopathisch behandelt, indem man ihn unter ihn selbst fallen läßt [1]), wie die extreme Skepsis sich aufhebt, indem sie sich selber bezweifelt. So kann die Lüge Lüge bleiben und doch das Bekenntnis der Lüge Wahrheit sein, oder auch umgekehrt dies Bekenntnis des Lügners, d a ß er lügt, selber Lüge sein und dann wieder, w a s er gelogen haben will, in Wahrheit umschlagen. Aber dieses Umschlagen durch Uebergreifen und überhaupt die höhere Komplikation des Denkens kennt der Megariker nicht. Er bleibt Antithetiker und läßt nur in Ja und Nein die Parteiböcke gegen einander stoßen und erreicht logisch so wenig wie politisch den attischen Ausgleich, die Synthese, die Organisierung.

Ob nun die folgenden Fangschlüsse wie der Lügner dem Eubulides gehören, oder ob einige von ihnen dem Diodoros Kronos zuzuweisen sind [2]), ist bedeutungslos dagegen, daß der Typus der gleiche bleibt. Kennt Elektra den vor ihr stehenden Orest? Ja und nein. Sie kennt ihren Bruder, aber sie erkennt ihn nicht als solchen. Und ebenso ist's mit dem „Verhüllten" und dem „Versteckten", man kennt ihn und

1) Vgl. Rüstow a. a. O. 22.

2) D. L. II 108. 111.

man kennt ihn nicht unter der Hülle und im Versteck. Durch die Amphibolie des Wortes „kennen“ wird bei diesem Wortkampf der Antwortende in jedem Fall geschlagen. Hast du deine Hörner verloren? Antwortest du Nein, so hast du noch Hörner. Antwortest du Ja, so hast du Hörner gehabt. Aber wenn du nun weder Ja noch Nein, sondern den Tatsachen entsprechend ein Drittes antwortest? Doch der bockige Megariker will stets seine Hörner stoßen sehen; seine Logik lebt vom Satz des ausgeschlossenen Dritten und hat sich noch über die Scholastik hinaus fortgepflanzt in dem starren Satze, daß von zwei kontradiktorischen Prädikaten jedem Dinge eins zukomme, so daß auch der Stiefel wählen muß, ob er dankbar sei oder nicht, und der Logarithmus, ob er rothaarig sei oder nicht, und so muß die ganze Welt durch ewige Antithesen Spießruten laufen. Der Megariker will durch die Sprache die Welt zu einer Bestimmtheit pressen, die sie nicht besitzt, und sie beständig auf Gegensätze zuspitzen, von denen immer nur ein Glied gelten soll und meist keins gelten kann. Dabei führt er einen wahren Krieg mit Worten gegen Worte; denn die Aussagen zertreten sich beständig im Andrang zur absoluten Eindeutigkeit, zum Ideal der Identität. Er aber schleppt unbekümmert sein eristisches Opfer zur Wahl zwischen Skylla und Charybdis. Auch bei der Frage: hast du aufgehört deinen Vater zu schlagen? scheitert das Ja wie das Nein, und die Antwort zerschellt zwischen den Symplegaden des Gegensatzes.

Doch diese logisch-sprachliche Kontradiktion scheint zu versagen bei dem berühmten und berüchtigten Sorites, mit dem Eubulides, wie allgemein [1]) angenommen wird, das zenonische Argument vom Scheffel Körner kopiert (dessen Ausschüttung Lärm macht, während das einzelne Korn lautlos fällt). Aeußerlich erinnert es wohl an Zenons quantitative Analyse des Ganzen bis zum einzelnen Korn, wenn Eubulides

1) außer von Rüstow a. a. O. 43.

feststellt, daß ein Korn mehr noch keinen Haufen mache, also weder mit dem zweiten Korn noch mit dem dritten, vierten, fünften usw. der Haufe beginne. Aber will er damit wie Zenon die Vielheit bestreiten, den „Haufen" leugnen? So wenig wie den „Kahlkopf", der auch nicht durch Verlust eines Haares, also auch nicht eines zweiten, dritten und immer eines einzelnen weiteren entstehe. Und nach Ciceros Bericht wurde diese Methode auch für Gegensätze wie reich und arm, berühmt und unberühmt verwertet. Es ist also nicht so sehr ein physikalisches Problem als vielmehr wieder ein solches kontradiktorischer Benennung. Wann gilt die Bezeichnung „Haufe" oder „Kahlkopf" und nicht mehr ihr Gegenteil? Und da sich die Grenze nicht bestimmen läßt, wo die wachsende oder abnehmende Quantität in die entgegengesetzte Qualität umschlägt (Haarfülle in Kahlkopf, Reichtum in Armut oder umgekehrt), wird deren Bestimmung und Geltung für den Megariker überhaupt problematisch und leeres Wort. Quantität und Qualität kann er ebensowenig fassen wie Relation, und er wirbelt mit allen Akzidenzen frei herum, bis ihm Partikeln zu Personennamen wurden [1]). Von allen Kategorien steht ihm eben nur die Substanz fest; doch gerade dieser eristische Wirbel der Akzidenzen um sie, dieser aufgestachelte Widerspruch des Identischen mit der Vielheit seiner Bestimmungen war notwendig, damit die Kategorien in ihrer Bedeutung entdeckt, damit eine logische Struktur, ein wirklicher Aufbau des Denkens erstrebt und erreicht wurde.

Es gibt für den Megariker auch nicht die aristotelischen Kategorien des Tuns und Leidens, es gibt keine wirkliche Bewegung. Hier wird die megarische Polemik natürlich physikalisch, und Diodoros Kronos erneuert die zenonischen Beweise gegen die Bewegung, doch eben in der Zuspitzung auf Aristoteles, für dessen System ja die

1) Vgl. oben S. 845.

Bewegung grundlegende Bedeutung hat. Ein Körper (und auch ein Körperteil) könne sich weder in dem Raum bewegen, in dem er ist, — denn er füllt ihn aus (speziell in der aristotelischen Fassung des Raums als des Orts oder der Grenze der umschließenden Körper) — noch in dem Raum, in dem er nicht ist — denn da kann er weder wirken noch leiden. Jene Leugnung des Umschlagens von einer Qualität in die andere durch eine bis zum Einzelnen verfolgte quantitative Verschiebung (wie bei der Entstehung des Haufens und des Kahlkopfes) wird nun auch auf die Entstehung der Bewegung übertragen. Der Beweis geht darauf, daß zur Bewegung eines Körpers erst die Bewegung der Mehrzahl seiner Teile gehöre, so daß ein dreiteiliger Körper bewegt sei, wenn zwei seiner Teile, die das dritte nach sich ziehen, sich bewegen, und so natürlich auch, wenn ein vierter, ein fünfter und immer ein Körperteil mehr hinzutrete, so daß die Bewegung von zwei Teilen schließlich zur Bewegtheit eines Körpers von zehntausend Teilen genügen würde, was unsinnig sei. So dürfe man von einem Körper immer nur sagen: er hat sich bewegt, und nicht, er bewege sich. Auf das Sagen kommts eben dem Megariker an, und das W o r t ist bestimmend, fixierend und kann den Uebergang zwischen zwei Bestimmungen nicht fassen. So bestreitet er die Erfassung aller drei „Bewegungen", die Aristoteles anerkennt, der Qualitäts-, Quantitäts- und Ortsänderung, aber auch die Erfassung der vierten „Aenderung" bei Aristoteles, des Entstehens und Vergehens. Man darf nicht behaupten: die Mauer zerfällt; denn die Steine sind entweder zusammen oder gelöst. Im ersten Fall kann man nicht von Zerfall, im zweiten nicht von einer Mauer sprechen. Der Megariker stellt eben wieder nur Absolutes in Kontradiktion.

Die Bewegung beruht bei Aristoteles auf der *δύναμις*, und Diodor greift noch tiefer in das Herz, in den innersten Strebenszug des aristotelischen Systems, indem er die M ö g l i c h k e i t als solche bestreitet. Er will auch nicht die

Kantischen Modalkategorien unterscheiden; das Mögliche ist ihm identisch mit dem Wirklichen, das Wirkliche mit dem Notwendigen, und was nicht absolut notwendig ist, stürzt er sogleich in die Unmöglichkeit hinab. Aus einem Möglichen, heißt es da, kann nichts Unmögliches folgen [1]). Das Vergangene ist unabänderlich, ist notwendig, wie es ist, und kann unmöglich anders sein, als es ist, und so kann auch weiterhin nur möglich sein, was wirklich ist oder wirklich wird, eben das Notwendige. In diesem Satz von der Allgewalt, wie Th. Gomperz dessen Namen *κυριεύων* frei deutend übersetzt, sind echt ontologisch (wie bei Spinoza) Erkenntnisgrund und Realgrund einsgesetzt, die logische Folge und die zeitliche [2]), die durchaus nicht geleugnet wird. Es gilt hier Diodor etwas schärfer von der eleatischen Grundlage der Megariker abzuheben. Für Parmenides glänzt das eine Sein nur in ewiger Gegenwart; Diodor aber scheidet die Zeiten, bestimmt als möglich, was wirklich ist oder wirklich sein wird, nennt Bedingungssätze wahr, wenn der Nachsatz weder falsch sein kann noch falsch sein konnte, schließt aus der Vergangenheit und erkennt nach Sextus' Bericht die geschehene Bewegung ausdrücklich als Sinnestatsache an. Er denkt also empirisch-historisch und vielleicht mit der Forderung besonderer subjektiver Bedeutung für jedes Wort auch individualistischer als ursprünglich die megarische Schule, wenn sie mit den Eleaten alle Vielheit und Veränderung leugnet [3]), und mit der zeitlichen Scheidung mußte er auch die räumliche anerkennen; denn die Veränderung kann sich doch wohl nur an den Teilen der Welt zeigen. So ist die geltende moderne Annahme hinfällig, daß es, wie bei Zenon, nur hypothetisch

1) Daß Diodor diesen Satz als Prämisse von Aristoteles aufnimmt (eben zu dessen Widerlegung), zeigt Zeller, Berliner Sitzber. 1882 S. 155 ff.

2) Vgl. auch Zeller a. a. O. 158 f., der dies aber wohl zu leicht als Zweideutigkeit abtut.

3) Vgl. Aristokles bei Euseb. pr. ev. XV 17, 1.

vom Standpunkt des Gegners aus gemeint sei, wenn Diodor von Körperteilen, ja ausdrücklich von Atomen (ἀμερῆ) spricht. Gewiß ist er kein Physiker, sondern nur Dialektiker; doch wenn man Eubulides zu Eukleides stellt wie Zenon zu Parmenides [1]), so kehrt in Diodor gewissermaßen Leukipp wieder nicht nur in der Setzung von Atomen, auch in der strengen Kausalitätsfassung, die jede reine Möglichkeit aufhebt. Der ontologische Realismus Eleas geht ja in gerader Linie und deutlichem Zusammenhang in den mechanistischen Realismus der Atomisten über, der sich antipodisch verhält zu dem Formalismus oder Dynamismus des Aristoteles und der Stoa, mit denen Diodor schwerer ringt als andere Megariker.

Aber trotz seiner empiristischen Abbiegung bleibt er als echter Megariker in der eleatischen Linie. Die bloße Möglichkeit wäre ja eine Denkbarkeit ohne Wirklichkeit. Ihm aber ist wie schon den Eleaten die Denkbarkeit mit der Wirklichkeit eins als „Wahrheit". „Möglich" heißt ihm daher nur, was „wahr ist oder wahr sein wird", und die Vergangenheit heißt ihm „notwendig wahr". Aus ihrer Unabänderlichkeit folgen in gleicher Notwendigkeit Gegenwart und Zukunft, wie im hypothetischen Satz aus der Bedingung das Bedingte; denn er würde nicht gelten, wenn nach einem wahren Vordersatz ein falscher Nachsatz möglich ist oder war. Die faktische Kausalität wird hier geradezu „fatalistisch" [2]) absolut genommen und mit der logischen eingesetzt, der hypothetische Satz in der Bedeutung zu einem kategorischen komprimiert und damit die Kausalität auf Substanz reduziert. Da gibts kein „Wenn" mehr, keine Möglichkeit ohne ihre Verwirklichung, keine Potentialität ohne Aktualität, keine Fähigkeit ohne ihre Ausübung [3]). Mag ihm Chrysipp den Ring entgegenhalten, der doch zer-

1) Henne a. a. O. 169.
2) Vgl. Prantl a. a. O. 40.
3) Aristot. met. IX 3.

brechlich sei, auch wenn er nie zerbreche. Für den Megariker gibts nur, was da ist in der Identität seines realen Seins, gibts keine Kräfte, wie sie der praktische Stoiker suchte, keine Keime und Entwicklungen, wie sie Aristoteles schon aus der wachsenden Natur in Zielstrebigkeit entfaltet. Für den Megariker liegt alles fest und fertig da und abgeschlossen und stockt in starren Bestimmungen, steinig und unfruchtbar wie zumeist der Boden Megaras, die rechte Arena für solche, die nur lebten im Kampfgegensatz gegen andere.

Doch eben im Kampfe erst werden die logischen Forderungen bewußt, werden die akzidentellen Kategorien der spröden Sophistik der Megariker abgerungen, deren Fangschlüsse gleichsam das Reibeisen der Logik wurden. Sie scheiden weder die Kategorien der Quantität noch die der Qualität und ebensowenig die der Relation oder der Modalität. Sie kennen nur die eine, reale, notwendige Substanz. Es fehlt ihrem Substantialismus jeder Sinn für Akzidenz und Funktion, es fehlt ihrem Absolutismus jedes Organ zur Erfassung von Uebergängen und Zusammenhängen, von Komparativen und Variationen, ja die Vergleichungsfähigkeit und damit die Berechtigung zum Urteilen überhaupt. Sie wagen nicht einmal den Neger schwarz zu nennen angesichts seiner weißen Zähne. Doch mehr! Wenn Eukleides die Analogie aufhebt in den Gegensatz des Identischen und Verschiedenen, wenn Eubulides jede Komplikation und Relativität der Aussage aufhob in den Gegensatz von wahr und falsch, Kennen und Nichtkennen, wenn Diodor die Möglichkeit aufhob in den Gegensatz des Notwendig-Wirklichen und des Unmöglichen, so löst Stilpon die logische Subordination und damit alle Prädikation auf in den Gegensatz des Einzelnen und des Begriffs, des Subjekts und des Prädikats oder in den Gegensatz der Prädikate. Denn jeder Unterschied wird ihm sogleich zum absoluten Gegensatz und Widerspruch, und

so hebt er auch die „Gattungen" auf in ihrer Beziehung zu den Exemplaren [1]). Was du da vorzeigst, ist nicht Kraut, weil Kraut etwas ist, das es schon unendlich früher gab. Mensch ist etwas Allgemeines, und somit kann weder dieser noch jener als Mensch bezeichnet werden. Und man kann auch nicht sagen: der Mensch ist gut, da Mensch und gut Verschiedenes sind, und noch weniger (wie Simplicius es verdeutlicht) von Sokrates zugleich aussagen, daß er weiß ist und daß er musikalisch ist, da der weisse und der musikalische Sokrates zwei Personen sein müßten. Was bleibt schließlich von aller Logik? Nichts als das identische Urteil, und damit ist wieder die Wurzel der megarischen, ja der eleatischen Schule bloßgelegt.

Die reine Identifikation, die da sagt: alles ist, was es ist, kann aber metaphysisch einerseits den Absolutismus, die Einzigkeit des Seins im eleatischen und altmegarischen Sinn ergeben, an der, wie bezeugt wird, auch Stilpon festhielt. Sie kann aber wie die Abschließung des Ganzen logisch auch die des Einzelnen bedeuten, die Isolierung der Begriffe, die Verselbständigung ihrer Kreise und damit die Ablehnung der Prädikation bis zu einem extremen Individualismus, in dem nun Stilpon mit Antisthenes zusammengeht gegen den Platonismus. Wirklich zeigen sich gleichzeitig mit der am Ende des 4. Jahrhunderts schon bei Diodor spürbaren [2]) individualistischen Wendung der megarischen Schule mannigfache Berührungen mit Kynismus und Stoa. Der Megariker Pasikles ist der Bruder des Kynikers Krates, der selber megarische Lehrer hat. Stilpon ist Schüler des Kynikers Diogenes und Lehrer des Stoikers Zenon, der den Diodorschüler Philon als häufigen Gesprächspartner schätzte [3]).

1) D. L. II 119. Vgl. Apelt, Rhein. Mus. 53. 621 ff.
2) Vgl. oben S. 853.
3) Auch kritische Berührungen wie die Schrift des Diogenes

Aber diese Berührung zeigt sich bei Stilpon tiefer in der Verbindung der Dialektik gerade mit der Ethik, die sonst bei den Megarikern auffallend zurückzutreten scheint. Doch es ist mehr als äußerlicher Einfluß, der hier den Dialektiker zum Ethiker erhebt; vielmehr trägt die Dialektik hier selber schon ihr Ethos in sich. Im Fanatismus der Identifikation, der jedes nur als eins mit sich selbst anerkennt, es so ganz auf sich selbst stellt, gelöst von allen Prädikaten und Beziehungen, spricht doch ein starker Sinn für die Verselbständigung jedes Wesens, und im Ideal der Autarkeia reicht jetzt der Megariker dem Kyniker die Hand. Aber man hat nun aus Stilpons Ethik ein bloßes Kynisieren herausgehört[1]) und nicht beachtet, daß da noch ein anderer, eigener Ton durchklingt, wenn ihm der Weise sich selbst genug und nicht einmal der Freunde bedürftig ist, wenn er auch die Angehörigen nicht zu sehr betrauern heißt, wenn ihn seine Verbannung ebenso kalt läßt wie die Schande seiner Tochter und aller Verlust bei der Plünderung Megaras. Er habe ja keinen die Wissenschaft rauben sehen, antwortet er im Sinne des Satzes: omnia mea mecum porto, und wenn er seiner Tochter keine Ehre bringen könne, dann vermöge sie ihm auch keine Schande zu bringen. All dies könnte wohl auch ein Kyniker sagen, aber sicherlich mit heißerem Affekt, mit stärkeren Kämpfergesten für

über den Eukleidesschüler Ichthyas oder des Stilpon über den Kyniker Metrokles können positive Einflüsse nicht ausschließen, sondern auch begünstigen. Es ist bezeichnend, daß Th. Gomperz die antisthenische Logik nicht bei der kynischen, sondern bei der megarischen Schule behandelt. Vgl. über diese Beziehung auch Rüstow a. a. O. 33. 37, über das Megarisieren des Stoikers Herillos ib. 59 und über die Beziehung des Stoikers Persaios zu Stilpon Dyroff, Ethik der alten Stoa 349 f.

1) wie etwa Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. i. d. Alexandrinerzeit I 16, bei Stilpon, der sich als erster Megariker mit ethischen Fragen beschäftigt habe, eine mehr kynische als megarische Denkweise findet.

die Enthaltsamkeit, als Prediger der Mühe und Armut. Aus Stilpons Worten und Verhalten spricht das bloße nach allen Seiten sich abschließende Selbstbewußtsein mit dem eiskalten, rein negativen Ideal der „Apatheia", das er in seinen „frostigen" Dialogen verkündete [1]). Der Kyniker eifert gegen die Leidenschaften wie gegen Uebel, Stilpon will sie in apathischer Gleichgültigkeit nicht einmal fühlen [2]), und in ihm, der in Megara seine Wiege und auch seine öffentliche Wirksamkeit hatte [3]), der die heimische Schule erst zu vollem Ruhme hob und beinahe „ganz Hellas zum Megarisieren brachte" [4]), der noch von späten Stimmen in seiner erhabenen Ruhe und Standhaftigkeit hochgepriesen wurde, kommt die Grundstimmung Megaras erst zum Ausdruck, ja zur Gestalt, erhebt sie sich zum Charakter und offenbart sich hinter dem dialektischen Tanz der Schule das innere Gleichgewicht, das ihn hält und trägt, die stille Selbstgewißheit in allem Lärm der Kritik. Wenn „alles eins ist", ist eben alles gleichgültig, und Stilpon steht da in Felsenruhe gleich den Kuppen und Klippen Megaras, ein versteinerter Sokrates, und doch auch er ein lebendiger Dialektiker, der noch den berühmtesten Schläger Diodor niederwirft. Ist es doch derselbe steinerne Geist, der so steril und hart um sich schlägt und zugleich so fest den Charakter prägt, der den Menschen wie einen Begriff nach

1) D. L. II 120.

2) Sen. ep. 9.

3) die v. Wilamowitz ihm im Unterschied zu Menedemos abstreitet, indem er πολιτικώτατος D. L. II 114 „durchaus ein Mann von Welt" übersetzt, worin ihm Th. Gomperz a. a. O. 550 zustimmt, Susemihl (alexandr. Lit. I 17) widerspricht. Wenn sich aber der Poseidonpriester Stilpon mit dem Freigeist verträgt, warum nicht auch der Individualist mit dem Politiker, wie es eben sein Schüler Menedemos veranschaulicht? Diog. L. VI 76 finde ich neben Phokion Stilpon καὶ ἄλλοι πλείους ἄνδρες πολιτικοί genannt, und hier ist doch wohl seine Einrechnung unter die Politiker nicht zu bezweifeln.

4) D. L. 113.

innen zum Identitätsbewußtsein und nach außen zu scharfer Differenz ausbildet!

Dieses starre, stählerne Megara wirkt wie eine Satire auf Athen, wie eine Karikatur hellenischer Art; denn es steigert den plastischen Trieb des griechischen Geistes zur absoluten Starre der Begriffe und den agonistischen Trieb zur leeren Eristik. Es kämpft ohne Sieg, und es schlägt den Stein, daß er dialektische Funken sprüht, aber es bringt ihn nicht zu attischer Formung, geschweige zu sozialem Aufbau. Es festigt den Charakter, aber es entschlägt ihn aller sozialen Bindung. Leben und Logik gehen hier wieder zusammen. Die Verhärtung des Geistes war notwendig, subjektiv wie objektiv, für die Charakterbildung wie für die Substanzerfassung. Aber die isolierte Substanz konnte so wenig genügen wie der isolierte Charakter. Wohl durfte man die Megariker mit Herbart vergleichen in der Betonung des Problems der Inhärenz, der Prädikate und Beziehungen, die wir der Substanz beilegen. Doch sie haben dies Problem nur aufgewühlt und klar in seiner ganzen Schwere zutage gebracht; aber sie haben es zu lösen nicht einmal versucht; sie haben die Inhärenz nicht gedeutet, sondern geleugnet. Starr nur trotzt ihnen die Substanz, starr blitzen da auch die „Realen" sich feindlich an. Es fehlt die logische wie die soziale Organisierung. Und darum war diese Schule der Streiter, die sich so ganz nur an das Feste und Unbedingte hängte, die Hellas mit einem Rausch von Dialektik erfüllte, unter den sokratischen Schulen die kurzlebigste, die vergänglichste, eine bloße Entwicklungskrisis, und doch eben ein notwendiger Durchgang; denn die Aufgabe, die sie der Logik stellte, blieb mahnend, warnend, stachelnd bestehen.

Die elisch-eretrische Schule.

An kurzer Lebensdauer kommt der megarischen Schule die meist mit ihr verbundene elisch-eretrische nahe, die auch

vielfach als ihr schwächeres Abbild erscheint, doch minder hart und starrköpfig, vielmehr mit freundlicheren Banden ans Leben geknüpft und eher von weicher, feiner Romantik durchzogen. Steht doch an ihrem Eingang die edle Jünglingsfigur Phaidons, der schon durch seinen Lebensroman Teilnahme weckt, da er aus adliger Sphäre stammend als Kriegssklave in schimpflichste Erniedrigung sinkt, bis Sokrates ihn durch einen Freund loskaufen läßt und zugleich zu geistiger Freiheit erhebt! Platon widmet ihm in sichtlicher Sympathie den seelenvollsten seiner Dialoge und malt ihn dort mit seinem Lockenhaupt zu Füßen des todbereiten Meisters, und Phaidon selber führt Sokrates vor beim Schuster Simon und vor dem exotischen Physiognomiker Zopyros, der dem Denkerhelden überwundene Leidenschaften von der Stirne lesen will — beides anschauliche Motive, die den ob seiner Feinheit gerühmten Schriftsteller, dessen Dialoge [1]) man bezeichnenderweise z. T. auch dem anmutigen Romancier unter den Sokratikern Aischines zuschreiben wollte [2]), sicherlich in Auseinandersetzung mit dem derben, asketischen Kyniker zeigen [3]). So spricht wohl Phantasie aus seinen Schriften, wie sie eben als Resonanz auch seine Gestalt und sein Leben [4]) umspielt; aber es ist eine bei aller Feinheit und Freundlichkeit paradoxe Phantasie, die ihn zugleich zum Dialektiker

1) Die Echtheitszweifel des Panaitios sind hier wie anderswo tendenziös (vgl. Th. Gomperz 549 f.) und richten sich charakteristisch in gleicher Weise gegen die Dialoge des Eukleides (D. L. II 64).

2) D. L. II 105, während Eukleides in seinem „Aischines" diesen wohl zum Gegenstand einer Kritik machte.

3) Wilamowitz, Hermes 14. 187 ff., entdeckte auch im 13. Sokratikerbrief Spuren von Phaidons Simon und darin einer kritischen Stellungnahme gegen Antisthenes und gegen die (nun einmal kynische) Idealisierung des Herakles und des Lakonismus. Vgl. noch Sokr. II 306.

4) das schon nach dem Namen des loskaufenden Sokratikers in mehreren Varianten erzählt ward.

macht gleich Eukleides, mit dem er vom Spötter Timon als Schwätzer zusammengestellt wird. Des Sokrates urattisch aufgewachsene und doch frei spielende, an keinen Ort und keinen Gegenstand gebundene Dialektik schlug eben in der Provinz auf empfänglichen Boden nieder, wie im harten Megara so nun auch im weicheren Elis, der Heimat Phaidons, wo schon Hippias den agonistischen Eifer des nahen Olympia ins Geistige ausschlagen ließ und (wieder als ein Bindeglied beider Schulen) noch der verbissenste Zänker unter den Megarikern Alexinos heimisch war.

Die elische Schule teilt auch darin das Schicksal der megarischen, daß sie nach dem sokratischen Stifter zunächst sich dürftig fortpflanzt und erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts sich kräftiger erneuert und zwar wie damals die megarische nach individualistischer Richtung, die sie nun ebenso dem Kynismus nahebringt. Menedemos ist es, der „Kyniker" gescholtene [1]), der allerdings neben den Eliern auch Megariker, zumal den auch gerade kynisierenden Stilpon als Lehrer verehrt und nun den gesunkenen Geist der Schule in Eretria auf frischen Boden verpflanzt, ohne ihn durch besondere Originalität zu befruchten. Wie Eukleides verficht auch er wohl gegen den Stoiker Zenon die Einheit der Tugend, die nur mit verschiedenen Namen benannt sei, und das wahrhafte Gut des Geistes [2]). Wie Stilpon bestreitet er wieder mit dem Kyniker wohl gegen die Akademie die Existenz der Gattungen über den Einzeldingen, ja vielleicht alle Prädikation, und jedenfalls verwirft er (wohl entgegen den Aristotelikern) alle Urteilsformen außer den bejahenden kategorischen [3]), die eben der megarische Substantialismus allein übrig ließ [4]). Aber all diese Eristik gegen die positiven Lehren der attischen Schulen kommt nicht

1) Auch ein anderer Eretrier, Pasiphon, fälschte namentlich Schriften gerade des ersten Kynikers. D. L. II 61.

2) Plut. de virt. mor. 2, Cic. Acad. II 42, 129.

3) D. L. II 135. 4) Vgl. oben S. 854.

mit megarischem Starrsinn, sondern feingeschliffen in geistreichem Fechterspiel aus einer lebensfrohen, lebensstarken Persönlichkeit, die eindrucksvoll [1]) nachwirkend der anschaulichen Phantasie seines Biographen Antigonos von Karystos viel Erzählungsstoff bot, und aus einem noblen Charakter, der allem ketzerischen Radikalismus ebenso abhold ist wie allen kleinen Regeln und großen Dogmen, der auch in geistiger Freiheit reiche Beziehung pflegt, zumal eine langjährige, in Not bewährte Freundschaft mit seinem Geistesgenossen Asklepiades, aber nach allen Seiten Freundlichkeit spendend seine Weisheit nicht in Büchern festlegt, sondern im Leben austeilt und vom Schulhaupt zum Stadthaupt aufsteigend und tatkräftig wirkend zugleich als Dichterfreund, als Mäcen und Gastgeber im Medizeerstil an geistfroher Tafelrunde manche Nacht hindurch seinen dialektischen Witz aussprühte in wunderfeinen Paradoxen und Pointen, die als glänzende Meteore zum hellenischen Sternenhimmel aufblitzen mochten, die aber gleich den Zauberworten Stilpons schon beim Stoiker Chrysipp vergangen und vergessen heißen. So streute die unerschöpfliche sokratische Dialektik Blütenkeime wohl nach allen Seiten aus, unvergängliche Früchte aber trug sie nur, wo sie wurzelte, in Athen.

Die kynische Schule.

In Athen ward diese Schule von Antisthenes gegründet, den Xenophon als anhänglichsten, eifrigsten Jünger des Sokrates vorführt [2]), den auch Platon im Phaidon unter den Zeugen nennt, die hier gleichsam das geistige Testament des Meisters anhören dürfen, und der seinerzeit die Ankläger des Sokrates selber am heftigsten anklagte [3]), dafür auch von

1) Vgl. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos, namentlich S. 142.

2) Symp. IV 44. VIII 4 f. Mem. III 11, 17.

3) Vgl. Diog. L. VI 9 f.

den literarischen Anklägern wohl als ältester [1]) eigentlicher Erbe des Sokrates am meisten und frühesten mit seinen Schriften ausgeschlachtet und hergenommen wurde [2]), und der vor allem für sein Ideal der Aretē, die zur Glückseligkeit genüge, ausdrücklich nichts verlangt als „sokratische Energie“ [3]).

Und doch — schon in dieser Forderung sokratischer Energie klingt ein fremder Ton an, und schon seine Präcedentien weisen Antisthenes über die reine sokratische und attische, ja über die reine hellenische Sphäre hinaus. Er ist der Sohn eines Atheners und einer Thrakerin: aus herberem, derberem Norden stürmt hier emotionale Kraft hinein in den Intellekt, den der Attiker und zuhöchst Sokrates ausbildet und den Platon überhaupt als Seelenvorzug des Hellenen anspricht gegenüber dem Mut, der gerade die Thraker auszeichne [4]). Lauter [5]) aus rauherer Kehle spricht im Kyniker der Kämpfer mit, der vor allem die Tugend der Tapferkeit auf seine Fahne schreibt und sich den kraftvollsten, kämpfereichsten aller Helden zu seinem Vorbild wählt, Herakles [6]), den doch der Attiker sonst nur als blutdunstberauschten Keulenschläger auf die Bühne bringt und ob seiner Mühen beklagt oder als Tölpel und Vielfraß verlacht. Wilder, heftiger schlägt nun im Kyniker der Nordwind in die weiche, feine Stadtluft und wettert und

1) Wenn er schon, bevor er zu Sokrates kam, selber Schüler hatte (D. L. VI 2) und bei Tanagra (426) mitgefochten hat (ib. 1), so muß er mehr als 1½ Jahrzehnte vor Platon geboren sein (Vgl. noch H. Gomperz, Wiener Stud. 27 S. 12). Nach Diod. XV 76 müßte er 366 noch als Greis gelebt haben.

2) Vgl. oben S. 749. 752.

3) D. L. VI 11.

4) Rep. 435 E.

5) Der Kyniker „schreit“ Antisth. Frg. S. 23 II Winckelmann. D. L. VI 44. 83 etc. Antisthenes wird in der VIII. Rede des Dion Chr. von Diogenes mit einer Posaune verglichen.

6) Dem Kyniker ist schon von seiner Lehrstätte Kynosarges her der Herakleskult äußerlich nahegelegt.

braust und rüttelt und schüttelt an den bürgerlichen Schranken, bis er sie niederreißt aus der Kraft der „Natur". Denn die Natur legt sich der Kyniker nicht beschaulich als Forschungsstoff hin, sondern er führt sie ins Feld als seinen weiten und starken Rückhalt gegen die Entartung der Stadtkultur und spielt sie gegen Athen aus wie der Schweizer Rousseau gegen Paris. Und es ist die lebendigste Natur, wie sie dem Menschen am nächsten gegenübertritt, es sind die Tiere [1]), die der Kyniker dem Menschen beständig als beschämenden Spiegel vor Augen hält, es ist vor allem der Hund, der dem „Kyniker" und wohl schon dem ältesten [2]) den Namen und sozusagen das Wappen gibt, der sein Temperament ausdrückt: der Hund, der treue Schützer, der eifernde Jäger, der geifernde Kämpfer. Ein dunklerer, dumpferer Ton aus der Tiefe und Ferne der Natur schlägt hier hinein in die Helle der attischen Aufklärung. Das kräftige Wehen des einen Naturgottes, den Antisthenes verkündet [3]), rauscht hinweg über all die menschlich geformten, plastischen Götter

1) Antisthenes schreibt *π. ζῴων φύσεως* und noch 2 andere Schriften über Natur und eine über den Hund. Auffallend ist auch bei Diogenes die Schriftenfolge mit Tiernamen D. L. VI 80: *Ἰχθύας, Κολοιός, Πόρδαλις* — nicht zu reden von den häufigen Tiervergleichen bei den Kynikern.

2) Nach D. L. VI 13 wurde schon Antisthenes nach dem Hund benannt, und der Zweifel daran erscheint um so weniger berechtigt, als er gerade im Kynosarges lehrte, wovon ib. (vgl. Suid.) der Kynikername hergeleitet wird. Antisthenes schrieb zudem „über den Hund" (D. L. 18), zu dessen Idealisierung ihm seine Lehrstätte ebenso äußere Anregung bot wie zur Verklärung des Herakles. Vgl. vor. S. Daraus dürften erst die weiteren Namenerklärungen, die Antisth. Frg. S. 8 ff. Winck. (Elias zu Arist. Categ. S. 111) geboten werden, herausgesponnen sein auch ohne die vermutete platonische Färbung; denn es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß Platon das Vorbild des Hundes (zumal mit der spezifisch antisthenischen Scheidung des Eigenen und Fremden) vom Kyniker zitiert, als daß er es ihm erst gegeben habe.

3) Antisth. Frg. S. 22 I Winck.

der Griechen. Exotische Mystik fast bis zum rasenden Derwisch und zum asketischen Fakir und romantische Sehnsucht schwärmen in die klassisch geklärte hellenische Welt, und am Muster des Skythen Anacharsis zeigt er die Wilden als bessere Menschen [1]). Aus dem als Heimat des Orpheus und des Zalmoxis mystisch berühmten Thrakien stammen neben der Mutter des Antisthenes [2]) die kynischen Geschwister Metrokles und Hipparchia; Krates wächst in der alten Heraklesstadt auf, dem von Naturmythen umsponnenen agrarischen Theben, Diogenes und Bion kommen aus dem fernen Pontuslande, wo der Orient Blut und Geist des Hellenen schon tiefer färbt, und gar Menippos ist ein phönizischer Sklave. So spricht schon im älteren Kynismus vernehmlich ein fremdes Wesen mit [3]), und er stellt als erster bewußter Kosmopolit das Lebensrecht des Barbaren

1) Vgl. R. Heinze, Philol. 50. 458 ff. Geffcken, Kynika und Verwandtes S. 123 f.

2) Er wohnt im Piräus, dem Sitz der meisten *θίασοι* wo z. B. Platon die neben der einheimischen als exotisch empfundene thrakische Bendisfeier schaut (Rep. Anf., vgl. Rohde, Psyche 397).

3) Auch der Kult des *κύων* kann durch orientalische Mystik genährt sein. Vor allem ist die Idealisierung des Hundes ein Grundzug des Zendawesta (vgl. W. Geiger, Ostiran. Kultur im Altertum 369 ff.) und als persisch den Griechen wohl bekannt, wie auch der von Antisth. in mehreren Schriften gepriesene Kyros vom Hunde genährt sein soll (vgl. Näheres Sokr. II 951). Aus orientalischem Kult erklärt man auch die beim Tempel des Hadranos resp. Hephaistos am Aetna gehaltenen Hunde, die nach der (zugleich kynischen) Unterscheidung arme und gute Menschen freundlich, böse feindlich behandeln (Holm, Gesch. Siziliens I 94). Auch der persischen Sitte der Aussetzung der Leiche zum Fraß für die Tiere schließt sich ja der Kyniker an (D. L. VI 79), und Antisthenes, der soviel über Homer, über den Hund, den Tod und Hades schrieb, kennt sicher die Tradition über Hunde als Kampfgenossen und Leichenfresser (vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 219), über den Kerberos, die Hunde der (selbst auch hundeköpfigen) Hekate und sonst des Hades (vgl. Rohde, Psyche 375). Die dämonisch-mystische Einschätzung des Hundes reicht ja bis zu Agrippa von Nettesheim, zum Faust und zu Schopenhauer.

neben das des Hellenen. Als Begründer der Literaturform der Parallelbiographien veranschaulicht Antisthenes ausdrücklich das gleiche Ideal am Hellenen Herakles und am Barbaren Kyros [1]).

Aber wenn auch vor den Augen des 4. Jahrhunderts der Stern des Orients wieder höher stieg und das Perserreich wieder imposanter und lockender dastand, bis es den makedonischen Eroberer anzog, so war doch der Hellenist, dessen Typus der kynische Halbhellene vorwegnimmt, noch keine anerkannte Figur, und damals gerade in der patriotischen Restauration, da nach dem Antrag des Aristophon die Halbbürtigen nicht mehr wie seit Perikles bürgerliches Vollrecht erhielten, muß Antisthenes, der Sohn der Thrakerin, mehrfach den attischen Autochthonenstolz abwehren, den auch die Schnecken teilen könnten, während doch selbst die Göttermutter aus Phrygien stamme [2]). Schon sein Lehrort, das Gymnasion Kynosarges, das für Halbbürtige bestimmt war und wohl mittelbar [3]) oder unmittelbar den Kynikern den Namen gab, stempelte gewissermaßen ihn und seine Lehre ab, und dieses Zwiespältige in seiner Abstammung und ihrer Geltung gab ihm wohl wie manchen seiner Schicksalsgenossen, einem Archilochos, einem Paracelsus, Montaigne, d'Alembert einen innern Stachel und schärfte einen kritischen Zug, der gegen das Geltende revoltierte. Doch nicht bloß als Sohn einer Barbarin, und gar einer Sklavin [4]), auch durch seine Armut [5]) steht Antisthenes wie Diogenes der untersten Schicht der Gesellschaft nahe, und in ein freiwilliges Bettler-

1) D. L. VI 2.

2) D. L. VI 1, vgl. II 31. Antisth. Frg. S. 66, 52 f.

3) Vgl. oben S. 864.

4) D. L. VI 4. Auch die allgemein (schon nach der Parallele D. L. VI 28) auf Antisthenes bezogene platonische Anekdote von der thrakischen Magd, Theät. 174 A, spricht dafür.

5) Xen. symp. III 8.

leben folgt auch Hipparchia mit echt kynischer Leidenschaft[1]) dem noch dazu mißgestalteten Krates. Und wieder Diogenes, Monimos, Bion, Menippos werden uns bald als Zöllner und Sünder, bald als Sklaven und Verbannte vorgeführt. So durfte man den Kynismus nicht nur „die Philosophie des griechischen Proletariats" nennen [2]): es sind überhaupt die Tiefen der Menschheit, die sich in ihm auftun und in ihm zuerst ihren geistigen Lebensanspruch erheben, und sie wühlen den Boden auf mit so revolutionärer Gewalt, daß das althellenische Ideal der Kalokagathie mit all seinen Werten auf den Kopf gestellt wird.

Worauf seid ihr so stolz? fragt der Kyniker die attische Gesellschaft. Auf euren Adel? Der kynische Plebejer kennt keinen anderen Adel als die Tugend [3]). Auf eure Freiheit? Der Kyniker schilt euch Knechte und dünkt sich auch als Sklave ein Freier, ja Diogenes fragt, da er als Sklave zum Verkauf steht: wer einen Herrn brauche. Oder protzt ihr mit eurem Reichtum? Der Kyniker lebt als Bettler, singt ein Loblied auf seinen Bettelranzen und dünkt sich in seiner Armut viel reicher als ihr. Oder prunkt ihr mit eurer Schönheit? Der Kyniker legt keinen Wert darauf, einer toten Statue zu gleichen, findet ein schönes Weib eine Plage, hält sich in der Liebe vielmehr an die Unbegehrten, verlacht den Ehebrecher, haßt die Liebesgöttin und kehrt dem ganzen hellenischen Aesthetentum den Rücken [4]). Oder gilt euch Schmuck und Luxus? Der Kyniker trägt (nicht ohne Eitelkeit) seinen löcherigen Bettlermantel und schlägt ihn kurzerhand doppelt um, wenn ihn nach einem Unterkleid verlangt [5]). Er läßt auch seinen Sklaven entlaufen, trägt sich

1) Vgl. Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Lit. II [2] 21 f.

2) wie es Göttling tat Ges. Abh. I 251 ff.

3) D. L. VI 10. 72. 105.

4) Vgl. zu alledem Xen. symp. IV 38. D. L. VI 3 f. 9. 11. 35 etc. Antisth. Frg. S. 29 I. Mull. Diog. Frg. 58.

5) D. L. 6. 8 etc.

selbst die Nahrung vom Markt [1]) und wirft selbst das Trinkgeschirr weg, da er einen Knaben das Wasser aus der Hand schöpfen sieht. Und als Wohnung genügen Antisthenes die kahlen Wände [2]) und Diogenes eine Tonne. Oder sucht ihr die Lust des Schwelgers? der Kyniker lebt von Früchten und Wasser, wünscht Ueppigkeit eher den Feindeskindern und will der Lust nicht den kleinen Finger reichen, ja haßt sie mehr als den Wahnsinn [3]). Aber auf eure Kenntnisse wenigstens dürft ihr doch stolz sein? Ach, der Kyniker legt weniger Wert auf alles Lehren und Lernen als auf Vergessen des Schlechten; er verachtet die Wissenschaften und findet selbst die Buchstabenkenntnis überflüssig, ja bedenklich [4]). Oder schätzt ihr sonst Ruf und Ehre? Der Kyniker nimmt ruhig alle Schmähung hin, ja nützt die Scheltreden seiner Feinde für sich aus und preist es als Vorzug nichts zu gelten [5]). Oder prahlt ihr mit mächtigen Verwandten, reichen Beziehungen, feinem Verkehr? Der Kyniker sieht in alledem nur „Allotria", das ihn nichts angeht, und sucht eher den Umgang mit den Schlechten [6]). Oder worauf schwört ihr sonst? Auf eure attische Heimat? Der Kyniker lobt eher Sparta, kennt aber nur ein Vaterland: die weite Welt und ist stolz darauf heimatlos zu irren [7]). Oder auf eure Helden und Siege? Dem Kyniker imponieren nicht einmal eure Persersiege, er reißt selbst eure berühmtesten Staatsmänner herunter und verwirft eure Demokratie nicht minder wie alle Despotie und Oligarchie [8]). Oder auf euer Hellenentum? Der Kyniker läßt nicht minder die Barbaren gelten und preist die alt-

1) Antisth. Frg. S. 64, 44 W. D. L. 55.
2) Xen. symp. IV 38.
3) Antisth. Frg. 52, 12. D. L. VI 8.
4) D. L. 7 f. 11. 27 f. 39. 48. 73. 101. 103 f.
5) Antisth. Frg. 46, 3. 64, 43. Epictet. diss. I 24, 6. D. L. 8. 11. 41. 72. 83. 93. 105. Stob. flor. 86, 19 etc.
6) Antisth. Frg. S. 55, 23. D. L. 5 etc.
7) D. L. 38. 63. 98.
8) Antisth. Frg. S. 22. 52, 23. D. L. 41.

persische Erziehung. Oder doch auf euer Mannestum? Der Kyniker findet Mann und Weib derselben Tugend fähig [1]). Oder wenigstens auf euer Menschentum? Der Kyniker sucht vergebens „Menschen", schilt euch Auswurf und weist euch die Tiere als Vorbild. So bleibt euch nur das nackte Leben? Aber auch das Leben selbst wirft der Kyniker weg, wenn's ihm gefällt, er fürchtet nicht den Tod und verlangt nicht einmal ein Grab: der Hauserbe werde den Leichnam schon aus dem Hause werfen, der am besten den Tieren zum Fraße diene [2]).

So tritt der Kyniker alle geltenden Lebenswerte in den Staub und sucht aller Pietät, aller Verfeinerung des Lebens, ja aller menschlichen Gesittung ins Gesicht zu schlagen, wenn nicht den Garaus zu machen. Er will nicht nach den bestehenden Gesetzen leben, verachtet die Ehe, predigt freie Liebe und Gemeinschaft des Besitzes [3]). Er lebt „gleich den Hunden", ißt und schläft auf der Gasse und erledigt überhaupt, was die Natur fordert, öffentlich und in einfachster, gröbster Weise. Den letzten Schritt in die nackte Tierheit tut Diogenes, indem er die Feuernutzung verwirft und es mit rohem Fleisch versucht, selbst die Blutschande rechtfertigt und sogar den Menschenfraß. Damit fallen die letzten Schranken des Menschentums; die rohe Wildnis tut sich auf — mitten im Glanze klassischer Kultur!

Aber sind die Kyniker wirklich nur die brutalen Wilden, die da fremd hereinbrechen in die volle Blüte attischer Bildung? „Ungebildet" heißen sie bei Aristoteles [4]), heißen sie bei den Alten überhaupt von Platon bis Julian. Aber nicht nur mit diesem Vorwurf stehn sie am Pranger der Antike. Dem Kyniker ist Schlimmeres geschehen als

1) D. L. 12, vgl. Xen. symp. II 9 f.

2) D. L. 52. 68. 76 f. 79. 95. 100. Stob. fl. 49, 27. 86, 19. Epictet. diss. I 24, 6.

3) D. L. 11. 72 etc.

4) met. 1043 b ^{24}.

den Sophisten; denn er ward verlacht, und noch schlimmer: er ward in sein Gegenteil verzerrt, und aus dem eigentlichen Moralfanatiker der Antike ward der Verfechter schamloser Frivolität, ward der Zyniker. Aber war er es denn nicht? Sind sie denn nicht alle wahr, jene Geschichten von den Hundephilosophen, die als Bettler in Lumpen, ja wie Tiere lebten, die Geschichten von Diogenes dem Tonnenbewohner, der am hellerlichten Tag mit der Laterne auf offenem Markte Menschen sucht, der im Winter kalte Statuen umarmt, im Sommer sich im glühenden Sande wälzt, und noch tollere Dinge, die auch nur zu erzählen wider den Geschmack geht? So sind die Kyniker nicht nur die Wilden, sondern auch die Narren in der Philosophie, die da Jahrtausende nur zu verächtlichem Lachen reizen? Oder sind sie vielleicht die Narren, die nur die Wilden spielen?

Doch um selbst diesen Zynismen gerecht zu werden, müssen wir zunächst den Kyniker mitten im Volke schauen, das im sonnigen Süden so frei und öffentlich lebt, so leicht und lazzaronihaft, und da manches natürlich findet, was uns hinter den Vorhängen im Comfort des geheizten Studierzimmers bettelhaft [1]), schamlos, ja unmöglich scheint. Manches ferner sind Clownsspäße, Capriolen für die Plebs: manches allerdings duftet stark nach der Gasse, ja nach der Gosse oder ist gar so grotesk, daß am komischsten daran die moderne Entrüstung ist, die dergleichen wörtlich nimmt und nicht bedenkt, daß sie dann ebenso an den tanzenden Sokrates in Xenophons Symposion oder an den aristophanischen im Hängekorb oder als Manteldieb oder an den heißen Erotiker und Bigamisten Sokrates glauben müßte. Alle

1) Auch die kynische Tracht (Mantel ohne Unterkleid, wallender Bart, Stab und Ranzen) ist nicht die des Bettlers, sondern des Proletariers und Wanderers und im 4. Jahrhundert höchstens dadurch auffallend, daß der Kyniker sie mit dem Stolz des freien Bürgers trug (vgl. Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Lit. II [2] 7 ff. und Weiteres unten).

Phantasiescherze der kynischen und antikynischen Literatur, zumal der Symposien wurden ja später als Anekdoten ausgehoben und dann grob als Tatsachen hingenommen. Ja, wenn z. B. Diogenes in lustiger Nachahmung des Sokrates [1]) unter Scheinberufung auf einen delphischen Spruch „Präge die Münze um" die Umwertung aller Werte als seine Lebensaufgabe verkündet [2]), so hat man statt dessen hier nur grob wörtlich das Bekenntnis herausgelesen: er habe Falschmünzerei getrieben. Man darf eben diese umzuprägende Münze so wenig wie viele andere Kynismen für bare Münze nehmen: es ist ja alles nur Bild für die große kynische Paradoxie, die alle Werte umkehrt, den Armen zum Reichen, den Sklaven zum Freien, den Bettler zum König macht und umgekehrt — alles mit einem Fanatismus und mit einer Symbolik des Ausdrucks, die beide mehr barbarisch oder orientalisch sind als hellenisch. Der Kyniker ist nicht bloß der Letzte der Gesellschaft, er will es sein, um zu zeigen, daß die Letzten die Ersten sein werden. Und er ist auch nicht einfach der Wilde oder der Narr, der den Wilden spielt: er spielt auch den Narren wie Monimos, indem er das Geld aus dem Fenster wirft, oder Diogenes, indem er auf der Straße laut zu pfeifen beginnt [3]). In aller Tollheit der Kyniker ist doch Methode, ist bewußte Absicht, ja Kunst, ist viel mehr Theorie und viel mehr Phantasie als die Anekdotensammler und die Anekdotengläubigen sehen wollen. Haben doch die ersten Kyniker lange Listen von Schriften aufzuweisen [4]) — die schreibt man doch

1) Vgl. oben S. 759.

2) wie Diels, Archiv VII 313 ff., (nach dem Vorgang von Julian) nachgewiesen hat.

3) D. L. 24. 82.

4) Noch die Schüler und Enkelschüler des Diogenes findet z. B. Prächter „in erster Linie durch ihre Schriftstellerei bedeutsam", und gar Antisthenes wird von Timon, Frg. 37, ob seiner Vielschreiberei gescholten.

nicht in einer Tonne [1]). Nein, diese „Hunde" sind nicht einfach tierisch wilde, naive Naturburschen, sondern sind erfüllt von dem Zeitgeist, gegen den sie sich wenden, redend und schreibend, spielend und streitend — wie die Sophisten.

Sie treten wie die Sophisten vor die Menschen hin als eifrige Erzieher und eben wie die Sophisten als Erzieher zur ἀρετή [2]). Diogenes, dessen Redezauber immer neue Jünger gewinnt, ward der Lehrer des Rhetors Anaximenes, des Onesikritos, der am Alexanderzug führend teilnahm, des Phokion und „vieler anderer Staatsmänner" [3]) und später von dem Staatsmann, Feldherrn und Gesetzgeber Kerkidas hochgepriesen, und als im Hause des Xeniades hoch verehrter Hofmeister der Söhne erzog er sie gewiß nicht zu einem Bettlerleben, sondern gerade zu ritterlichen Künsten [4]). Antisthenes, der wie Diogenes, Krates, Monimos und andere seiner Nachfolger die παιδεία preist [5]) und fordert, schreibt über sie ein fünfbändiges Werk und schreibt überhaupt in zehn Sammelbänden als echter Humanist gleich den Sophisten über alles, was den Menschen angeht, über Recht, Staat und Moral, über Natur und Tod, über Poesie und Musik, über Erkenntnis und Sprache. Und wie die Sophisten lehrt er Rhetorik und schreibt über rhetorische Stoffe oder im rhetorischen Stil [6]); denn eben wie die Sophisten blicken die Kyniker immer auf das Publikum und wollen wirken um jeden Preis mit allen Mitteln, die Aufsehen machen. Es steckt viel Sinn für Effekt, für Stimmung und Pointe, viel

1) die übrigens, wie Ed. Schwartz a. a. O. 14 erinnert, in der Antike ein Tonfaß von gewaltigem Umfang war und von Diogenes höchstens aus vorübergehender Wohnungsnot aufgesucht wurde.

2) Vgl. oben S. 669.

3) D. L. 75 f.

4) ib. 30 f. 74.

5) ib. 47. 68. 95. 98. Antisth. Frg. 65, 48 W. Diogenes, Mull. Frg. 54. 59 etc.

6) D. L. VI 1. Vgl. den ganzen Inhalt des I. Bandes in seinem Schriftenkatalog ib. 15 ff.

Literatur und Theater in den derbsten Stücken der Kyniker, die in Wahrheit Konkurrenten und Erben der Komödie sind und noch mehr der Tragödie. Der Kyniker kennt seine Rolle im Schauspiel des Lebens; er apostrophiert die Menschen „wie von der tragischen Bühne herab“ [1]); er tritt wohl auch in der Furienmaske eines Boten aus dem Jenseits mit einer Strafpredigt vor die erschreckten Menschen [2]), und es ist nur eine späte Ausartung dieses Zuges, wenn Peregrin vor der Festversammlung Olympias gleich Herakles den Scheiterhaufen besteigt. Antisthenes zitiert auch mit Vorliebe Euripides und zwar auswendig [3]), die Ohren klingen ihm voll Iamben, und er wiegt das Haupt so in den Rhythmen tragischen Stils, daß man in seinen Deklamationen Tragödienverse durchtönen hörte [4]). Und überhaupt die Kyniker lieben Tragikerzitate und Theatervergleiche und antworten gern in Versen [5]). Ein großer Teil der Schriften des Antisthenes, der auch Theognis [6]), den

1) Vgl. außer den *ἐμβάται τραγικοί* des Menedemos D. L. 102 den *ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεός* gesprochenen anerkannt kynischen Sokrateslogos in Dio XIII und dazu außer Sokr. II 407 ff. v. Arnim, Dio v. Prusa 256 ff., Th. Gomperz a. a. O. 545.

2) D. L. 102.

3) wie das falsche Zitat Antisth. Frg. S. 54, 19 W beweist.

4) Nach dem Vorgang von Blaß hat Radermacher (Rhein. Mus. 47. 569 ff.) soviel iambische Trimeter in den Deklamationen Aias und Odysseus gefunden, daß er sie nur als prosaische Auflösungen von Tragödienstücken deutet und darum Antisthenes abspricht. Vgl. dagegen außer Sokr. II 301 f. v. Wilamowitz, Gött. Progr. S.-S. 1893 p. 19 f., Norden, Ant. Kunstpr. I 53, 3. Gercke, Einleit. in d. Altswiss. II 318. Lulofs, de Antisth. studiis rhetoricis 106—118 und Altwegg, Iuvenes dum sumus S. 52 ff., der darin vielmehr lyrische Rhythmen findet, die halbbewußt nachklingen.

5) D. L. VI 38. 52 f. 55. 57. 63 f. 66 f. 89 f. 92. 95. 104. Vgl. ib. IV 52. Weiteres s. Dümmler. Akad. 3 ff. und Sokr. II 254.

6) Theognis, den Antisth. im Protreptikos behandelt (D. L. 16), gab ihm wohl Anlaß zur Schärfung seiner Hauptthesen: zur Glückseligkeit genügt die Tugend, und die *τύχη* trägt nichts dazu bei (ib. 11. 105). Denn Th. (dessen Sammlung damals, nach v. Wilamowitz

Orestesstoff u. a. Poetica behandelt, ist der Deutung Homers gewidmet, dem noch andere Kyniker ihre Themata entnehmen bis zu dem Diogenesschüler Menander, dem „Bewunderer Homers". Diogenes selbst, dessen Rede von Wortspielen strotzt [1]) und dessen Pointen Metrokles als Chrien sammelt, heißt seine Schüler Verse auswendig lernen [2]), schreibt selber wohl Tragödien [3]), und die Rechtfertigung des Menschenfraßes leistet er sich eben im „Thyestes" wie die der Blutschande im „Oedipus". Auch Krates, der durch eine Tragödie zur kynischen Lebensweise bekehrt sein will, ist tragischer Dichter, aber auch satirischer und gehört zugleich wie noch mehr Menippos und Kerkidas, in die Geschichte der Dichtung. Kurz, der nicht umsonst von Neckversen umtanzte alte Kynismus ist so geladen mit Poesie und schwingt so in literarischem Spiel wie höchstens noch die Sophistik [4]).

Wie eine Uebersteigerung der Sophistik erscheint endlich seine Ablösung von den Wurzeln und Banden des Lebens, sein Wandertum, seine Fremdheit gegen den bestehenden Staat und den geltenden Nomos und vor allem seine Leidenschaft zur Paradoxie, die eben die Werte umkehrt, wie der Sophist die schwächere Seite zur stärkeren macht und das Schlechteste und Niedrigste emporhebt. Und nachweislich ward der Kynismus in seiner Kampfstellung zu den Werten des Lebens gesteigert, ja erst aufgestachelt durch die

---

etwa um 400 vollständig ist) versichert öfter das Gegenteil: wer arm ist, sei bei aller Tugend elend; mit der τύχη richte man mehr aus als mit der Tugend; törichtes Tun bringe oft Glück, verständiges Unglück; Guten und Schlechten gehe es gleich in der Welt u. dgl. (v. 129. 133. 161 ff. 173 ff. 373 ff. 653. Vgl. Ion Frg. 1 Diels).

1) D. L. 24. 41. 51 f. 56 etc.

2) D. L. 31.

3) die allerdings auch seinem Schüler Philiskos zugeschrieben werden, doch wie Wachsmuth, Ed. Schwartz, Th. Gomperz und Weber erkennen, kaum mit Recht.

4) Vgl. oben S. 657 ff.

starke Einwirkung, die Antisthenes von der Sophistik empfing. Gorgias ist sein erster Lehrer und hat spürbar schon seinen Schriftstil beeinflußt [1]). Protagoras gilt als sein Vorläufer in der Erkenntnistheorie [2]), Prodikos und Hippias fand er mit ihrer Weisheit empfehlenswert [3]). Und läßt sich nicht die Lehre des Antisthenes ganz aus sophistischen Elementen aufbauen, da sie die Autarkie des Hippias [4]) durch die Wortkunde des Prodikos mit der Skepsis des Protagoras in der Rhetorik des Gorgias verkündet? [5]) Wo aber bleibt bei alledem der Sokratiker? Haben wir in Antisthenes nicht eher den Antipoden des Attikers Sokrates vor uns, einen sophistisch geschulten Halbbarbaren?

Seine leidenschaftliche Hingabe an Sokrates hat etwas von der leidenschaftlichen Bekehrung eines Paulus, von der Erlösung, die Fichte fühlte, da er aus niederstem Stande zu Bildung gelangt, wie unter dem Druck eines Fatums schwer kämpfend, aus der Lektüre Kants eine neue Freiheit und Würde schöpft. In das rassige Temperament, das der Kyniniker mitbringt und das er durch die Sophistik erst mit spitzer Zunge, im Raffinement der Worte entladen lernt, schlägt nun das sokratische Denken ein und vergeistigt alles. Die Worte sind nun nicht mehr bloß Worte, sondern Ausdruck für Begriffe, die spielende Willkür wird

1) D. L. VI 1.

2) D. L. IX 53, vgl. Plat. Euthyd. 386 C.

3) Xen. symp. IV 62.

4) S. Suid. Hippias, der wie gleichzeitig Demokrit Vorläufer des Kynikers ist sowohl in der Verfechtung der φύσις gegen den νόμος, wie in der Betonung der αὐτάρκεια. Vgl. Dümmler, Akad. 257. Norden, Hermes 40. 525. Nestle, Philol. 67. 570.

5) Zum Einfluß der Sophisten auf Antisth. vgl. neben Sokr. II passim (s. ihre Namen im Register) Lulofs de Antisth. studiis rhetor. 10—37 und schon Welcker, Kl. Schr. II 482 f. Kaibel, Hermes 25. 488 f. Dümmler, Akad. 158. Natorp, Pauly-Wissowa Antisth. Prächter, Ueberweg I [11] 176.

ernster Wille, wird praktische Vernunft, die kokette Selbstherrlichkeit und äußere Freiheit wird innere Freiheit und Selbstbeherrschung, die Rhetorik vertieft sich zur Protreptik [1]), die zur Tugend treibt, die alten Dichterstoffe werden allegorische Hülle für ethischen Sinn, Herakles wird zum seelischen Kämpfer, der die Ungetüme der Leidenschaften erschlägt [2]). Der Kyniker hat Herakles nach Sokrates gedeutet; aber er hat auch Sokrates nach Herakles gedeutet. Er hat in sich zwei Lebensideale verschmolzen, die anscheinend sich völlig fremd sind: Sokrates als Berserker? Und schreit nicht so ein krasser Widerspruch durch die ganze Grundlehre des Kynikers? Da fordert er die sokratische Vernunft; aber er fordert sie mit einem Fanatismus („Vernunft oder einen Strick" [3]), der eher das Gegenteil von Vernunft ist. Da fordert er die Einsicht und die Bildung [4]) und rühmt als seinen Besitz nur, was er gelernt und gedacht habe [5]), und doch muß er sich „ungebildet" schelten lassen, da er die Wissenschaften verachtet und Astronomie, Mathematik, Mechanik nur für die gröbste menschliche Praxis zulassen will [6]), und die Tugend gilt ihm nur als eine Sache der Tat und nicht vieler Reden und Kenntnisse [7]); ja Antisthenes soll selbst das Lesen- und Schreibenlernen als Ablenkung

1) die gewiß formal aus der sophistischen Rhetorik stammt (D. L. VI 1, vgl. Hartlich de exhortat. a Graecis Romanisque script. 224 ff.), aber für Inhalt und Tendenz eine innere Bekehrung fordert, wie sie später Dio Chr. erlebte, der sich wie Antisthenes von der rhetorischen Sophistik zur kynischen Philosophie wandte (vgl. die Schilderung or. 13).

2) Vgl. zur kynischen Wandlung des Heraklestypus Sokr. II 254—284.

3) Antisth. Frg. S. 65, 46 W. D. L. 24.

4) Vgl. oben S. 872.

5) D. L. VI 86.

6) D. L. 103 f. Weitere Kynikerstellen für und gegen die Bildung gesammelt bei Zeller a. a. O. 289 f.

7) D. L. 11.

von der Sophrosyne verworfen haben [1]). Da schilt der Kyniker die Menge als fast „Rasende“ [2]) und kämpft beständig gegen die „Raserei“ der Leidenschaften, aber er bekämpft sie mit einer Leidenschaft, die selber Raserei ist, in der Antisthenes den Wahnsinn der Lust vorziehn will, Diogenes zum „rasenden Sokrates“ wird und Monimos „wie im Wahnsinn“ das Geld seines Herrn zum Fenster hinauswirft [3]). Sind das alles nur sophistische Ballspiele mit Widersprüchen oder Bocksprünge wilder Phantasie? Was siegt nun in diesem Wirbel als echtes Wesen des Kynikers: der Barbar oder der Sophist oder der Sokratiker? Sonderbar mischen sich in ihm die Gegensätze geistiger Kultur und roher Natur, die Zeichen der Weisheit und der Narrheit.

Man hat sich täuschen lassen durch all die burlesken Anekdoten und Späße und nicht gesehen, daß sie zumeist nicht das Wirkliche und jedenfalls nicht das Wesentliche des Kynismus geben, daß sich hinter der komischen Maske ein tiefer, tragischer Ernst verbirgt. Der Kyniker hat sicher gelitten am Leben, hat die Schwere des Daseins so empfunden, wie Krates sie düster malt [4]), und Antisthenes, der in den ernstesten Zeiten Athens aufstieg und sich am Märtyrer Sokrates geistig emporrankt, hat gewiß nicht nur äußerlich, sondern noch härter innerlich gekämpft, hat den Kampf mit der Leidenschaft, der ihm das Leben bedeutet und ihm aus aller Dichtung wiederklingt, selber tief erlebt, hat geistig gerungen, und der „Spätlernende“, als der er (nach allgemeiner Annahme) von Platon verspottet wird [5]), steht da als der erste Bekehrte der Philosophie. Man blicke ihm nur ins Auge: Der Ernst ist es, der innerliche, hohe Ernst, der den Kyniker mit Sokrates vereinigt und grundlegend scheidet von allem Spiel der

1) ib. 103. 2) ib. 35.
3) ib. 54. 82. Antisth. Frg. S. 52, 12. Epictet. diss. I 24, 6 etc.
4) Stob. fl. 98, 72. Vgl. schon Antisthenes Frg. S. 52, 14 Winck.
5) Soph. 251 B.

Sophistik. Das σπουδαιογέλοιον ist kynisches Prinzip [1]), aber nicht wie beim Sophisten, der eben nur spielend beide ineinander umschlagen läßt [2]), nein, der Scherz ist die Maske, die Sophistik gibt nur Mittel und Form, Sinn und Gehalt aber liegen im sokratischen Ernst. Allerdings der Kyniker verzerrt die sophistische Paidiastik zur Groteske und den sokratischen Ernst zu tragischer Herbheit. Sein halbthrakisches oder halborientalisches Temperament drängt eben gar heftig alles ins Absolute.

Doch gerade darum war er wieder besonders empfänglich für den Naturton des Echten in Sokrates und spürte in ihm als Höhepunkt der Aufklärung wieder den Sinn für das Absolute, der aller Sophistik versagt blieb. Der Kyniker ist der Todfeind alles bloß geltenden, glänzenden Scheins, der Todfeind der Doxa, die das Wesen der Sophistik ausmacht [3]). Und er tritt ihr als Verfechter der „Wahrheit" [4]) gegenüber, als bewußter „Philosoph" [5]) und Sokratiker. Antisthenes wenigstens folgt Sokrates treulich und eifrig in der Hochstellung, ja absoluten Wertung des Intellekts, der ihm nicht nur wie der Sophistik ein Diener der Leidenschaft ist und dessen Ausbildung ihm mehr bedeutet als ein Macht-

1) Vgl. Strabo XVI 759. Wachsmuth, Poes. ep. Gr. lud. II 66. Stob. flor. 13, 18 etc. und dazu den kynischen Anacharsis Arist. Eth. Nic. 1176 b [33], Gnom. Vat. 17. Der Gedanke der Mischung von Scherz und Ernst ist älter. Vgl. Prächter, Hermes 47. 471 ff., der auf Herodot II 173 hinweist; aber man muß wohl noch weiter auf das „Zeitalter der Novelle" zurückgreifen; vgl. P. Von der Mühll, Festgabe für Blümner S. 431. Das Wesentliche für den Kynismus, wenigstens den älteren, ist nun, daß ihm bei dieser Verbindung der Scherz dem Ernst dienstbar wird. Vgl. Anacharsis bei Aristot. a. a. O. D. L. VI 27. 83 und Ed. Schwartz a. a. O. 24.

2) Gorgias Frg. 12 Diels.

3) Vgl. oben S. 672. 712 etc.

4) D. L. 83. Vgl. gegen die Doxa noch ib. 24. 41. 47. 72. 85. 93. 105 etc.

5) Antisth. Frg. S. 45. 65, 49. Xen. mem. I 2, 19. Weitere Stellen Sokr. II 633 f.

mittel des freien Individuums. Nein, sein Ideal ist der „Weise", seine Tugend lehrbar, sein Grundwert die Verständigkeit (φρόνησις) [1]), sein dringendstes Lebenserfordernis die Vernunft (νοῦς) [2]). Ja, eine ganze Reihe von Schriften widmet Antisthenes der Dialektik und pflegt sie in seiner übertreibenden Weise bis zur Eristik. Gewiß trat dieser Intellektualismus und diese Breite humanistischer Interessen hinter den bloß ethisch-praktischen immer mehr zurück, je mehr sich der Kynismus von seiner sokratischen Wurzel und vom ganzen Jahrhundert der Aufklärung entfernte [3]); doch man darf seine Grundlage um so weniger vernachlässigen, als die Entwicklung in der Stoa wieder zum Rationalismus und zum breiteren Geisteshorizont des Antisthenes zurückkehrte. Es ist aber eine fable convenue, für die wir nicht das mindeste Zeugnis haben, daß die Stoa sich zum älteren Kynismus irgendwie in Gegensatz gestellt habe. Der Gründer der Stoa ist Schüler des Krates und schreibt seinen „Staat auf den Schwanz des Hundes", und noch die jüngere Stoa, noch die Predigten eines Epiktet, eines Dio [4]) blicken

1) die, wie Prächter a. a. O. 178 erinnert, allerdings nicht rein intellektuelle, sondern eben zugleich praktische Bedeutung hat.

2) D. L. 10. Antisth. Frg. S. 59, 11. 60, 19. 64, 45.

3) Bezeichnend ist das spätere Aufgeben des antisthenischen, mehr intellektuellen Odysseusideals. Vgl. Norden, Jahrb. f. kl. Ph. Spl. 19. 394 f.

4) Vgl. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa und E. Weber, de Dione Chrys. Cynicorum sectatore. Leipziger Stud. X. Der „Eklektiker" Dio wird heute von manchen nur noch aus der optischen Täuschung festgehalten, daß was uns zufällig allein erhalten ist und bei ihm noch so entfernt anzuklingen scheint, auch ihm als Quelle zunächst gelegen haben müsse, während er im wesentlichen der kynischen Grundrichtung folgt, auch wo ihre Aeußerungen für uns verschüttet sind. S. die Nachweise Sokr. II 391—445. Auch Prächter (Ueberweg I [11] 526—532) will ihm mit Recht einen „hervorragenden Platz in der Geschichte des Kynismus" zuweisen und nur daneben ebensoviel Wirkung der Stoa bei ihm anerkennen, die ja aber schwer abtrennbar selber zuletzt in die Geschichte des Kynismus

in höchster Bewunderung auf die ersten Kyniker als Muster und Autoritäten zurück. Man hat den älteren Kynismus dreifach zur Karikatur gemacht, nach seinen eigenen literarischen Uebertreibungen, die man zu wörtlich nahm, nach dem Zerrbild, das seine größeren Gegner von ihm gezeichnet, und nach seinen spätesten Ausläufern, den wilden Derwischen der Kaiserzeit.

Mannigfach aber haben natürlich im Laufe so vieler Jahrhunderte bis ans Ende der Antike [1]), aber auch schon in den ersten Vertretern des Kynismus seine Stimmungen und Interessen gewechselt. Gegenüber dem schwerblütigen Pathos und der Gedankenblässe des Antisthenes blüht die Gestalt des Diogenes saftiger aus in Leben und Phantasie. Stärker werden die Züge, die von Sokrates abführen, lauter die Ketzereien, wilder die Sprünge, eigenwilliger, bewußter die Paradoxien [2]). Die Probleme der

gehört. Man darf diesen z. B. angesichts solcher Aeußerungen wie D. L. 11. 29 etc. nicht auf die ja auch im stoischen Idealstaat gelehrte Weibergemeinschaft in einer Schrift des Diogenes festlegen, und man kann schon bei Antisthenes den Zug zur Weltmonarchie (Kyros!) und den einen bildlosen Weltgott und bei Diogenes die göttliche Weltordnung mit der Gottverwandtschaft der Weisen (D. L. 37. 44. 51. 72. 105) finden.

1) Nicht ohne Grund verteilt jetzt Prächter (Ueberweg I [11]) die Geschichte des Kynismus in 4 Abschnitte (§§ 37. 59. 69. 87) bis zum letzten der antiken Philosophie überhaupt, wenn auch der Hauptschnitt zwischen dem Kynismus des 4. und 3. Jahrhunderts und dem der Kaiserzeit liegt. In diesem Band interessieren uns nur die allgemeine Linie des Kynismus und speziell seine älteren Vertreter.

2) Diogenes, bewußt gegen den Strom schwimmend (D. L. 64), vergleicht Dio Chr. VIII 2 Antisthenes mit einer Trompete, die ihren eigenen Schall nicht höre. Darin liegt, daß er Antisthenes folgt, aber mit radikalerer Konsequenz. Vgl. Prächter (Ueberweg I [11] 183), der 4 Abweichungen des Diogenes hervorhebt, die sich aber noch weniger, als P. zugibt, bestimmt nachweisen lassen. Wenn Diogenes im Idealstaat die Ehe aufhebt, so braucht er damit noch nicht der antisthenischen (nicht einmal monogamischen)

Dialektik versinken. Aus dem debattierlustigen Athen zieht Diogenes nach Korinth [1]), in die üppige Stadt der großen

Tendenz D. L. VI 11 zu widersprechen, da er selber ib. 29 die Ehe zuläßt. Daß Diogenes über die nationale Beschränkung des Antisth. zum Weltstaat fortschritt, läßt sich nicht so bestimmt sagen, da A. z. B. dasselbe Lebensideal bei Barbaren und Hellenen aufzeigen will (D. L. VI 2) und sich über die Staatsgesetze hinweg dem doch universalen Sittengesetz fügen will (ib. 11), während Diogenes gerade (ib. 72. Frg. 34 Mull.) das Gesetz an den Stadtstaat bindet. Auch das Lob des πόνος und der körperlichen ἄσκησις kennt Antisthenes (Frg. 18, 4. 65, 48), wenn auch gewiß Diogenes alles bis ins Extreme trieb.

1) In seiner überaus lebensvollen und lebenswahren Charakterzeichnung dieses Kynikers deckt Ed. Schwartz a. a. O. 4 ff. fein die attische Lokalfarbe der Diogenesgeschichten auf, sieht aber in der korinthischen Tradition über ihn nur Fabeleien aus einem Erziehungsroman, obgleich doch Diogenes ebenso die παιδεία fordert wie sein Vorläufer Antisthenes und sein Schüler Krates. Aber Schwartz rückt in dieser Hinsicht nicht nur Krates von Diogenes ab, sondern schiebt auch Antisthenes als seinen Vorläufer zurück, ja bestreitet ihn als Stifter der kynischen Sekte — entgegen dem Zeugnis der Kyniker selbst und der ganzen Antike (vgl. namentlich D. L. VI 13. 15. 19. Plut. qu. conv. II 17. Cic. de orat. II, 17, 62. Suid.), die auch speziell Diogenes als Schüler des Antisthenes vorführt und ihn als solchen sich bekennen läßt (s. namentlich Epictet. diss. III 24, 67. D. L. VI 21. Ael. v. h. X 16. Dio Chr. VIII 2). Vgl. gegen jene Auffassung auch H. Maier, Sokr. 503 f. Nicht zufällig verläßt auch Diogenes Athen nach dem Tod des Antisthenes (Dio I 96, 17 f.). S. allerdings schiebt Rhetorik und Dialogik, die sich von Antisthenes bis Dio im Kynismus mischen, ja selbst die ethische Diatribe von seinem Wesen weit ab und zentriert ihn ganz in Diogenes und seinem Witz, der doch auch erst in Chrien des Metrokles literarisch geformt ward, wie eben in Eubulos' Bericht die Pädagogik des Diogenes. So schlagend die „Charakterköpfe" ihn als Kyniker κατ' ἐξοχήν herausarbeiten, so sprühend sie seinen Witz leuchten lassen, sie zeigen zugleich treffend, daß schon Krates mehr als Seelsorger und Lehrer wirkte. Aber auch Diogenes kann seine große Schülerzahl und seinen von Kleanthes (Frg. 590 A) bezeugten Idealstaat nicht nur aus dem Witz genährt haben, der auch der kynischen Predigt, die nun einmal ein Jahrtausend hindurch klang, nicht widerstreitet, sondern nur ihre Würze ist, wie später in der Kapuziner-

Händler und Hetären, die seinem Bettlerstolz wohl eine bessere Folie und gewiß ein dankbareres Publikum bot. Aus der mehr literarischen Predigt des Antisthenes wird nun wohl stärker die wirkliche, lebendige und aus der Reflexion über Poesie die reflektierte Poesie selber, in der die Kyniker nach Antisthenes mehr als irgendeine Schule der Antike Aussprache suchen. Noch überwiegt trotz aller paradoxen Scherze wohl der Ernst in den schwere Mythenstoffe wälzenden Tragödien des Idealstaatsträumers Diogenes und des pessimistischen Mahners und Schulbildners Krates, der als sozialer Missionar den zerrütteten Häusern Heil und Frieden bringt. Doch er schreibt auch bereits „Scherzgedichte", eine Nekyia zur Philosophenverspottung [1]) und treibt zumal mit Homer, den doch Antisthenes als Bibel deutete, ein parodistisches Spiel, in dem er auch Hymnen, Elegien, kurz alle Dichtformen karikierend zur Auflösung bringt [2]). Auch Monimos setzt es fort in seinen „Scherzgedichten mit heimlichem Ernst gemischt", und Metrokles mit seiner Schule gestaltet in „Chrien" witzige Diogenesanekdoten. In Bion von Borysthenes gar, dem von Hirzel mit Voltaire verglichenen, durchtriebenen Schalk und derben Komödianten [3]), der sich das kynische Ethos mit kyrenaischer Grazie versüßt und auch Homer mit seiner Persiflage nicht verschont, siegt der „witzige Literat" über

predigt. Die Chrie ist ja nur eine Form und schließlich nur eine Form der kynischen Wirksamkeit, und was die Diatribe als kynisch erkennen läßt, ist doch vor allem ihr Inhalt, das puritanische Ethos.

1) Auch dergleichen treibt natürlich bereits Antisthenes schon als Verfasser des Sathon, und Platon kennt schon dafür die Verwertung der Nekyia (Protag. 315), die noch über Menipp weiterwirkt.

2) Vgl. Ed. Schwartz a. a. O. 24.

3) D. L. IV 10. 47. 52. Doch zeigt Hense, Teletis rel. p. 58 ff., das Parteiische dieser Charakteristik.

den Philosophen [1]). Und noch stärker bereitet sich in den Satiren Menipps und Meleagers von Gadara das konventionelle Bild des „Zynikers" vor. Aber ihr syrischer Landsmann, der große Spötter Lukian, der die Kyniker ebenso verhöhnt wie verficht, kann zeigen, daß der Witz nicht das Wesen dieser Richtung ist, wie ja neben jener Bank der Spötter, deren Frivolität mit der exotischen Herkunft grotesker und burlesker zu werden scheint, auch pathetisch ernste Kämpfer wie Onesikritos, Menedemos und Kerkidas als Kyniker auftreten, und Bions laxerer Geisteston belebt noch für uns die Predigten des Teles [2]). Wie die Aufklärung zur Satire und die Romantik zur Ironie drängte, ohne daß doch beide in ihnen aufgehen, so brauchte schon der ähnlich Kontrast und Polemik suchende Kynismus von Anfang an den Witz, und das noch weiterhin so bedeutsame *σπουδαιογέλοιον* [3]) liegt schon in der antisthenischen „Protreptik" für Apophthegmen bereit und ist da wohl aus der Gelagepoesie in Konkurrenz zur Komödie als Symposionsliteratur erwachsen [4]). Doch so sehr der Kyniker als der wahre Bacchant der Philosophie hervortritt, er entfaltet eben sein dionysisches Treiben erst mehr in der Art der Tragödie, die dann organisch ins Satyrspiel umschlägt [5]), und in der

1) Vgl. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinzt. S. 34.

2) S. Henses Ausgabe Teletis reliquiae mit der gut orientierenden Einleitung. Vgl. v. Wilamowitz, Der kyn. Prediger Teles. Philol. Unters. IV 292 ff.

3) Vgl. Prächter a. a. O. 185. 456. 458.

4) Der antisthen. Protreptikos handelte z. T. über Theognis (dieses „Commersbuch" nach Reitzenstein). Im übrigen muß ich hier auf die ausführlichen Untersuchungen Sokr. II 708—949 (nam. S. 883 ff.) verweisen.

5) Wie Meleager schließlich die echt kynische Synkrisis (s. unten) parodiert. Im Diogenesroman mit seiner Seeräuberepisode erinnert manches an Dionysos, den ja auch wandernden Weltbekehrer. Auch der Orphik (s. Register Sokr.) ist der „thrakische" Kyniker zugeneigt.

hellenistischen Barockzeit wird nun neben dem Pathos der Predigt das Lachen des Spottes immer gellender und grinsender.

Der alte Antisthenes ist bei alledem vergessen, er ist in der Tradition erdrückt schon von seinem Gegner Platon und versunken halb hinter seinem Helden Sokrates, halb hinter seinem Nachfolger Diogenes, der den Späteren wieder zum Helden wird gleich Sokrates, doch immer mehr zum Helden der Komödie, zum großen Spötter der Menschenwelt bis zum wahren Clown der Philosophie. Ob wir nun Antisthenes selber den Bettelranzen umhängen [1]), jedenfalls müssen wir in ihm den ernsten, fruchtbaren Schriftsteller anerkennen, den sokratischen Dialektiker, den Schulgründer in Athen [2]). Und doch ein Halbbarbar, und so als Mischling aus thrakischer Wildheit, orientalischer Mystik, sophistisch rhetorischer Aufklärung und sokratischer Dialektik etwa ein schwächlicher Eklektiker? Nein, dann wahrlich eher ein wilder Fanatiker, der sophistischer ist als die Sophistik und sokratischer als die Sokratik und sogar das eine ist, weil er das andere ist. Jene Bacchantik des Geistes, die da schon als Sophistik auf der griechischen Orchestra tanzte, schwang in ihm heftiger, sarmatischer — bis

1) Nach D. L. VI 13. Leo, Hermes 41. S. 442 zeigt, daß die spätere kynische Tracht über Diogenes bis zu Antisthenes hinauf datiert wurde und daß Stab und Ranzen nicht Bettler-, sondern Wandertracht war. Vgl. noch Wilamowitz, Ind. lect. Gott. 1893/4 S. 16 und oben S. 870, 1.

2) Wenn man heute versucht, entgegen dem Zeugnis des Platon (im Phädo) und dem lauteren Xenophons (im Symp. und Mem. III 11, 17), ja des Antisthenes selbst (D. L. VI 11), ihn nicht als Sokratiker wie entgegen den antiken Zeugnissen ihn nicht als Begründer des Kynismus anzuerkennen, dann zerreißt man zugleich das starke geschichtliche Band, das von Sokrates bis zur Stoa führt. Die Bedeutung des Antisthenes wird bei Gercke, Einleit. in die Altswiss. II 316 ff. sehr hoch eingeschätzt. Vgl. über seine Nachwirkungen noch Norden, Jahrb. f. Philol. Spl. 19. 368 ff. und vor allem Sokr. II passim.

zum Umschlag. Er läßt nicht nur wie jene die Sachwerte schwanken, er wirft sie weg. Unausgeglichen sog sich in ihm ein starker barbarischer Trieb voll an den Formen und Stoffen höherer Kultur, bis er wie Tolstoi und andere geistige „Thraker" das Unverdaute als Ueberkultur empfand und abstieß.

Aber je mehr er die objektiven Formen und Sachwerte mißachtete, um so dringender mußte er mehr noch als die Sophistik Halt und Heil suchen im Subjektiven, Persönlichen, im gehobenen Menschen, im befreiten Individuum. Doch so wenig wie die Sophisten ist Antisthenes als Mensch groß und individuell genug, um sich selbst zu genügen. Wenn nun die Sophisten sich an die gegebenen Wünsche und Ziele der Menschen halten und ihnen ihre Dienste als Lehrer zu allen Zwecken zur Verfügung stellen, so vollendet Antisthenes den sophistischen Individualismus und Persönlichkeitskult und hält sich an die individuellste Persönlichkeit, an Sokrates — mit einer Leidenschaft der Hingabe, die wieder alles hellenische Maß überschreitet. Ein Diogenes als originellere Natur kann eher auf sich selbst stehen und kann wieder wie Sokrates einen persönlichen Halt, einen Heiligen abgeben für spätere Kyniker. Doch auch sie können den Ahnherrn Sokrates nicht verleugnen. Denn wenn der Kynismus den Subjektivismus der Sophistik noch übersteigert, so sucht er doch im Gegensatz zu ihr nicht die Erhöhung des Menschen zu seinen beliebigen Zielen, sondern seine Erhöhung zum „Weisen", zu einem ganz neuen Lebenstypus, der die gewöhnlichen Zwecke und Ideale der Menschen nicht erfüllt, sondern ihnen widerstreitet. So wird in der Weisheit nicht mehr sophistisch ein neues Mittel, sondern sokratisch ein neues Ziel geboten. Doch eben dies Ziel wieder faßt der Kyniker mit der Sophistik persönlich praktisch, und darum heißt es ihm nicht eigentlich „die Weisheit", sondern „der Weise". Im kynischen Weisen ist das Ideal konkret, das

Allgemeine persönlich, das Objektive subjektiv, das Theoretische praktisch genommen und zwar nicht in eklektischer Künstelei, sondern in unmittelbarem Erleben und Erstreben.

Der Kyniker geht den Weg des Sokrates; er sucht die Vernunft, die Einsicht, das intellektuelle Ideal; aber er sucht es in der Person des Weisen, in dem voranschreitenden Sokrates. Er denkt noch äußerlicher; denn er glaubt an die Weisheit nur in der Verkörperung des Weisen. Im Schwinden aller Werte, im Sumpf der Zeiten hängt er sich ganz an Sokrates als das Urbild des Weisen; er faßt eben das Rationale nur durch das menschliche Medium, nur im Rahmen des Persönlichen. Und er ist gerade darum weniger Sokratiker, weil er es mehr sein will. Er gibt nicht den echten Sokrates: denn er hat den klassischen Sokrates romantisiert, und wenn Sokrates sehnsüchtig nach dem Wissen die Hände ausstreckt, so streckt der Kyniker sie nach Sokrates aus. Er verkündet, was Sokrates war, ohne es zu verkünden, und er hat erst den stillen Tugenden des Sokrates laute Worte gegeben. Sokrates hat die Praxis zur Theorie geführt; der Kyniker nimmt die sokratische Theorie wieder in persönliche Praxis zurück. Man hat diesen persönlich praktischen Zug dem echten Sokrates gerade als wesentliche Eigenart und Leistung angerechnet und hat nicht gesehen, daß damit der Kyniker seinen Sokrates vielmehr zur Sophistik herüberzieht [1]). Denn der Sophist ist es, der nur darauf ausgeht die Weisheit für Personen praktisch zu machen. Der Sophist will gerade der Lehrer der ἀρετή sein [2]), und der Sophist ist auch der Erzutilitarier, der Erzpragmatist der Weisheit. Gewiß, der Kyniker hat diesen praktischen Zug noch über die Sophistik hinaus

1) Das Wort des „Sokrates", das man für seine praktische Wendung anzuführen pflegt: man solle nur lernen ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται, dieses Wort gehört (nach Diokles) Diogenes. Und auch die Sophisten hätten es unterschrieben.

2) Vgl. oben S. 669.

gesteigert, hat das ἔργον hochgehoben über den λόγος, dem ein Gorgias seinen Hymnus sang; aber der Preis des ἔργον führt erst recht nicht zu Sokrates, sondern zu Herakles, führt eher zum dorischen als zum attischen Ideal, eher zum barbarischen als zum hellenischen. Kraft und Tat trägt der Kyniker, der die spartanische und die altpersische Erziehung preist und in Onesikritos dem Zug und Ruhm Alexanders folgt, in die erweichte attische Intellektualität, Kraft und Tat, durch deren Mangel der Grieche dem Römer erliegt, den wieder der Stoiker schult, der Erbe des Kynikers. Und doch, auch er bleibt Sokratiker. Denn nicht auf leibliche Stärke und äußere Werke geht seine Sehnsucht, Kraft und Tat zieht er vielmehr nach innen, und der Geist ist's, den er motorisch macht, die sokratische Vernunft ist's, die er praktisch macht als die innere, bewußte Kraft, als den Willen. Ist dieser Verfechter der Vernunftkraft, dieser Entdecker des Willens wirklich noch Eklektiker? Dann wäre es auch Fichte, der im Denken handeln, den Geist in Tat umsetzen will [1]), der wie Antisthenes der Verkünder des Sokrates so zunächst der Verkünder Kants ist, den er durch Wirkung aufs menschliche Herz praktisch machen will. Und Fichte ist ja auch leidenschaftlicher Erzieher wie Antisthenes und auch Redner, ja bewußt geübter Redner wie dieser, der die sophistische Rhetorik zur Predigt erhebt, als er sokratischen Geist atmet, wie etwa Tauler nach äußerlich glänzend entfalteter Beredsamkeit erst durch Versenkung in Gott aus der Fülle des Herzens zu sprechen lernt. Und der Kyniker ist voll von Sokrates, vom Bilde des Weisen, vom Ideal der Persönlichkeit, von der

1) Auch Fichte spricht ganz wie ein praktisch gewandter Sokratiker in der „Bestimmung des Menschen": „nur eins ist, das ich wissen mag: was ich tun soll, und dies weiß ich stets unfehlbar (wie der antisthenische Weise als ἀναμάρτητος D. L. 105). Ueber alles andere weiß ich nichts und weiß es, daß ich darüber nichts weiß" (vgl. Plat. Apol. 21 D).

geistigen Freiheit und Macht des Subjekts, gegen das ihm alles andere, alle Objekte zum „Fremden“ (ἀλλότρια) absinken, wie einem Fichte alle Objekte zum Nicht-Ich. Und wie bei Fichte schlägt sein extremer Individualismus in Sozialismus um, und gerade aus dem Selbst heraus drängt er zu sozialer Wirksamkeit und Erziehung. Als der erste Prediger auf dem Boden des Abendlandes läßt der Kyniker seinen Sokrates wie einen deus ex machina gleichsam von der Kanzel herabdonnern[1]), aber er kann ja auch blitzen mit den Waffen des Spottes, wenn er auf den Ton seiner Umgebung herabsteigt wie Abraham a Santa Clara und der Kapuziner in Schillers Wallenstein. Die kynisch-stoische Diatribe, die wir so anschaulich in den Predigten des Teles und des Epiktet kennen lernen, fließt dann als ein breiter Strom moralischer Einwirkung durch die Jahrhunderte[2]) und öffnet die Schleusen innerlicher Beredsamkeit für die Bekehrung der Heiden am Ende der Antike; sie läßt die Glaubenskraft des Orients sich entladen in den hellenischen Geistesformen Europas.

Die kynische Predigt lernte von der sophistischen Rhetorik[3]); aber der Sophistenschüler Antisthenes mischte sie

1) Vgl. oben S. 873. Wilamowitz (a. a. O. 313) hat Teles, E. Weber (a. a. O. 202 ff.) Diogenes als ersten Prediger beansprucht: aber schon Antisthenes bringt nicht nur die Elemente dazu mit: die (noch bei einem Dio förderliche) sophistische Rhetorik, die Ueberredungskunst (D. L. VI 14), die beliebte Anknüpfung an Textinterpretation und vor allem das Ethos: er hat auch diese Elemente bewußt vereinigt in einem ersten „Protreptikos“ und uns in der (anerkannt antisthenischen) Sokratesrede Dio XIII das erste Beispiel einer Predigt gegeben.

2) Vgl. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Geffcken, Kynika und Verwandtes. Gerhard, Phoinix von Kolophon u. Archiv f. Religionswiss. 15, und speziell über den Zusammenhang der (nicht ganz eindeutigen) kynischen Diatribe mit der christlichen Predigt die bei Prächter, Ueberweg I [11] 156 angegebene Literatur.

3) Wie antisthenische Schriften das ῥητορικὸν εἶδος des Gorgianers zeigen (D. L. VI 1), so verrät noch des Krates Deklamation

mit sokratischer Dialogik [1]), und eben die Brechung der makrologischen, ja monologischen Form mit der dialogischen ergibt die Synkrisis, die Antisthenes besonders ausbildete und deren Geschichte wesentlich in der kynisch-stoischen Linie verläuft [2]). Doch die Mischung von sophistischer Rhetorik und sokratischer Dialektik geht bei ihm noch tiefer aus der Form in den Inhalt, der nicht aufgeht in dem mit Pathos verkündeten Ethos. Mag es von seinen Nachfolgern gelten, daß sie — in einer erst zu ihren Zeiten üblichen Gebietseinteilung — neben der Ethik die Logik und Physik verwerfen [3]), Antisthenes handelt nun einmal über beide, ja im 6. und 7. Sammelband seiner Schriften sogar ausschließlich, und er hat sicherlich wie Stoa und Epikur bei allem zweifellosen und bewußten Vorwiegen der Ethik, ja gerade auch deshalb seine Stellung zu den logischen und physischen Problemen festgelegt.

Zunächst schon negativ; denn er stand ja literarisch der eben erst ausgereiften, fortwirkenden Naturphilosophie und zugleich dem logischen Dogmatismus Platons gegenüber. Der Geist Athens schuf die Logik, und er brauchte sie als Dialektik im Agon der dort nur konkurrierenden Denkerschulen. Auch der kynische Attiker brauchte im Geisterkampf die Logik als Kritik und ward in diesem kritischen

---

über die Lebensleiden sophistischen Einfluß. Vgl. Geffcken a. a. O. 8 f. und Lulofs de Antisth. stud. rhetor., speziell S. 22 ff. über rhetorische Figuren.

1) Die Dialogik des Antisthenes, die für den Sokratiker selbstverständlich ist und z. B. D. L. VI 1. Cic. de orat. III 17, 62 ausdrücklich bezeugt wird, sollte man nicht nach den Schriftentiteln einengen wollen. Die Prodikosfabel bei Xenophon, selbst wenn sie nicht, wie ich im „Sokrates" ausführlich nachzuweisen suche, Antisthenes kopiert (vgl. oben S. 686 ff.), zeigt doch, daß sich selbst mythische Stoffe wie Herakles dialogisch behandeln lassen, und für den antisthenischen Kyros zeigt es Frg. III W.

2) Vgl. Hense, Die Synkrisis. Freiburger Rektoratsrede 1893, und Sokr. II 296—330, nam. 308.

3) D. L. 103.

Eifer gestärkt durch die Sophistik und gereizt durch Platon. Von den dialektischen Schriften des Antisthenes ist zumal der „Sathon" nach den Angaben der Alten ausdrücklich als satirische Kritik Platons verfaßt, und die „Aletheia" ist sichtlich in Konkurrenz zu der gleichnamigen Schrift des Protagoras (vielleicht auch des Antiphon) geschrieben. Aber trotz seiner Polemik gegen den großen Sophisten, deren Spuren wir in Platons Theätet begegnen [1]), darf Antisthenes von Platon dort in der Kritik seiner Erkenntnistheorie [2]) und im Euthydem [3]) ausdrücklich in die Geisteslinie des Protagoras eingestellt werden zumal mit der wahrlich sophistisch klingenden Leugnung des Widerspruchs (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* [4]).

Doch bedeutet dieser Satz wirklich nur die sophistische Negierung alles Beweisens und damit Erkennens, und zeigt er den kynischen Logiker nur als den Antilogiker, als den ihn Platon mehrfach brandmarkt? Allerdings mochte sich der schwerblütige Prediger Antisthenes dem Dialektiker Platon wohl unterlegen fühlen, und in die Defensive gedrängt sucht er mit kynischem Uebereifer ihn nun auszustechen in einer forcierten Eristik, die ihm selber nur agonistische Rolle und Spiel ist, die Platon im Euthydem noch paidiastischer parodiert und die im wilden Umsichschlagen, im ewigen Taumel des Widerspruchs sich selber überschlägt zu der These, daß es einen Widerspruch überhaupt nicht gebe. Und doch ist es nicht bloße Fechterstellung; auch hier blickt aus der grinsenden Maske ein ernster Sinn. Was hier aufgehoben wird, ist ja garnicht der reale, sondern der nominale Widerspruch, das eigentliche

1) Vgl. Dümmler, Antisth. 58 f. Natorp, Forsch. 10 ff. Zeller 301. Gercke, N. Jahrb. 1898 586 f.

2) Vgl. inzwischen (vor der Behandlung Platons) Sokr. II 839 bis 855.

3) 286 B, vgl. D. L. IX 53 und auch Zeller 302.

4) Arist. Top. 104 b ^{20}. Met. 1024 b ^{34}.

Widersprechen. Denn die Begründung lautet: die Streitenden können sich nicht widersprechen, weil sie entweder von Verschiedenem sprechen — dann besteht kein Widerspruch — oder von demselben reden, und von demselben kann es nur eine Rede geben, von jedem nur den eigenen, den οἰκεῖος λόγος. Und strenggenommen dürfe man von jedem eben nur das „Eigene" d. h. es selbst aussagen und ihm nicht ein Prädikat und damit ein „Fremdes" anhängen, also nur sagen: der Mensch ist Mensch, gut ist gut, aber nicht: der Mensch ist gut. Ist nun diese Beschränkung der Urteile auf identische, diese Zurückführung auf leere Tautologien nicht erst recht sophistische Negierung aller Erkenntnis?

Und dennoch steckt dahinter eine konsequente logische Stellungnahme und eine positive Theorie von großer kritischer und historischer Bedeutung. Es ist ein extremer Individualismus, der das Jahrhundert der Aufklärung abschließt und nun zuletzt ins Geistigste, ins reine Denken ausläuft; es ist ein logischer Atomismus, und dieser Vergleich hat selber historische Bedeutung; denn wie Aristoteles (gewiß nicht zuerst) die Atome Demokrits mit Buchstaben vergleicht, so hat schon Antisthenes (nach der allgemein auf ihn bezogenen Darstellung im Theätet) die elementaren Bestandteile der Erscheinungen mit Buchstaben, sie selber mit Silben und Worten verglichen, und für diese zusammengesetzten Erscheinungen erklärte er eine Erkenntnis durch den bestimmenden, die Bestandteile auseinanderlegenden, eben analysierenden λόγος für möglich, ja für notwendig. So erweitert sich doch seine Erkenntnismöglichkeit von den identischen Urteilen auf die analytischen allgemein. Allenfalls könne man auch statt einer „langen" Definition durch einen Vergleich erklären, indem man z. B. Silber „wie Zinn" beschreibt [1]). Nur das Einfache ist durch kein Prädikat definierbar, darum nicht unerkenn-

1) Arist. met. 1043 b [23].

bar, sondern offenbar statt logisch nur sinnlich erfaßbar. Auch Locke findet nicht nur die Gattungen bloß nominal, sondern auch die Definition bloß von Zusammengesetztem möglich. Auch er versteht die einfachen Vorstellungen als „Buchstaben", aus denen sich die ganze Erkenntnis zusammensetze (wie der ganze Homer aus den 24 Lettern), und sie sind auch ihm nicht logisch bestimmbar, sondern dem Verstand gegeben durch die Sinne. So geht der Sensualismus unverkennbar zusammen mit diesem erkenntnistheoretischen Individualismus. Denn die Sinne geben eben das Einzelne als den Primärstoff der Erkenntnis. Auch der Lockesche Vergleich der Seele mit der Schreibtafel, auf der sich die sinnlichen Eindrücke abzeichnen, ist wahrscheinlich nicht erst von den stoischen Sensualisten vorweggenommen, sondern da bereits Platon im Theätet ihn behandelt, schon bei ihrem kynischen Vorläufer gegeben [1]), zumal er damit ja nur seinen Buchstabenvergleich weiterführt. Und in seiner handgreiflichen Auffassungsweise scheint er auch sonst die Seele körperlich gefaßt und den Materialismus der Stoa vorgebildet zu haben, den wieder Platon bereits zu bekämpfen scheint [2]). Antisthenes dagegen soll den platonischen Ideen entgegengehalten haben: ich sehe Menschen und Pferde, aber keine Menschheit und Pferdheit. Ja, weil dir das Auge dafür fehlt, soll ihm Platon geantwortet haben. Und allerdings das hellenische Auge, das sich erhöht zur geistigen Schau, zur Intuition, fehlt dem gröberen Sinn des Kynikers, der nur erkennt, was er sinnlich faßt. So entspinnt sich zwischen Antisthenes und Platon der gewaltige Agon des materialistischen Sensualismus und des Idealismus, und der kleine Kyniker, dem man keine Anteilnahme an logischen Problemen zutrauen wollte, steht tatsächlich als Begründer des Nominalismus an der Spitze

1) Vgl. Dümmler, Antisth. 47 f. Natorp a. a. O. 198, 1.

2) Soph. 246 f. Vgl. Zeller 297 ff. Dümmler a. a. O. 51 ff. Natorp a. a. O. 195 ff. Ueberweg-Prächter I [11] 177.

jener langen Schlachtreihe, die durch das Mittelalter bis tief in die Neuzeit hinein gegen den von Platon begründeten „Realismus" ankämpft.

Gerade unter den Sokratikern mußte dieser Kampf ausbrechen. Denn indem Sokrates zu den Begriffen „hinführte" [1]), mußte er unter seinen Nachfolgern die Frage wecken, ja brennend machen: was haben wir eigentlich an den Begriffen? Wesenheiten oder Bezeichnungen, Objektives oder Subjektives, allgemeine geistige Substanzen oder bloße Benennungen für das Einzelne, Sinnliche? Wo wohnen diese Begriffe: im Wesen der Dinge oder auf der Zunge der Menschen? Und es ist klar, daß dem unplastisch, rhetorisch veranlagten Kyniker die Begriffe nicht zu Ideen sich ausgestalten, sondern als Worte austönen. Der Nominalismus ist so bei ihm nicht nur dunkel vorgeahnt, sondern in voller Deutlichkeit erfaßt und bewußt ausgedacht, entstanden aus inniger Verschmelzung von Sophistik und Sokratik. Antisthenes folgt der Sophistik im Kultus der Worte; er lernt von der Rhetorik des Gorgias und gewiß auch von der Grammatik des Protagoras und den Stilkünsten des Hippias, und namentlich von den Wortdistinktionen des Prodikos, den er wohl erst als gepriesenen Lehrer mit Sokrates und andern seiner Dialogfiguren „verkuppelt" [2]); dann aber hat er von Sokrates gelernt im Logos nicht nur das Wort, sondern den Gedanken zu suchen, nicht nur ein Mittel subjektiver Wirkung, sondern einen objektiven Sinn, ein Wissen. Er sucht nun mit Sokrates Begriffe, aber er sucht sie mit der Sophistik in Worten. Der Begriff wird ihm zur Worterklärung und geht ihm auf in der Definition, in der ausgesprochenen Bestimmung, in der bloßen Beschreibung oder „Darlegung dessen, was da war oder ist" [3]), d. h. des Tatsächlichen, das ja der Vergangenheit oder der Gegen-

1) Vgl. oben S. 789.

2) Vgl. Xen. symp. IV 62 und oben S. 685 ff. 757.

3) λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστι δηλῶν D. L. VI 3.

wart angehört. Der sokratische Wissenstrieb kreuzt sich bei ihm mit der rhetorischen Bildung der Sophisten, und so führt er die Begriffsforschung des Sokrates zu dem Satze, daß der Anfang der Bildung die Bestimmung der Worte sei [1]). Erkenntnis ist eben diesem eifrigen Didaktiker nur analytisch, nur Worterklärung. Wissen heißt ihm (wohl in seiner Schrift „über Meinung und Wissen") nicht wie Platon eine höhere Funktion als das subjektive Meinen oder Vorstellen, sondern einfach die richtige Meinung oder Vorstellung, die einer Darlegung fähig ist, die von sich Rechenschaft geben kann [2]), wobei er Vorstellung und Wahrnehmung nicht (wie erst Platon in seiner Kritik [3]) trennte, sondern einssetzte wieder ähnlich wie Locke.

Dieser nicht minder pädagogische Locke, dessen Erkenntnistheorie auch ähnlich aus den Wortstreiten von Oxford entstand, der da zeigen will, wie die Worte aus den Vorstellungen, die Vorstellungen aus den Sinneseindrücken entstehen, kann bezeugen und veranschaulichen, wie eng Sensualismus und Nominalismus zusammengehören. Schon die Renaissance hatte aus ihrem wieder reicheren Sinnenleben den Sieg des Nominalismus entschieden und drängte zugleich in Laurentius Valla, Marius

1) *ἀρχὴ παιδεύσεως ὀνομάτων ἐπίσκεψις* Epictet. diss. I 17, wo dieser „antisthenische" Satz ausdrücklich mit der Begriffsbestimmung des „Sokrates" (Xen. mem. IV 6, 1) verbunden wird.

2) *δύξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* anerkanntermaßen als antisthenische These (vgl. Arist. met. 1043 b [24]) im Theätet 201 bekämpft. Vgl. Zeller 294. Natorp, Platos Ideenlehre 113. 115. Ueberweg-Prächter [11] 177. 303 f. u. v. a.

3) Es ist eine konsequente, sensualistisch-materialistische Erkenntnistheorie, die hier Platon im Theätet bekämpft. Vgl. den Nachweis Sokr. II 842 ff., dem Räder, Platons philos. Entwicklung 280 ff. großenteils zustimmt; auch Stölzel, Die Behandlung des Erkprobl. im platon. Theätet, sieht hier im einzelnen öfter den kynischen Gegner durchschimmern (S. 15. 29 f. 34, 1. 41, 3. 51. 58 f. 68). Doch muß hier auf eine z. T. Früheres korrigierende Erörterung bei der Behandlung Platons verwiesen werden.

Nizolius, Vives, Ramus und vielen andern die aristotelische Logik sowohl zur Vereinfachung wie zum Bunde mit der Rhetorik — ganz wie es die Stoiker getan, denen die Logik in der Hauptsache Rhetorik und Grammatik war und daneben Erkenntnistheorie, bei der sie die Wahrheit eben in der Klarheit des Sinnlichen fanden. So ist auch schon für ihren kynischen Vorläufer die Erkenntnis im Grunde nur die wortbewußte Wahrnehmung, und da die Wahrnehmung nur Einzelnes, Verschiedenes zeigt, so sind die Begriffe als Worterklärungen der Dinge zuletzt, d. h. am Ende der Analyse nur Eigennamen. In solcher Aufhebung wirklicher Prädikation zeigt sich allerdings Antisthenes als der wahre Antipode Platons, der die Begriffe zu allgemeinen Ideen erhebt. Und während Platon die Welt gleichsam zum Tempel der Ideen ausbaut, die er plastisch erschaut, hört der rhetorische Kyniker, dem das Ohr voll ist von Versen und Sprüchen [1]), die Welt gleichsam reden, deklamieren, faßt er die Erscheinungen als Worte, die sich ihm in Silben und Buchstaben zerlegen und sich in der Seele abdrücken wie in einer Schreibtafel. So übersetzt er die Welt konsequent ganz ins Sprachliche, und so begreift sich, daß ihm „die Bildung auf der Worterfassung beruht".

Darin ist aber gegeben, ja bereits vorausgesetzt, daß die Worte schon Kenntnis der Dinge geben, d. h. den Wahrnehmungen entsprechen, und so gilt ihm die Sprache als unmittelbare Offenbarung der Welt, als Ausdruck der „Natur". So wird Antisthenes der eifrige Etymologe, den Platon im Cratylus als Herakliteer bekämpft, wie es bereits Schleiermacher, K. Fr. Hermann und Usener sahen und namentlich seit Dümmler wohl die Neueren allgemein anerkennen [2]). Gegen solches Heraklitisieren des

1) Vgl. oben S. 873.

2) Vgl. außer Dümmler, Kl. Schr. I 1 ff., Akad. 129 ff. Natorp, Platons Ideenl. 119. Räder a. a. O. 148. Prächter a. a. O. 272 f.

Antisthenes hat man neuerdings eingewandt [1]), daß sein Beharren auf bloß identischen Urteilen ihn eher in eleatische Richtung weise. Aber es liegt darin vielmehr ein erkenntnistheoretischer Individualismus, der durchaus nicht eleatisch, sondern eher in der ionischen Linie auf Anaxagoras weist, der ja auch die Dinge als Zusammensetzungen auf Urverschiedenheiten bringt, die nicht mehr analysierbar sind. Das auffallende ἦν [2]) in der antisthenischen Definition: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν klingt vielleicht schon bei Anaxagoras an, wenn er nichts dem andern gleichen läßt und nach dem Hauptinhalt bestimmt, was ἐνδηλότατα ἕν ἕκαστον ἐστι καὶ ἦν [3]). So will ja auch Antisthenes jedes nach seinem „eigenen" λόγος fassen in seiner als „Grundlage der παιδεία" dienenden Wortbestimmung, die zusammengeht [4]) mit dem „sokratischen" διορίζειν τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων. Die antisthenische „παιδεία" scheidet eben in den Worten zugleich Dinge, verbindet so die Differenzierungsmethode des Prodikos mit der des Anaxagoras, und wenn Aischines in seinem „Kallias" gemeinsam die παιδεία des Prodikos und des gewiß unpädagogischen Anaxagoras angreift [5]), so war ihm das aktuelle Ziel solcher Polemik sicherlich in Antisthenes gegeben, der als Pädagoge beide verband und ja erst

1) Th. Gomperz, der aber doch Gr. D. 448 f. im Widerspruch damit selber Antisthenes als den im Herakliteer Kratylos kritisierten anerkennt.

2) noch in der aristotelischen Wesensbestimmung beachtet und anders verwertet (Alex. Top. 24 Arist. 256 b 12).

3) s. den Schluß des 12. Frg. Antisthenes will wie Anaxagoras hier sichtlich die reine Deskription des Tatsächlichen bezeichnen in den beiden Tempora unter Weglassung des dritten, der nicht mehr tatsächlichen Zukunft. So scheint die Bestimmung entstanden aus dem formelhaften Ausdruck für die Unveränderlichkeit (ἦν τε καὶ ἔστι καὶ ἔσται), wie er bei Heraklit und ähnlich bei anderen Philosophen erscheint (vgl. Reinhardt, Parmenides S. 176, 2).

4) Vgl. Epictet. diss. I 17, 12 u. Xen. mem. IV 6, 1.

5) Athen. V 220 B.

Prodikos gerade mit Kallias „verkuppelte“ [1]) und der nach verschiedenen Spuren auch Anaxagoras eine ethische Rolle als Trostredner und Verfechter des *νοῦς* gegeben zu haben scheint [2]), was natürlich nicht hindert, daß er ihn auch kritisch behandelte, wie es Xenophon kopiert mit einer bei der Stoa wiederkehrenden Scheidung von Sonne und Feuer [3]).

Doch mag dies alles zweifelhaft sein; daß aber der Kyniker mit Anaxagoras die Mischung aller Dinge lehrte, ist nun einmal Tatsache [4]), und darin ist schon die Brücke zum heraklitischen Relativismus gegeben, wie auch in Platons Kritik [5]) die Lehre von der Mischung aller Stoffe auf heraklitische Richtung zurückgeführt wird und auch Aristoteles hier bei Anaxagoras nicht minder wie bei Heraklit Leugnung des Widerspruchs, d. h. extremsten Relativismus rügt. Und verbindet nicht auch die Stoa jenen erkenntnistheoretischen Individualismus, der alles Einzelne unterschieden findet, mit einer ausgesprochen heraklitischen, Physik, die schon darum sich auch für den kynischen Vorläufer passend und wahrscheinlich zeigt? Von der vergänglichen Stoffmischung aber hob der Kyniker wieder mit Anaxagoras den höheren Nus ab, um auf diese Theorie eben trostreich seine Todesverachtung und die Unsterblichkeit der Seele zu gründen, wie es ihm wieder Xenophon und der auch sonst kynisierende pseudoplatonische Axiochus

1) Xen. symp. IV 62.

2) Vgl. Näheres Sokr. II 161. 173 f. 196—203. 234.

3) mem. IV 7, 7. Vielleicht war es auch Antisthenes, der Sokrates zuerst mit dem Anaxagoreer Archelaos verkuppelte, da weder Sokrates noch Platon oder Xenophon für diese Diadoche einen Anlaß bieten (vgl. oben S. 757 f.). Dem kynischen Sokratiker aber, der *π. ζῴων φύσεως* schreibt, konnte Archelaos schon in bezug auf den Unterschied der Menschen- und Tiernatur (vgl. Hippol. ref. I 9, 5 f.) als Lehrautorität dienen, wie er auch sonst kynische Nachwirkungen gehabt zu haben scheint (vgl. zu Dio Chr. or. XII Dümmler, Akad. 232 ff.

4) D. L. VI 73. 5) Theät. 152 f.

nachsprechen [1]). Mit dieser vernunftlosen Mischung aller Stoffe begründet der Kyniker zugleich seine Gleichgültigkeit gegen die Auswahl der Nahrung wie gegen den Leichnam; denn auch im Brot sei Fleisch, und so sei auch Menschenfraß erlaubt, und dafür will Diogenes seinen Leichnam seinen Brüdern, den Tieren zur Nahrung hinwerfen lassen [2]). Für solche grobe Pietätlosigkeit gegen den „unvernünftigen" Leichnam, die Xenophon [3]) und die eudemische Ethik [4]) sicherlich nur vom kynischen Sokrates zitieren, bot sich wieder vorbildlich das Wort Heraklits: Leichname sollte man eher als Kot hinauswerfen [5]). Und Heraklit bot auch die Verflechtung der Gegensätze von Tod und Leben im ersten Unsterblichkeitsbeweis, den Platon im Phädo [6]) von seinem Sokrates vorbringen, aber später preisgeben läßt, weil er eben einem andern Sokrates gehört.

Meint man nun wirklich, daß der Kyniker, den Platon im Philebus, wie schon Schleiermacher, Zeller u. a. sahen, als *δεινὸς τὰ περὶ φύσιν* gelten läßt, der die Tiere und die Natur überhaupt beständig als Vorbild hinstellte, über beide wie auch über Tod und Leben und den Hades eine Reihe von Schriften verfaßte, der den einen Naturgott lehrte, daß dieser Natureiferer seine Ethik garnicht auf ein Weltbild zu gründen suchte? Und gerade wenn und weil ihm hierin keine originale Lehre zuzutrauen ist, wird er sich an ältere Spekulationen gehalten haben, und in welchem Aelteren konnte der Kyniker sich näher noch als seine 100 Jahre späteren stoischen Nachfolger und tiefer wiederfinden als in Heraklit,

1) Xen. Cyrop. VIII 7, 19 f. Axioch. 365 E. Vgl. Sokr. I 154 bis 206.

2) D. L. 52. 73. 79.

3) mem. I 2, 53 ff.

4) 1235 a 31.

5) Frg. 96 Diels.

6) 70 C—72 D. Vgl. Sokr. II 233 ff. und die spätere Besprechung Platons.

der da so laut wie der Kyniker [1]) fordert nach der „Natur“ hinzuhören und zu handeln [2]), nach der auch er „jedes bestimmen“ will [3]), dessen Fragmente auch strotzen von Tiervergleichen [4]) und andern Derbheiten, der wie nur noch der Kyniker mit beständigen Forderungen [5]) auftrumpft und poltert gegen die „Menge“ der „Toren“, gegen die „Menschen“, der dagegen wie jener die Vernunft feiert als größte Tugend und die Seele preist und auch die Selbsterkenntnis [6]), der auch schon das Geschick des Menschen in sein Ethos legt [7]) und mit Antisthenes das rechte ὁμιλεῖν und demgegenüber das „Fremde“ sogar schon mit einem Hundevergleich betont [8]), auch gegen die Begierden ankämpft [9]), die Seelen und zumal ihre Einbildung kurieren will [10]) ganz wie der Kyniker als „Arzt“ der Menschen, wie dieser gegen die Vielwisserei nicht minder eifert als gegen Uebermut, Goldgier, Trunkenheit, Sinneslust und „Raserei“ [11]) und ganz wie der Kyniker allen äußeren Kult verwirft, wie er sich in reichen Opfern, in Bußwaschungen, im Mysterienaberglauben und im Gebet vor toten Statuen entfaltet, während Heraklit wie Antisthenes den einen unsichtbaren, unplastischen Naturgott lehrt, die überall ihm gut kynisch bis in die „Küche“ gegenwärtige Allmacht [12]). Schon Heraklit stellt

1) D. L. 38. 65. 71. 94 etc.

2) Frg. 112 D.

3) Frg. 1, vgl. oben S. 896.

4) bis zur Vergleichung des Affen mit dem Menschen, die dann die Kyniker variieren (vgl. Zilles, Rhein. Mus. 62 S. 55, 2. 57, 3).

5) Vgl. zu δεῖ u. dgl. bei Heraklit oben S. 288.

6) Vgl. nam. Frg. 40. 45. 85. 101. 107. 112. 114 ff.

7) Frg. 119.

8) Frg. 72. 97, vgl. D. L. VI 6. 12.

9) Frg. 85. 110.

10) Frg. 46. 68.

11) Frg. 4 f. 15. 22. 40. 47. 95. 117.

12) Frg. 5. 14 f. 69. Arist. part. anim. 645 a 17. Vgl. zu alledem für die Kyniker Philodem. π. εὐσεβ. S. 72. Gomp. Antisth. Frg. S. 22 f. W. Clem. protr. p. 64 Pott. D. L. 4. 37. 39. 42. 59. Jul. or. VI 199 B. 200 A.

das kosmische Gesetz über die Staatsgesetze [1]), wie der Kyniker als Bürger des Weltstaates und Teilhaber der göttlichen Weltordnung [2]). Einem mystischen Propheten gleich wirft dabei Heraklit mit Wortspielen und Namendeutungen [3]) als Offenbarungen solcher Art um sich, wie sie Platon beim Kyniker im Cratylus kennzeichnet.

Aber nicht nur in diesem Dialog charakterisiert er Antisthenes als Herakliteer, auch im Phädo läßt er beim „Antilogiker" (als den sich der erste Kyniker schon in einem Schriftentitel vorstellt) alles echt heraklitisch *ἄνω καὶ κάτω στρέφεσθαι* [4]); auch im Euthydem [5]) führt er die antisthenische Leugnung des Widerspruchs über Protagoras auf „noch ältere" zurück, und namentlich im Theätet [6]) zitiert er als diese älteren Verfechter solcher Anschauung, wie sie der Cratylus vorführt, vor allem Heraklit und zuerst Homer [7]), den eben Antisthenes gerade als Philosophen ausdeutete, und Platon stellt da diese „flüssigen" Herakliteer, die er sichtlich aus persönlicher Berührung schildert, den eleatischen „Ständern" gegenüber. Wirklich hat der Kyniker der eleatischen resp. megarischen Ontologie gegenüber als praktischer Sensualist die Bewegung verfochten [8]), die er auch als Arbeit idealisiert und im rastlosen Gang der auch für Heraklit so wichtigen Sonne [9]) teleologisch verwertet hat [10]). Und er selber, der ewige Wanderer und Bekehrer mit

1) Frg. 114.
2) D. L. 11. 44. 63. 72. 98. Jul. or. VII 238 B.
3) Frg. 2. 32. 48. 67. 114.
4) 90 C, vgl. Diogenes D. L. 32 *τὰ κάτω ἄνω στρέφεσθαι*.
5) p. 286. 6) 152 f. 7) 179 E.
8) Schol. Arist. categ. 22 b ^{40}, Antisth. Frg. S. 35 IV. D. L. 39.
9) Vgl. Frg. 94. 99 etc.
10) was Platons Kritik Theät. 153 D berücksichtigt und Xenophon mem. IV 3 wie Dio or. III kopiert. Vgl. Sokr. II 380 ff. 845 zu dieser Teleologie des Kynikers und seinem Vorbild der Sonne, wie es z. B. Diogenes D. L. 63 bekennt. Vgl. Stob. fl. 123, 11. D. L. 38. Diog. ep. 33, 1. Max. Tyr. diss. III 9.

seinem Heraklesvorbild[1]), ist vielmehr auf Bewegung als auf Ruhe, vielmehr auf Dynamik und Zeitsinn als auf Statik und Raumsinn, vielmehr auf Hören als auf Schauen veranlagt, mehr für Musik[2]) als für Plastik gestimmt. Er lebt weniger verweilend in der Gegenwart als sehnsüchtig in der Ferne der Vergangenheit und der Zukunft, und selber von Gorgias zu Sokrates sich bekehrend und noch ein „spätlernender“[3]) ist er ein Wandelgeist, der sich in Heraklit wiederfinden mußte. Und gleicht er ihm nicht in der ganzen Haltung des eifernden, scheltenden Predigers, des bewußten Kämpfers, der auch den Kampf selber preist[4]) und in der beständigen Geste der Paradoxie und des Protestes auf die Werte der „Menschen“ schlägt, ja sie heraklitisch in den Gegensatz umschlagen läßt (den Reichen zum Armen, den Sklaven zum Herrn) oder mit heraklitischem Relativismus von allem ebensogut das Gegenteil empfiehlt[5]) oder im selben Sinn Hunger und Mühe rechtfertigt gerade als Würze der Sättigung und Erholung[6]) — ganz wie schon Heraklit[7])? Warum nun den sophistisch gebildeten, so gern zitierenden, so stark Lektüre pflegenden und fordernden[8]) Kyniker durchaus von der Kenntnis des geistverwandten Heraklit absperren, auf den ihn auch Platon mehrfach zurückführt? Der Sokrates, der sich vor Euripides ausdrücklich als Verehrer Heraklits bekennt, dessen Verständnis allerdings einen delischen

1) das vielleicht auch schon bei Heraklit gegeben ist; vgl. oben S. 310, 3.

2) Vgl. Sokr. II 143 ff.

3) Vgl. oben S. 877.

4) wie sich Antisthenes D. L. 4 als Kämpfer präsentiert.

5) wie Diogenes D. L. 29 heiraten und nicht heiraten, seefahren und nicht seefahren usw. rät.

6) Antisth. Xen. symp. IV 41. Frg. S. 59, 12 W etc.

7) Frg. 111.

8) D. L. 31 wie der kynisierende Sokrates Xen. mem. I 6, 14. IV 2, 9.

Taucher fordere [1]), ist nicht der platonische oder xenophontische und erst recht nicht der megarische, sondern am ehesten der kynische [2]). Ja, es wird uns sogar ein Heraklitausleger Antisthenes genannt, den schon Schleiermacher mit dem auch sonst interpretationseifrigen Sokratiker einssetzte [3]), und der Zufall müßte sonderbar spielen, wenn der uns auch noch genannte „Herakliteer Antisthenes“ [4]) wieder

1) D. L. II 22.

2) Der Kyniker, der sich für die Tragödie und speziell für Euripides (s. oben 873 f. u. Sokr. II Register) interessiert, wird auch am ehesten die Tradition über dessen Beziehung zu Sokrates ausgesponnen haben.

3) D. L. IX 15. Vgl. auch Howald, N. Jahrb. 1918 S. 87.

4) D. L. VI 19. Einzelne Heraklitfragmente wie das auch Antisthenes anstehende Lob der *παιδεία* (Frg. 134 vgl. S. 871) und die bei Bion (Stob.) und Xen. mem. I 7, 1 wiederkehrenden Sprüche Frg. 131. 135 liegen so sehr in der Linie der kynischen Sokratik, daß man diese Dicta Heraklit absprach, den jene so entweder zitierte oder fälschte — in beiden Fällen heraklitisierend. Aehnlich wird Frg. 115 bei Stob. einem Sokrates zugewiesen. Ebenso sieht Heraklits Erziehung zu bescheidener Lebensweise Diels VS 12 A 3 b sichtlich kynisch aus. Vgl. D. L. IX 3. Auch der so stark kynisierende Epiktet nennt neben Diogenes Heraklit als Lebensmuster (enchir. 15, vgl. noch Bernays, Heraklit. Briefe S. 16 f. 56), der ja z. B. die Einladung an den Hof des Dareios abgelehnt haben soll, wie der (anerkannt antisthenische) Sokrates an den des Archelaos (vgl. Zeller S. 58 Anm.). — Natürlich beschränkte sich die Weisenlektüre des Antisthenes nicht auf Heraklit und Anaxagoras. Wenn man selbst alles bezweifelt, was Dümmler Akad. (vgl. auch Th. Gomperz, Gr. D. I ^{3} 302) über die Abhängigkeit des Kynikers von der (auch Homer ausdeutenden) Naturphilosophie des Diogenes von Apollonia und mein Sokrateswerk über die Beziehung zu andern Vorsokratikern beigebracht haben, die Parallele mit Xenophanes, der ganz wie der Kyniker arm durch die Lande zieht und voll von Dichterkritik auch den einen unplastischen Weltgott (vgl. Antisth. Frg. S. 22 f. W) mit Völker- und Tiervergleichen, zudem als bedürfnislos (vgl. D. L. VI 105) verkündet, ist doch gar zu auffallend, als daß sich Antisthenes nicht darauf berufen hätte. Der xenophontische Sokrates (mem. I 6, 10) hat daraus nur

ein anderer gewesen wäre; werden doch auch manche Akademiker zugleich in der Liste der Pythagoreer oder der Skeptiker geführt. Der heraklitisierende Kyniker war darum noch lange kein Naturphilosoph; auch der Sophist und der Stoiker, zwischen denen er in der Mitte steht, waren es nicht und schöpften doch beide aus Heraklit.

Die Physik wie die Logik des Antisthenes mit ihrem Relativismus, Nominalismus und Sensualismus bilden durchaus keinen Widerspruch zu seiner Ethik und seiner vorwiegend praktischen Richtung, sondern die gegebene, ja geforderte Ergänzung, die notwendige Kehrseite. Zeigten nicht Englands praktisch gestimmte Franziskaner vom Schlage Roger Bacons und Occams und die in praktischen Berufen wirkenden großen Empiriker und noch der „Pragmatist" W. James dieselben Erkenntnisrichtungen? Dem Praktiker ist eben die Erkenntnis nichts Absolutes und Innerliches, sondern sie sinkt ihm als Mittel ab ins Aeußerliche, in Wahrnehmung, Wort und Wirkung. Der Kyniker will, was er erkennt, unmittelbar in Sinnen und Muskeln haben, es greifen, ausdrücken und ausführen. Und doch hat auch er als Sokratiker sein Absolutes und Innerliches; aber es liegt nicht in den Objekten, sondern im Subjekt, nicht in den Dingen, sondern in der Person, und hier erhebt sich der erkenntnistheoretische Materialist als Praktiker zum Idealisten in Fichtes Sinne. Zwar ist er noch Hellene genug, um nicht den Subjektivismus bis zur Schaffung des Weltbewußtseins aus dem Ich zu vertiefen. Er kennt und nennt noch nicht das schöpferische Ich, wohl aber das Selbst, das „Eigene" im ewigen Kampfe gegen das „Fremde". Und hier wird das Band zwischen seiner Erkenntnistheorie und seiner Ethik noch sichtbarer. Das „Eigene" allein ist ihm

---

die Bedürfnislosigkeit entnommen und gewiß nicht selber Xenophanes gelesen.

an jedem Wesen das Wahre[1]), das „Eigene" allein ist ihm auch das Gute. Wie kein fremdes Prädikat im Erkennen, verstattet dieser Puritaner auch kein „fremdes"[2]) Gut dem Wollen. Alles „Fremde" ist „Wahn", ist leerer Dunst und Dünkel (τῦφος — dem handgreiflichen Kyniker ein Greuel), und die Leidenschaften der Menschen sind „Torheiten" und „Raserei", d. h. zugleich theoretisch und praktisch verwerflich. Die Weisheit besteht eben nur in der Pflege des Selbst und des Eigenen, in der Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit. Im Umgang mit sich selbst sieht Antisthenes die Frucht der Philosophie[3]), und er lehrt das Eigene unterscheiden vom Fremden, als das er auch Güter wie Verwandtschaft und Heimat, Ehe und Freundschaft abtut[4]). All die geltenden Güter sind ihm keine Güter, all die gegebenen Uebel keine Uebel, nicht Armut und Schande, nicht Verbannung und Tod. Denn es gibt kein Gut als das eigene der Seele, als die Tugend, und kein Uebel als die innere Schlechtigkeit, alles andere ist „gleichgültig"[5]).

Wohl sucht auch der Kyniker das Glück, ja er gibt sich als eifriger Eudämonist und verficht seine Lebensweise gar utilitarisch und selbst hedonisch[6]). Aber das Glück kommt ihm nicht von draußen, von der Tyche, der er beständig Verachtung bezeugt, sondern nur von drinnen aus der eigenen Seele, und „zur Glückseligkeit genügt allein die

1) Vgl. oben S. 891.

2) D. L. VI 12. Themist., Rhein. Mus. 27. 447. Vgl. Zeller 301, 1.

3) D. L. 6.

4) Epiktet. diss. III 24, 67.

5) D. L. VI 105.

6) Antisth. Xen. symp. IV 37 ff. Diogenes findet in der Verachtung der Lust die höchste Lust. D. L. VI 71. Vgl. zum kynischen Hedonismus Sokr. II 528 ff. Der Kyniker ist eben nicht nur Sieger gegen die Lust, sondern auch in ihr. Aus Geistesfreiheit kann er bald Puritaner, bald Libertiner sein. Vgl. zum Nebeneinander beider Tendenzen Prächter, Hermes 37. 283 ff.

Tugend“ [1]). Mitten in aller Dürftigkeit, ja Sklaverei lebt der Weise froh wie im ewigen „Fest“ als „Herr“ und „König“. Denn es ist ihm ja nicht genug, die äußeren Werte zu entwerten, er kehrt sie um, und der Sklave wird ihm eben darum zum Freien, weil der innere Zustand entscheidet [2]), nicht der äußere. Ja, der innere Wert entfaltet sich erst im Gegensatz zum äußeren, und so erklärt Diogenes den Reichtum nicht nur für die Tugend wertlos, sondern mit ihr unverträglich, und Monimos wirft das Geld weg, und Krates läßt all seine Schätze fahren für seinen Bettelranzen. Ob nun die älteren Kyniker wirklich ein Leben ohne Haus und Herd, ohne Bett und Hemd, ohne Fleischnahrung, ohne Trinkbecher u. dgl. führten oder es mehr nur in Wort und Schrift als möglich und ideal schilderten, ist schwer auszumachen und zuletzt nebensächlich; denn auch hier ist entscheidend nur die Seelenstimmung, und die in jenen Schilderungen sich aussprechende Richtung auf die geistige Freiheit. Sie bekämpfen ja garnicht diese äußeren Schätze als solche, sie bekämpfen nur die begehrliche Lust an ihnen, die innere Abhängigkeit von diesen Aeußerlichkeiten.

Man verkennt die Kyniker, wenn man sie zu Abstinenten, Vegetariern und gar Asketen macht. Man verkennt sie, wenn man ihre paradoxen Uebungen im Ertragen von Verachtung und Schmähung, von Entbehrungen und Strapazen bis zur Anekdote von Diogenes, der im Sommer sich ans Heiße und im Winter ans Kalte schmiegt [3]), etwa als Freude an Selbstpeinigungen deutet. So fanatisch Antisthenes spricht, wenn ihm vor der Lust mehr graut als vor dem Wahnsinn [4]), es ist die Lust nur als Ziel, die er verstößt, die Lust aber als Akzidenz, die da reuelos nach der

1) D. L. 11.
2) S. die Belegstellen Sokr. II 572.
3) D. L. 23, vgl. Krates ib. 87.
4) Frg. S. 52, 12 W.

Mühe kommt, läßt auch er sich gefallen [1]), und er genießt wohl einmal Wein wie Diogenes Fleisch oder Kuchen, ja wie dieser sogar die Gunst einer Hetäre sich gefallen läßt [2]) — nicht aus Inkonsequenz, nein, gerade aus demselben Grunde, aus dem sie sonst alles entbehren und alles ertragen: um ihre innere Freiheit von allen äußeren Lockungen oder Anfechtungen zu zeigen und zu bewähren. Mag auch Onesikritos [3]) von der Aehnlichkeit der indischen Askese mit der kynischen überrascht worden sein, diese Aehnlichkeit liegt mehr in den Mitteln, in denen allerdings der Kyniker wieder den Halborientalen zeigt, der Zweck aber ist der entgegengesetzte. Der indische Büßer will in der Hingabe sein Ich abtöten, der kynische Asket will es in Stolz erheben, will gerade sein Selbst ganz befreien, von dem der Inder ganz frei werden will.

Der Kyniker steigert vielmehr den hellenischen Individualismus, vollendet das Jahrhundert der Aufklärung und den sophistischen Subjektivismus, indem er ihn sokratisch vergeistigt. Der Sophist hing noch in äußerem Lebensrausch an allerlei Künsten und Kenntnissen, die er beherrscht und entfaltet, wie an dem Beifall, den er entzündet, und an dem Schmuck, mit dem er sich selber ausstattet. Der Kyniker kann allen Schmuck entbehren und allen Beifall verachten und selbst das Wissen als fremd und schädlich verwerfen [4]) und noch mit einer letzten, stärksten sophistischen Eitelkeit und doch schon mit einer Innerlichkeit, die für die Menschheit vorbildlich ward zu einer neuen Lebensform, schwingt er sein freies Selbst hoch hinweg über Lüste und Leiden und so nicht nur über

1) Frg. S. 52, 11 f. 59, 12 Winck.

2) Antisth. Frg. S. 28. Xen. symp. IV 41. D. L. VI 34. 55. 73. 76. Vgl. gegen eine weltflüchtig asketische Auffassung des Kynismus auch Ed. Schwartz, Charakterköpfe II ^{2} 10 f.

3) Strabo XV 716.

4) D. L. 7. 103.

äußere Güter, sondern über innere Gefühle, wenn sie das freie Selbst an äußere Reize fesseln. Der Kyniker sucht wie der Sophist den Sieg im geistigen Agon, aber nicht wie der Sophist nur den äußeren Sieg über andere Geister, sondern vor allem den inneren Sieg über sich selbst in der Selbstbeherrschung [1]). Doch ist es nicht ein zweites Selbst, wie bei Platon, ein anderer Seelenteil, der da dem siegenden, zur Herrschaft gelangenden Selbst gegenübersteht. Nein, der Kyniker kennt die Seele nur als einheitliches Subjekt, als das Selbstbewußtsein, als das Eigenwesen, dem nun als eine Macht des „Fremden", als Knechtungen und Krankheiten der Seele aus dem Körper die Leidenschaften sich aufdrängen, die er so wenig wie der Stoiker (oder Descartes) zur Seele selber rechnet. Und wie die Seele ist ihm auch ihre Bewährung, die Tugend Einheit [2]), wohl nach verschiedenen Richtungen sich entfaltend [3]).

Als der ewige Kämpfer gegen die Leidenschaften hat vielleicht schon der erste Kyniker die stoische Einteilung der *πάθη* vorgebildet [4]). Jedenfalls hat er die *ἀπάθεια* als *ἀτυφία* gefordert [5]) wie die Selbstbeherrschung als Weisheit. Denn der *λόγος* ist's, den der Kyniker gegen das *πάθος* führt [6]), weil er den moralischen Kampf als Sokratiker zugleich zu einem intellektuellen macht. Wie der Stoiker (und Spinoza) faßt der Kyniker die Leidenschaften rein negativ als das Irrationale, als Irrungen und Einbildungen, als Dunst und Phantom, als Geschwätz und Trug für die Toren, als Zwangsvorstellungen, von denen er als

1) Belegstellen s. Sokr. II 606.

2) Schol. Lips. z. Il. 15, 123. Antisth. Frg. S. 28 W. Vgl. Zeller 312.

3) Darüber muß auf die Behandlung Platons verwiesen werden, der diese Lehre kritisiert.

4) Vgl. Sokr. II 614 ff. und überhaupt zur antisthenischen Psychologie ib. 562—628.

5) D. L. VI 15. Clem. Strom. II 417 B.

6) D. L. 38.

Seelenarzt befreit. Die Freiheit liegt in der Vernunft, die nun praktisch wird als Wille. Frei von den Trübungen der Leidenschaft betätigt sich nun die Einsicht des „Wählens" im „Unterscheiden" des Echten und Falschen, das heißt des Guten und Bösen und das heißt wieder des Eigenen und Fremden, wie ja auch der Hund als Symbol des Kynikers das Eigene freundlich aufnimmt, das Fremde feindlich anfährt [1]). Die sokratische Vernunft wird beim Kyniker zugleich motorisch als „Stärke" (*ἰσχύς*) [2]), und so wird ihm die Tugend zugleich theoretisch und praktisch gewonnen: durch Lehre und durch Uebung [3]), und selbst sein Lernen ist ein Einprägen, ein Memorieren [4]). Das sokratische Denken bekommt beim Kyniker Arme und Muskeln, aber geistige. Sein Erkennen ist wesentlich praktisch, ja utilitarisch gerichtet, seine Praxis wesentlich intellektuell bestimmt, geleitet von der Einsicht, die da zu wählen weiß. Er scheidet nicht wie Platon das Denken vom „Mutartigen"; sein Denken ist eins mit diesem mutigen Kämpfen der Seele, eins mit dem Wollen, ja das Wollen selbst. Man darf in gewissem Sinne den Kyniker als den Entdecker des Willens feiern und so nach Kant als ersten reinen Moralisten. Der Kyniker entdeckt den Willen als die Selbstherrlichkeit der Seele, die sich in bewußtem Wählen entfaltet. Im Kyniker lebt immer der Gedanke auf dem Wege zur Tat, Sokrates wird immer wieder Herakles, aber ein Herakles am Scheidewege [5]), der nach sokratischer Einsicht wählt. Der Kyniker lebt und webt in der prakti-

1) Antisth. Frg. S. 9 f. Winck.

2) D. L. 11.

3) ib. 10. 70 f. 105 etc.

4) ib. 31.

5) Dem Nachweis, daß Xenophon in der Prodikosfabel mem. II 1, die ja die *ἀρετή* des *πόνος* der *κακία* der *ἡδονή* gegenüberstellt, Zug für Zug dem *Ἀντισθένειος τύπος* (Jul. or. VII 217 A) folgt, habe ich einen großen Teil meines Sokrateswerkes (II S. 125—560) gewidmet. Vgl. oben bei Prodikos S. 686 ff.

schen Antithese, in der ewigen Synkrisis, in steter Entscheidung zwischen gut und böse. Und die Entscheidung hängt nur an der Seele des Weisen; denn die Werte der Dinge schwanken, ja taumeln vor ihm wilder als vor dem Sophisten. Alles ist erlaubt, alles verboten, alles nützlich, alles schädlich, wie Diogenes Heirat, Seefahrt, Politik usw. und zugleich von alledem das Gegenteil empfiehlt [1]). Alles ist zweifelhaft, und es gibt keine objektiven Werte, nur ein Richten des Subjekts, des Weisen, vor dem die Welt auseinanderschlägt in Gutes und Böses d. h. in Eigenes und Fremdes, in Freund und Feind.

So wird das Leben zum Kampfplatz, in dem der Weise gegen die Masse der Toren streitet, nicht gegen sie selber, sondern gegen ihre Torheiten, gegen ihre Wertungen. Es ist ein seelischer Kampf, in dem er „gegen die Lüste zu Felde zieht", „gerüstet" mit der Tugend als „unentreißbarer Waffe", mit der „Mauer unbezwinglicher Gründe", mit der „unverlierbaren Einsicht" [2]). So gibt der Kyniker über Sokrates, ja über das echte Hellas hinaus der Seele eine Dynamik, doch, wie die genannten Prädikate zeigen, überwiegend mit negativem Vorzeichen. Nicht schöpferisch, sondern kämpferisch ausgreifend gebraucht er für sein Wirken wie die ihm an derber Volkswirkung verwandte Heilsarmee ein ganzes Arsenal von Kriegsausdrücken, die aber auch mehr eine Abwehr bedeuten. Ein scharfer, ja pessimistisch herber Geist der Verneinung [3]) durchzieht seine Lehre: die Tugend mehr ein Entbehren und

1) D. L. 29.

2) D. L. 12 f. 105. Epictet. diss. III 24, 67 etc.

3) Antisthenes schätzt die *ἀπάθεια*, *ἀδοξία*, *ἀτυφία*, die *ἡδονὴ ἀμεταμέλητος* u. a. negative Werte und beklagt wie Krates das Leben als Jammertal. D. L. VI 11. 15. Clem. Strom. II 498 Pott. Antisth. Frg. 52, 14. Stob. flor. 198, 72. Vgl. weiteres zu dieser negativen Idealität und pessimistischen Stimmung des Kynikers bei Zeller 333 f. Th. Gomperz 122 und nam. Sokr. II 181 ff.

Ertragen, das Lernen ein Verlernen des Bösen [1]), die Lust nur eine Aufhebung der Unlust [2]), das Heil eine Heilung von Krankheit, die Wahrheit bitter und unerfreulich, der Weise und Erzieher schwer erträglich, verletzend, ja „beißend“ [3]), scharf gegen alles, was das Leben erweichen und versüßen will, am schärfsten gegen Hetären, Schmeichler, rhetorische Schönredner und gegen die Liebesgöttin, die doch ein Parmenides und Empedokles auf den Weltenthron setzen wollten, geradezu blasphemisch [4]), harte Worte des Zorns und der Verachtung, spitze Pfeile des Spottes schleudernd gegen die Masse der Toren, die keine Menschen, nur Haufen seien und an der Grenze des Wahnsinns ständen [5]) als Knechte der Leidenschaft. Und nun reißt er sich los von allen menschlichen Gütern und Werten, von allen menschlichen Banden und Rücksichten, von allen geltenden Sitten und Gesetzen, los von Heimat, Verwandtschaft, Freundschaft und Staat [6]), los von allen Meinungen und Vorurteilen, und er reißt sich aus der eigenen Brust Lüste und Leidenschaften, Triebe und Bedürfnisse, Aengste, Ehrgefühl und Scham, bis sich sein nacktes, gereinigtes Selbst, los und ledig von aller Knechtschaft, frei von aller Welt, frei von allem „Fremden“ seiner Seele und die „Freiheit über alles schätzend“ [7]) aus-

1) D. L. 7 f.

2) Schon Schleiermacher, Zeller, Steinhart u. a. haben in dem von Platon im Philebus bekämpften Verfechter der bloß negativen Bedeutung der Lust Antisthenes erkannt, und diese Lehre stimmt nicht nur zu seinem negativen Zug und seinem Pessimismus (wie sie ja gerade auch von Schopenhauer verfochten wird), sondern noch bestimmter zu seinem Kampf gegen die Lust, die er wie die Leidenschaft eben in nichtigen Trug auflösen will. Kennt man einen passenderen Verfechter dieser Lehre?

3) Antisth. Frg. S. 55, 22. Plut. virt. mor. 12. Stob. flor. 13, 26. D. L. 60. Mull. Diog. Frg. 33.

4) da er Aphrodite erschießen möchte. Frg. S. 29 I Winck.

5) D. L. 35. 40 f. 58. 60 etc.

6) Vgl. Luc. v. auct. 9. D. L. 93. 98. Epictet. diss. III 24, 67.

7) D. L. 71.

schwingt — etwa in die Einsamkeit, etwa in die Wüste sich verkriechend oder in die Klause des Mönchs?

Nein, auf der Höhe der Freiheit schlägt die Haltung des Weisen um. Der ewige „Kämpfer" läßt die „unentreißbare" Waffe aus den Armen gleiten und breitet sie aus voll „Menschenliebe" (*φιλανθρωπία*). Der Feind aller Welt wird nun der Freund aller Welt, der extremste Individualist wird zum Sozialisten, der Verächter der Liebe, der sie als Krankheit und Wahnsinn verfolgte, der „beißende" Spötter und wilde Polterer wird nun liebenswürdig, sanft und mild, tritt als Freund in die Gemeinschaft der Gleichen, wird Liebeskünstler und Verkuppler der Menschen, der am besten wisse, wen man lieben solle [1]). Und er, der Haus und Heim, Familie und Staat verachtet, wird der „gute Geist des Hauses", kehrt als willkommener Gast in alle Häuser ein, Familienstreit zu schlichten, fordert nicht nur die Ehe für die Nachkommenschaft, fordert und preist häusliche Harmonie, Achtung der Söhne vor den Vätern, Einigkeit der Brüder und wird Bündnisstifter und Lehrer von Staatsmännern [2]). Und er, der Unerzogene, „Ungebildete", der Gesetz, Scham und guten Ruf mit Füßen tritt, wird der eifrigste Erzieher [3]), preist die Schamröte als Farbe der Tugend und das Lob als höchsten Ohrenschmaus und fordert das Staatsgesetz [4]). Und er, der alle Güter von sich wirft, findet, daß ihm alles gehöre und nichts „fremd" sei, und er, der nur das „Eigene" gelten läßt, preist die Pflege der Freundschaft bis zur Gütergemeinschaft und fühlt die Welt sich vor ihm öffnen als sein Vaterland, und er, der Spötter über Götter und Kulte,

1) Antisth. Xen. symp. IV 62 ff. D. L. VI 11 f. 105. Epictet. diss. III 24, 64. Orig. c. Cels. III 50.

2) Xen. symp. IV 64. Plut. symp. quaest. II 1, 6. Jul. or. VI 201. D. L. 6. 11. 65. 74. 76. 86. 104. Stob. fl. 5, 63,

3) Vgl. im einzelnen Rostagno, Le Idee pedagogiche nella filosofia cinica. Turin 1904.

4) Antisth. Frg. S. 53, 17. D. L. VI 37. 54. 72. Stob. fl. 13, 37.

der das Leben als Jammertal anschwärzte, fühlt sich in ewigem Fest als Freund und Gefährte der Götter[1]). Und er, der Halbbürtige, Fremde, Bettler, ja Sklave fühlt sich nicht nur als König, sondern als Meister der „Königskunst", als Lehrer der Herrschaft[2]), und Antisthenes schreibt eine ganze Reihe von Schriften über Politik und Oekonomie, Gesetz und Gehorsam, Herrschaft und Königtum und vor allem über den Weltüberwinder Kyros.

Wie ist diese so stark bezeugte Seite des Kynismus[3]), die unsere Darsteller gern als schlecht verträglich mit dem konventionellen Bilde des Kynikers im Schatten lassen, doch zu verstehen? Zunächst gerät man in unheilbare Widersprüche, sobald man den Kyniker auf irgendwelche Inhalte festlegen will, irgendwelche Ideale, Güter, Zwecke unbedingt fordern, irgendwelche andern unbedingt ablehnen läßt; denn alles was er ablehnt, fordert und erlaubt er auch wieder und umgekehrt, wie ja Diogenes selbst Menschenfraß, Blutschande und Tempelraub[4]) erlaubt und Heirat, Kinderaufziehn, Politisieren und von alledem zugleich das Gegenteil anrät[5]), d. h. eben Familie und Staat galten ihm und galten ihm nicht. Kurz gesagt: nichts galt absolut, alles nur relativ; nichts galten die Werte, alles hing am Wertenden, der selber absolut galt; nichts galt objektiv, alles nur subjektiv; nichts galt in seiner äußeren Gegebenheit, alles galt nur in seiner Beherrschung durch die innere Kraft

1) Antisth. Frg. 65, 49. D. L. 11 f. 29. 37. 42. 46. 51. 63. 68. Jul. VI 199 etc. Er gab sich nach der Polemik des Isokrates c. soph. 2 (vgl. Zeller 308, 1. Sokr. I 488. II 173. 507) auch als der wahre Mantiker.

2) Antisth. Frg. 18, 3. 58, 10. Xen. symp. IV 6. D. L. 29 f. 74 f. Dio Chr. IV § 21. 40.

3) Vgl. hierüber noch die ausführlichen Darlegungen über die kynische Sozialethik Sokr. II 993—1121.

4) D. L. 73.

5) D. L. 29.

des Weisen. Und so vernichtete der Kyniker alle Werte äußerlich, um sie innerlich wieder auferstehn zu lassen.

Als ein Januskopf steht der Kyniker vor uns, der die Einheit des Wesens vermissen läßt. Schon Platons „Staat" kennt hier die Aporie, aber auch ihre Lösung fur den Kyniker. Ist nicht eben der „Hund" der scharfe Wehrer der Feinde und zugleich der Schützer der Freunde? Auch Herakles der kynische Held ist ja zugleich der Kämpfer und der Retter. Und nun wird der wildeste Ketzer und Revolutionär, ja Anarchist zum patriarchalischen Absolutisten, wie etwa ein moderner Bolschewist in den Zaristen umschlägt oder auch umgekehrt, weil er wie der Kyniker nur die absolute Haltung versteht in Position wie in Negation. Man denke auch, wie etwa Br. Bauer aus strengster Orthodoxie ins wildeste Extrem der Kritik an Religion und Staat umschlug, um wieder im Dienste der Reaktion zu enden. Oder noch besser, wie die dem Kyniker schon im Subjektivismus tief verwandte Romantik[1]) aus der Paradoxie des Freigeists, aus bewußtem

1) Die innere Verwandtschaft kommt schon in der Form zum Ausdruck. Die Romantiker denken wie die Kyniker unsystematisch, aphoristisch und suchen den Witz, der ihnen ein „prophetisches Vermögen" und „fragmentarische Genialität" ist. Auch „treffender Witz, echte Lebensweisheit machen den Philosophen". „Witzige Einfälle sind die Sprüchwörter gebildeter Menschen." „Witz ist logische Geselligkeit", und so sei „der Gedanke, der Weise müsse gegen das Schicksal immer en état d'épigramme" sein, schön und „echt cynisch". So fordern die Romantiker in der Moral „das Ridicule". Aber zugleich im Sinn des kynischen *σπουδαιογέλοιον*: „Der Ernst muß heiter, der Scherz ernsthaft schimmern", „in ihr soll alles Scherz und alles Ernst sein". So feiern sie „literarische Saturnalien", preisen sie die „sokratische Ironie" wie das „sokratische Gespräch", aber (wie Antisthenes D. L. VI 1. Frg. S. 23. 65, 49) zugleich die „enthusiastische Rhetorik", den Philosophen als Orpheus, die „Fabel" als „Poesie gewordene Philosophie" in archaischem und mystischem Stil (vgl. Petrichs Schrift über den romantischen Stil). Sie preisen jene Freiheit der „Phantasie", die Antisthenes Diogenes eröffnet hat

„Zynismus“ zum Kult des Mittelalters, zur historischen Pietät überging und sich als Geistesführer zur Restauration

(Epictet. diss. III 24, 67). Vor allem ist ihnen „die Ironie die Form der Paradoxen“, und „paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist“; „je philosophischer, je paradoxer“, und Fr. Schlegel kennzeichnet Lessing „diese Mischung von Literatur, Polemik, Witz und Philosophie“ ausdrücklich als Kyniker — kann man das kynische Wesen treffender zusammenfassen als in dieser „Mischung“? Auch die wahrlich kynische Polemik ist ihm ein Göttliches und „Prüfstein reifen Verstandes“. So schlägt er gut kynisch auf den „Pöbel“, „auf den gemeinen Haufen“ — denn „wenige Menschen sind Menschen“ — mit jener „Offenherzigkeit“ und „Freimütigkeit“ (παρρησία!), jener „großen Paradoxie, die von der Sittlichkeit unzertrennlich ist“. „Menschen, die so exzentrisch sind, im vollen Ernst tugendhaft zu sein und zu werden, verstehen sich leicht und bilden eine stille Opposition gegen die herrschende Unsittlichkeit, die eben für Sittlichkeit gilt“, gegen „die konsequente Unvernunft der konventionellen Moral“; denn „Gesetze sind der Moral durchaus entgegen“ (Novalis), und „die erste Regung der Sittlichkeit ist Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit“, und es gilt der „übergesetzlichen Sittlichkeit“ und „den Gesetzen der Natur“ zu gehorchen. Kann man mehr im Sinne des Kynikers sprechen, der ja mit wenigen Guten über die geltenden Sitten und Gesetze hinaus nur der Tugend folgen will (D. L. VI 11 f.)? Und der Romantiker ist auch Erzmoralist. Friedrich Schlegel ruft nach dem „moralischen Autor“. „Das System der Moral“, sagt Novalis, „hat große Anwartschaft auch das einzig mögliche System der Philosophie zu sein“. „Vernichte das Böse durch Philosophieren“, „Sünde — das eigentliche Uebel“, „Tugend ein ewig steigender Genuß“. Und Fr. Schlegel schlägt ein: „Sollte es nicht der Anfang der Erkenntnis sein, das Gute und Böse zu unterscheiden?“ „So wie die Guten erkenne ich die Schlechten, verschmähend die Menge“ (vgl. dazu Antisth. D. L. VI 5 f.). Worin besteht nun aber das moralische Ziel? Wie für den Kyniker in der geistigen Freiheit, Eigenheit, Selbstherrlichkeit, der die τύχη nichts gilt, in der „Unabhängigkeit von Zufälligem“. „Ich muß noch männlicher mit mir umgehen“, fordert Novalis. „Nur seinen eigenen Gesetzen soll der Mensch gehorchen“, und man solle „das Bedürfnis als nicht vorhanden setzen“; denn nur „durch Bedürfnisse bin ich eingeschränkt“, „die Menschen sind durch nichts als durch Meinungen beschränkt“, „Krankheiten und Uebel sind nur durch die Einbildung, nur falsche Meinungen“. „Alle Bezauberung

auftat. Solcher Umschlag ist nicht einfach als Charakterschwäche zu geißeln; denn er liegt schon im Wesen des Subjektivismus, der aus der Befreiung von

ist ein künstlich erregter Wahnsinn." Alles bekannte kynische Lehren, und Novalis scheidet das „Eigne und Fremde" wie Antisthenes und erklärt in dessen Sinn: „die Philosophie soll nicht die Natur, sondern sich selbst erkennen". Und Fr. Schlegel preist die „unerschütterliche Selbständigkeit". Das Gute sei „nichts anderes als das reine Ich als praktisches Gebot". „Der eigene Sinn, die eigene Kraft und der eigene Wille eines Menschen ist das Menschlichste, das Heiligste in ihm". „Frei sein, heißt Mensch sein." „Menschen zu Göttern zu erheben, mag sie der Philosophie überlassen" (vgl. sehr ähnlich Antisth. Frg. S. 65, 49). Die Tugend ist ihm nur lehrbar durch „Freundschaft und Liebe mit tüchtigen und wahren Menschen und durch den Umgang mit uns selbst" (vgl. Antisth. Xen. symp. IV 43 f. 61 ff. und D. L. 6. 10). So schlägt auch der Romantiker aus dem Individuellen ins Soziale um, ja ins Universale. Es gilt „gemeinschaftlich philosophieren". „Das Ich soll mitgeteilt werden", und Philosophie ist eigentlich „ein Trieb überall zu Hause zu sein" (vgl. D. L. VI 12. 72). So sieht der Romantiker im Geist wie der Kyniker im Weisen (ib. 12. 105) „höchste Geselligkeit", „verborgene Liebenswürdigkeit", und er will als „echter Weltbürger" „das Universum lieben" und träumt von einer „Weltrepublik" und doch wie Novalis (und der Kyrosverherrlicher Antisthenes) zugleich vom „König als Lebensprinzip im Staat", findet in Cäsar und Saladin „Kyniker", in der „Sultanschaft" „eigentlich eine recht kynische Profession" und preist doch Nathans goldnes Wort: „Der wahre Bettler ist doch einzig und allein der wahre König", und preist die Rückkehr zur „unbedingten" Freiheit der „Natur". Er findet in „Ochlokratie nebst Tyrannis das größte Uebel", findet wie Antisthenes (D. L. VI 12) als das Gute in „beiden Geschlechtern ein und dasselbe" und findet auch „rein sinnliche Freude ist nichts als gestillter Schmerz" (vgl. oben S. 909 f.). Wie Antisthenes fordert er, daß der Philosoph „Grammatiker" werde (vgl. oben S. 894 f.), aber auch, daß ihm (gut sophistisch) nur „die Alternative" bleibe, „alles oder nichts zu wissen", und bei aller (auch kynischen) Mahnung zur „Bildung" gilt ihm „Wissen" als „Folge von Ueberbildung", und er könne es in „Verachtung von Kunst und Wissenschaft mit jedem aufnehmen". So ist ihm „literarischer Cynismus" nicht nur die Formel für seine Wirksamkeit, sondern „Cynismus sein Lebensideal überhaupt" (vgl. Haym, Romantische Schule 242).

allen Objekten, aus ihrer Leere wieder zu ihrer Fülle, zur Hingabe an sie drängt.

Und die Wandlung drängte zugleich aus der Tiefe des Zeitgeists an der Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert v. Chr. ebenso mächtig wie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, damals, als Fichte vom Individualismus zum Sozialismus und Nationalgeist überging, oder Schiller vom Tyrannenhaß der Räuber zur Machtgestalt Wallensteins und Goethe vom lyrischen Werther zum Gesellschaftserzieher Meister oder im Faust vom skeptischen Glückssucher zum Weltbeglücker, da er Napoleon als Welteiniger preist, den damals spekulative Denker sogar Weltseele nennen. So etwa preist Antisthenes einen Kyros, damals, als gegenüber dem sinkenden Athen Persien und Sparta in neuem Glanze vortreten und das agrarische Theben den Sieg seiner Phalanx rüstet, damals, als nach der griechischen Renaissance das griechische Barock in neuem Machtschwung und Disziplinsinn aufsteigt. So lenkt das 4. Jahrhundert auch die Denkerphantasie auf Herrschaft und Staat, und wie Platon seinen „Staat", seinen „Kritias" und „Politikos" und seine „Gesetze" dichtet, so schreibt schon im neuen Geiste Antisthenes seine Kyrosromane [1]) und in seiner Linie Xenophon seine Cyrupädie, seine Verklärung Altspartas und seinen Hiero und weiterhin Diogenes und der damals noch stärker kynisierende [2]) Zenon ihre kommunistischen Idealstaatslehren. Im Universalgeist dieses Jahrhunderts fühlt sich der Kyniker als extrem sozialistischer Kosmopolit unter dem einen Naturgott.

1) Es ist wohl eine chronologische Anordnung, wenn im I. Band der antisthenischen Schriften wesentlich rhetorische des einstigen Gorgianers gesammelt sind, wenn dann im II. die wohl schon Kritik übende Sophistenschrift und der noch Rhetorik in sokratische Dialogik mischende Protreptikos (D. L. VI 1) erscheinen. Die Kyrosschriften finden sich erst im 4. und 5. Band und zweifelhafter (vgl. Norden, Jahrb. f. kl. Ph. Spl. 19. 377 ff. Sokr. II 56) im 10.

2) D. L. VII 4.

Es war am Ende des peloponnesischen Krieges die Stunde, da der Boden von Hellas, zumal die attische Polis bis ins Letzte, bis in ihre Grundmauern aufgewühlt war, da die bürgerlichen Werte ausgehöhlt oder doch angefressen waren und alle Bande gelöst, da der Grund des Volkes zu sprechen begann, gehoben durch die Demokratie, aufgerufen durch die Not, erweckt durch die Aufklärung: da stand schließlich das Individuum auf, entblößt von allen Gütern, Werten und Rücksichten, da riß es sich los von der bürgerlichen Kultur und fühlte sich nur noch dem Ganzen der Welt verantwortlich und stand hochatmend vor der freien Natur. In Sokrates noch, dem attischen Meister und Kleinbürger triumphierte der echte Stadtgeist, die bürgerliche Intelligenz, für die schließlich Hellas geschaffen war. Vor seinem kynischen Schüler liegen die Mauern Athens geborsten und nicht nur die Mauern Athens. Die Aufklärung, die befreiende hat nun jene letzte Schicht erreicht, die nicht mehr rein attisch und griechisch, die international ist und in der nun der letzte ausschwingende Liberalismus naturgemäß umschlägt in den Sozialismus. Der Besitzlose sucht und findet Hilfe und Heil in der Gemeinschaft und in der Arbeit. Gewiß hat hier der Kyniker „aus der Not eine Tugend" gemacht, aber man vergesse nicht, daß darin selber keine Not, sondern eine Leistung liegt. Es war doch eine ganz neue, fernhinklingende Melodie, die da Antisthenes in der „Mühe als Gut" (*πόνος ἀγαθόν*) als Thema zweier Hauptschriften anschlug, und sie klang schrill durch die hellenische Welt als schärfste Paradoxie. In dieser Welt der plastischen Seinswerte und der *καλοκαγαθοί*, die da Sklaven nicht entbehren konnte für die verachtete Arbeit, will sich der Kyniker selber die Nahrung holen [1]), läßt er seinen Sklaven entlaufen, ja behält er selbst als Sklave seinen Herrenstolz [2]) und preist in Herakles den Sklaven des Eurystheus ob seiner

1) Antisth. Frg. S. 64, 44.
2) D. L. 29 f. 36. 55. 66 f. 74 f.

Mühen und hebt ja überhaupt die Grundstruktur des griechischen οἶκος auf, indem er dem Sklaven die Herrschaftsfähigkeit und dem Weibe die gleiche Tugend gibt wie dem Manne [1]), und indem er für den Idealstaat statt der Ehe freie Liebe und Kindergemeinschaft fordert [2]), statt des bösen, die Habgier lockenden und den Besitz scheidenden Goldes nur ein wertloses Knöchelgeld als Tauschmittel einführen und entgegen dem urhellenischen Partikularismus und Autonomietrieb alle Menschen ohne Sonderverfassungen, ohne Völkerscheidung, ohne Ständeschranken zusammenführen will als eine Herde unter einem Hirten — gewiß ein Traum, aber gewoben nicht bloß aus unerfüllbaren Sehnsüchten, auch aus Nachbildern menschlicher Frühzeit und Vorbildern späterer Entwicklungen.

Merkwürdig mischen sich die Zeichen in dieser Uebergangsfigur, und eine Brücke wirrer Ahnungen spannt sich da über Zonen und Zeiten hinweg. Der Aufklärer wird zum Romantiker, der letzte der Städter schwärmt in Natur und Welt hinaus. Oikos und Polis liegen gebrochen da vor dieser halbbarbarischen Phantasie, und eine unterhellenische Vergangenheit und eine überhellenische Zukunft schlagen zusammen im Kopfe des armen Kynikers. Da predigt er gleich allen radikalen Reformern und Schwarmgeistern Rückkehr zum alten einfachen Naturzustand als dem goldenen Zeitalter, als dem Paradies des Friedens, der Unschuld und der Anspruchslosigkeit, als der Idylle ländlichen, vegetarischen Herdenlebens der Menschen. Dabei hebt er den Hirtenstab als patriarchalisches Königsszepter [3]), ja fast schon hierarchisch

1) D. L. 72 f.

2) ib. 12.

3) Man hat längst gesehen, daß sowohl der von Platon Rep. II 372 gekennzeichnete Naturstaat, dessen Einzelheiten auch zur kynischen Lebensweise stimmen (vgl. die Belegstellen Sokr. II 267. 463), auf Antisthenes zurückgeht wie das politische Ideal des Hirten-

empor über die Völker der Erde, in gleichem Segen über Barbaren und Hellenen, und er läßt in Kyros den sozialen Weltkaiser und in Herakles den Weltheiland durch die beglückten Lande triumphieren. Orient und Okzident, Imperialismus und Sozialismus, Christentum und Aufklärung, ja Tolstoi [1]) und Rousseau grüßen sich unklar vorschwebend im Geiste dieses wildkühnen Schwärmers, der noch der modernen Welt der Arbeit, der sozialen Emanzipation und der Völkergemeinschaft eine zitternde Fackel vorhält. Alle kommenden Zeiten mögen diesem geistigen Wanderer, dem noch Naturwildheit und Orient nachrauschen, schon ihre Schatten vorauswerfen: nur die plastische Ruhe der Gegenwart, nur jenes Maß, in dem Hellas sich adelt, nur jene klaren Mittelformen zwischen dem Individuellen und Universalen galten ihm nichts. Und darum war keiner unzeitgemäßer als der Kyniker, und darum blieb Antisthenes eine dunkle Gestalt mit dumpfer Stimme, und darum blieb selbst der soviel lautere, lebensvollere Diogenes nur der vielbestaunte Paradoxist, nur die Kuriosität seines Jahrhunderts.

---

königtums, das Zenon in seiner ausdrücklich als „kynisch" zitierten Staatsschrift (D. L. VII 4) vorführte, das aber bereits von Platon im Politikos p. 267 ff. kritisiert wird. Vgl. Zeller 326. 893. Ed. Schwartz, Rhein. Mus. 40. 254. Th. Gomperz a. a. O. 132. Gercke, N. Jahrb. 1898. 586 f. v. Arnim, Frankfurter Univers.-Rede 1916. Prächter, Archiv f. Gesch. d. Ph. V 48 und Ueberweg I [11] 179. Alle Elemente des Hirtenkönigtums weisen auf den ersten Kyniker: die Tiervergleichung, die natürlich bis zum Lob des Hundes als Wächters der Herde ging, das Ideal des Königs, das der Homerinterpret Antisthenes (s. Xen. symp. IV 6) wie „Sokrates" mem. III 2 und die Kynikerpredigten Epiktets (III 22, 72) und Dios (s. nam. I 13. II 6. IV 43 Arn.) im homerischen „Hirten der Völker" suchte und in dem Königshirten Kyros (vgl. Xen. Cyrup. I 1. VIII 2, 14) verherrlichte (vgl. Antisth. Frg. S. 18, 3 W). Selbst die Scheu vor der Verarmung, die Prächter an jenem Naturstaat unkynisch findet, ist als Argument im Munde des Antisthenes möglich (vgl. Frg. 59, 15).

1) Vgl. Th. Gomperz a. a. O. 115. 118 ff.

Erst die nachhellenische, hellenistische Stoa gab dieser neuen Melodie breitere Instrumentierung und Resonanz im Zeitgeist; erst die römische Kaiserzeit ließ die Kyniker als Lebensgestalten auferstehn und mit Stab und Ranzen, mit verwildertem Haar und zerschlissenem Flausmantel durch die Lande ziehn bis ans Ende der Antike [1]). Und der Kynismus mündet nun ein in die tieferen Bewegungen der Zeit. Wie er mit den Essäern Palästinas in Fühlung tritt, so mit dem Neuplatonismus und mit dem jungen Christentum. Ja, christliche Kyniker treten auf, und wenn auch andern Quellen und Richtungen entstammend, schaut doch die Patristik mit sichtlicher Sympathie auf die kynische Adoxie, Apathie, Askese und Parrhesie; die Heiligenlegende folgt in Form und Inhalt vielfach kynischen Mustern; das Mönchstum knüpft hie und da als „Philosophie" an „Sokrates" an, und kynischer Geist wirkt noch fort in den Bettelmönchen des Mittelalters [2]).

Und doch wurzelt der Kynismus in seiner Zeit, in der vollendeten, in der extremen Aufklärung des 5. Jahrhunderts, die in ihm eben umschlägt zur Romantik des 4. Jahrhunderts, mit der er die gesunkene attische Stadtrepublik preisgibt samt den Persersiegen, samt Perikles und Alkibiades und andern attischen Staatsgrößen [3]) und dafür echt romantisch in Land und Herrschaft überall anderswo bis zur fremdesten Ferne das Heil erblickt, etwa in der spartanischen Erziehung [4]), in den neuen Siegern aus Lake-

1) Vgl. noch Th. Gomperz, Gr. D. II [3] 123. 545. Prächter-Ueberweg I [11] 526 ff. 684 ff.

2) Vgl. Zeller a. a. O. 335, 3. Berl. Sitzber. 1893. 129 ff. Norden, Jahrb. f. kl. Philol. Spl. 19. 393 ff. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen. Holl, N. Jahrb. f. kl. Alt. 1912. 406 ff. (s. nam. 414. 418. 424). Wendland ib. 1916. 244 ff. Weiteres bei Prächter a. a. O. 685 f. und Litverz. 156 f.

3) Antisthenes Athen. V 220 C D. XIII 598 E, vgl. den Sokrateslogos Dio XIII und dazu oben S. 868 f. 873, 1.

4) Antisth. Frg. S. 66, 51. D. L. 39. 59 etc., Ael. v. h. IX 34,

dämon und Theben [1]), bei wilderen und überhaupt fremden Völkern [2]) und zumal in Altpersien. Und in der Verklärung des Welteroberers Kyros spinnt nun Antisthenes schon zum Ausgleich der hellenischen und barbarischen Idealität [3]) einen Vortraum Alexanders, den die kynische Tradition schon mit Diogenes in freundliche Berührung bringt [4]), der auch im Kyniker Onesikritos einen Gefolgsmann und Lobredner findet, und in dem schon das alexandrinische Zeitalter den Verwirklicher des kynischen Staats erblickte [5]). Und ist es nicht bezeichnend, daß dann erst wieder der neue Imperialismus, erst die römische Kaiserzeit den Kyniker emporträgt, der eben nicht nur international, kosmopolitisch sein will, sondern nach der personalen Welteinheit verlangt in einem Expansionsdrang, wie er dem leidenschaftlichen Bekehrer ansteht, der in der alexandrinischen Epoche zuerst durch die Diatribe und in der Kaiserzeit durch die fiktiven Briefe [6]) und durch die Predigt in jeder Form die lauteste Propaganda entfaltet? Und hat sich nicht die im Kaiser Mark Aurel kulminierende jüngere Stoa namentlich in Epiktet zugleich als ein Neukynismus aufgetan und noch Kaiser Julian gerade den ältesten Kynikern Lobreden gewidmet? Wie so der Kynismus erst in der persischen, dann in der makedonischen, endlich in der römischen Weltmonarchie sich geistig wieder-

---

wie noch die spätere kynische Diatribe Sparta preist. Vgl. Geffcken, Kynika und Verwandtes S. 2.

1) D. L. 39.

2) Vgl. zur kynischen Verherrlichung des Skythen Anacharsis oben S. 865 und zu sonstigen ethnographischen Parallelen Stob. fl. 123, 12. D. L. 73 und Dümmler, Akad. 260.

3) D. L. 2.

4) Vgl. nam. ib. 32.

5) Eratosthenes bei Plut. mor. 403/4 Dübner. Strabo I p. 66. Vgl. Ed. Schwartz in dem genannten Aufsatz. U. Köhler, Berliner Sitzber. 1891. Th. Gomperz a. a. O. 547.

6) Vgl. W. Capelle, de Cynic. epist. Göttinger Diss. 1896.

findet, so hebt er in ähnlichem universalem Einheitsdrang hoch über alle von ihm verachteten [1]) Prunkopfer und habsüchtigen Gebete an die plastischen Staatsgötter die Arme empor zu dem unhellenischen [2]) unsichtbaren reinen Gotte der Natur [3]).

Doch eben alle Idealität des Universalen ist nur die Romantik des Aufklärers und stammt wie ein Traum aus der Wirklichkeit zuletzt doch wieder aus dem Individuum, das in stürmischer Befreiung von allen Schranken seine Sphäre sogleich bis zum Kosmos aufweitet und hinausdrängt bis unter die Fittiche des Unendlichen. Alle Weltreform stellt sich für Antisthenes doch wieder dar in der persönlichen Kraft des Einzelnen, in dem einen Helden Herakles oder Kyros, in deren Gestalt zugleich der verachtete, „proletarische" Kyniker, dieser Paria unter den Denkern um so heißer seine Sehnsucht nach den Höhen des Lebens und der vollen Weltgeltung ausladet. Denn mag der Kyniker auf alles verzichten, das Spiel der „Phantasie" bleibt ihm zu freier Entfaltung — das ist's, was Antisthenes seinem Diogenes lehrt, der ihn darum als seinen „Befreier" preist [4]), wie er ja „nichts der Freiheit vorzieht", die auch Krates als „Königin" besingt. Sonderbar, kein Grieche hat mehr vom Königtum gesprochen und es idealer ausgemalt, als der freiheitsdurstige, bettelarme Kyniker. Man lese die Königsreden bei Dio Chrysostomus, und schon Antisthenes kann sich ja nicht genugtun in Schriften über Herrschaft und Königtum, will von Homer die „Königskunst" lernen und führt sie an Kyros

1) Vgl. oben S. 899.

2) Vgl. Lukian, de imagin. c. 23: Bilder von Göttern verstoßen gegen die Ehrfurcht, da deren Gestalten für menschliche Nachahmung unerreichbar seien. K. Meiser, Bayer. Sitzber. 1906, läßt Lukian hierin Antisthenes folgen und vergleicht, was Tacitus von den Juden (hist. 5, 5) und von den Germanen (Germ. 9) sagt.

3) Antisth. Frg. S. 22 f. Winck.

4) Diogenes bei Epictet. diss. III 24, 67.

vor [1]), während er in Archelaos den schlechten Herrscher an den Pranger stellt; denn er liebt den König ebenso, wie er den Tyrannen haßt. Freiheit, Königtum, Tyrannis sind aber insgesamt dynamische Begriffe, die der Kyniker beständig aufwälzt, um sie zu verinnerlichen. Es sind ihm Bilder des Willens, des guten und des schlechten. Sich zum Troste, andern zur Lehre hat er in Kyros wie Herakles den Weltüberwinder als Selbstüberwinder vorgeführt und gezeigt, daß Geisteskraft genügt, das Größte zu vollbringen und daß auch der Größte nur groß ist durch die „sokratische Kraft“ [2]). Der Wille regiert den Menschen, der Wille regiert die Welt — das ist das Große, das der Kyniker in dunkler Ahnung aus dem zerrütteten Hellas späteren Zeiten entgegenbringt.

Gewiß, seine Lehre ist keine Blüte von Hellas, höchstens eine Frucht, und er selber als Ueberwinder eher ein Totengräber echten Griechentums. Arm steht er da nicht nur an äußeren Gütern, auch seine Begriffe sind arm, sind nur Worte und Hülsen, und er ist kein Schöpfer neuer Erkenntnis. Aber sein Wille ist riesengroß und reckt die Arme und möchte als König die Welt umfassen. Doch er hat nur sich selbst und seine „Freiheit“ und versteht nur Individuelles, Persönliches, eben Willensmäßiges und kennt nur das „Eigene“, das ihm leer ist an Attributen [3]) und sachlich unfruchtbar, und so muß er auf der kahlen Höhe seiner Subjektivität und Individualität doch wieder geistig sozial werden, und weil er nicht in sachlichen Prädikaten denken kann, hält er sich an Personen und hängt sich an Bilder [4]). Und er greift zu „symbo-

1) Frg. III bei Winck. Vgl. Antisth. Xen. symp. IV 6.

2) D. L. 11.

3) Vgl. oben S. 891.

4) Selbst logisch ersetzt er z. T. die Definition durch den Vergleich (s. oben a. a. O.). Doch die kynischen Fragmente und zumal die Diatriben strotzen überhaupt von Bildern, auf denen zumeist der kynische Witz beruht. Vgl. noch die Zürcher Dissert. v. Oesch

lischen Handlungen nach Art orientalischer Propheten“ [1]) und greift die gegebenen Gestalten der Volkssagen auf und spinnt Märchen und Mythen aus [2]) und treibt Heldenkult. Und er preist Herakles und Kyros, Sokrates und Diogenes, und auch Agesilaos und Epameinondas; er veranschaulicht die Einfachheit des Naturlebens in Anacharsis, das Grauen des Brudermords in Atreus und Thyest, die Habgier in Midas, die Strafe der Schwelgerei in Kirke und die Erziehung in Cheiron, und er läßt den praktisch weisen Odysseus ebenso über die Leibeskraft des Aias wie über die schädlichen Wissenskünste des Palamedes siegen und die Treue der klugen Penelope über die Schönheitsverführung einer Helena [3]). Dazu schwelgt er in Euripideszitaten, Theogniskritik, Homerinterpretation und memorierten Sprüchen [4]). So ruft er Orient und Okzident, Geschichte und Natur, Literatur und Sprache als Zeugen herbei und, wie Platon spottet, „uralte“ Vorläufer und Eideshelfer aus allen Völkern, kurz, lauter „fremde Stimmen“ [5]), und er steigt zu den Tieren herab und zu den Wilden und läßt sie als bessere Menschen reden — aber im Grunde läßt er doch die ganze Welt nur für sich selber sprechen; denn all diese zitierte Gestaltenfülle ist ihm ja doch nur Illustration für die Tugend des Weisen gegenüber der Torheit der Leidenschaft, und so begründet er, der selber nichts erdichten und erdenken kann, die Methode der Deutung, der moralischen Interpretation, die alles Gegebene nicht mehr in seinem

(1916): Die Vergleiche des Dio Chrysost., wobei sich als charakteristisch für die Kyniker ergibt, daß sie Vergleiche aus dem ärztlichen Beruf bevorzugen, aber Kunstvergleiche eher meiden (S. 99).

1) Zeller 335.

2) Jul. VII 209 A. 215 C. 217 A.

3) Hierbei tritt Antisthenes deutlich der Aeußerlichkeit der Sophistik entgegen, die ja in Gorgias Rettungen des Palamedes und der Helena geliefert.

4) D. L. 31 und oben S. 873 f.

5) Protag. 347. Vgl. Sokr. II 164 ff. 170 ff. 844 f. u. ö.

plastisch schönen Sein gelten läßt, sondern hinter der Gestalt den Gehalt, den tieferen Sinn[1]) sucht — und darin zeigt er sich wieder als halborientalischer Symbolist und zugleich doch wieder als sokratischer Rationalist. Mag seine Phantasie in alle Weltfernen schweifen und sich zur Allgottheit und zum Imperator aufschwingen, mag sie noch so viel Helden und Muster und Autoritäten präsentieren, er selber gibt sich nicht hin, verliert sich nicht in den Gegenständen, sondern bewahrt gerade im Fernsten und Fremdesten seine Geistesfreiheit, seine Selbstherrlichkeit, daß er auch ins Gegenteil umschlägt und zuletzt parodiert, was er als Bibel gedeutet[2]), und in alledem bezeugt und bewährt er sich als echter Sohn der Aufklärung und als geistiger Bruder seines sokratischen Antipoden, des Kyrenaikers, mit dem er sich ja in Bion vereinigt.

Die kyrenaische Schule.

Das sokratische Denken erscheint wie reines Licht zu leuchtenden Farben gebrochen in den Lehren der Jünger, und es ist, als wollten sie des Meisters Geist erst zum ganzen Austrag, zu blutvoll lebendiger Darstellung bringen in den Unterschieden der Temperamente. Cholerisch eifernd schlägt sich der Kyniker durch das kämpfende Leben, das sich dem Megariker bis zu Stilpons apathischem Gleichmut versteinert in phlegmatischer Starre, auf dessen Wirrnis und Trübnis ein Platon herabschaut mit erhabener Melancholie, während nun der Kyrenaiker als Sanguiniker es genießt in heiterem Spiel. Die Buntheit der Gegensätze war ja schon Hellas als glückliche Naturgabe, als Eutychie gegeben, aber seine Eupraxie, seine Glücksleistung liegt in der Durchdringung dieser Gegensätze zumal im Brennpunkt Athen, aus dem sie dann erst in klarer Bewußtheit hervor-

1) Vgl. Xen. symp. III 6.
2) Vgl. oben S. 882 f.

treten. Oder ist nicht, was Raffael malt als Schule von Athen, eine große Debatte? Ja, diese „Schule" lebt nicht als Scholastik, sondern als Dialogik und ist selber nur der sich fortpflanzende, sich ganz entfaltende *λόγος Σωκρατικός*, der die Seelenzüge, die Geistesgesten der Sokratiker schärft, indem sie sich einander zuwenden in einer geistigen Agonistik, die nicht leere Fechterstellung ist, die aus den tiefsten Gegensätzen der Lebensunterschiede, der Charaktere, ja zuletzt aus der Antinomie der Seele selber hervorgeht und sie zu Ausdruck, Kampf und Entscheidung bringt. Scharf profiliert wie später Stoiker und Epikureer blicken schon ihre Vorläufer unter den Sokratikern auf einander: der antisthenische Herakles kämpft gegen Aristipp [1]), gegen den darum der kynisierende Xenophon in der Heraklesfabel das schwerste Geschütz seiner Memorabilien vorführt, und der Kyniker stellt mit kritischem Bewußtsein seinen „Ponos" gegen die „Hedoné", die umgekehrt der Kyrenaiker gegenüber dem Ponos zum Prinzip erhebt [2]), und eben nur an dieser Folie ereifert sich jener zu solchem Fanatismus, daß er sogar den Wahnsinn der Lust vorziehen will [3]).

Doch wie hier der kynische Halbthraker ein unhellenisches Extrem verficht, so vergesse man nicht, daß auch aus seinem Antipoden eine Mischkultur spricht, die dem halblibyschen Kyrene eigen war und blieb [4]). Aristipp schrieb Libysche Geschichten [5]), und wie er selbst, stammten auch seine Schüler und Enkelschüler zumeist aus Kyrene, nur Aithiops aus dem ebenfalls afrikanischen Ptolemais [6]). Wenn vor hundert Jahren in Ioniern und Eleaten Ost und

1) wie es namentlich die Sokratikerbriefe später spiegeln. Vgl. Näheres Sokr. II 50. 80 ff. 93 ff.

2) Vgl. D. L. II 66. 86. 90 etc.

3) Antisth. Frg. S. 52, 12 Winck.

4) Vgl. Malten, Kyrene (Philol. Unters. 20) S. 150.

5) D. L. II 83. 6) ib. 86.

West der griechischen Welt gegeneinander kämpften, so scheint jetzt in Antisthenes der scharfe Boreas aus dem düsterwaldigen Norden anzustürmen gegen den lauen, leichten Südwind aus Kyrene. Hoch über der blauen See am „leuchtenden Busen" afrikanischer Berge und doch oasenhaft frei von Wüstensand und Wüstenbrand thront da die schöne üppige Handelsstadt, in der Aristipp geboren ward und seine Schule gründete. Gleich einer Sirene lockt sie am Ufer weich gebettet in kunstvoll bewässerte Gartenterrassen, duftend von weithin berühmten Gewürzen; weich ist die Wolle der reichen Schafherden, die an den fruchtbaren Halden [1]) weiden, weich fächeln die linden Lüfte gleich der sanften Bewegung, in der nun der Kyrenaiker allein die Lust erfassen will, ausdrücklich gleich dem freundlichen Wind und der glatten Woge im Gegensatz zum Schmerz, der vielmehr dem Wintersturm gleiche [2]). Siestastimmung liegt über der Lehre wie über der Heimat Aristipps, wohlige, selige Siesta gegenüber der „Arbeit" des „kämpfenden" Kynikers. Und gegenüber der Armut und Entbehrung des kynischen „Bettlers" weiß der wohlhabende kyrenaische Lebemann das Geld zu schätzen um des Genusses willen [3]). Und gegenüber der Derbheit des Kynikers, dem Platon Unbildung vorwirft, scheint ihm der Kyrenaiker eher das Prädikat fein oder raffiniert zu verdienen [4]). Und gegenüber dem kynischen Plebejertrotz schwelgt ein souveränes Hochgefühl in dieser Stadt, die da hinabschaut nicht nur auf die Schätze bringende See, sondern auch rings umher auf beherrschte Berberstämme, und die da länger

1) Vgl. Pindars IV. Pythische Ode.

2) So meldet Aristokles vom jüngeren Aristipp bei Euseb. pr. ev. XIV 18, 32.

3) Daß Aristipp aus wohlhabendem Haus stamme und noch Theodor zu den Optimaten gehöre, nimmt auch Zeller an (S. 337, 3. 341, 1).

4) *κομψός* Phileb. 53 C. Vgl. Zeller 353. Th. Gomperz 173 f.

als alle andern Griechenstädte, fast bis zur Geburt Aristipps ihren Königsthron bewahrte, auch den letzten Vertreter des königlichen Epos in Eugammon hervorbrachte und aus der Nähe Aegyptens nicht bloß mathematischen [1]), auch höfischen Sinn und Weltblick einsog. Wie es Theodor, Hegesias und andere spätere Kyrenäer zu den Ptolemäern zog, so schon Aristipp, der ob seines mühelosen Genießens von Diogenes „königlicher Hund" gescholten wird [2]), an den syrakusischen Tyrannenhof [3]), an dessen überreicher Tafel ja damals alle Blüten der Lebenskunst sich entfalteten — zum Entsetzen des fernbleibenden Kynikers, der dagegen alle Pfeile seines Zorns wie seines Spottes abschoß.

Doch die äußeren Lebensumstände geben ja nur Kulissen, bestenfalls Rollen und Stichworte, durch die erst das innere Wesen zum Vorschein kommt. Auch hinter dem geographischen Gegensatz birgt sich ein seelischer. War doch Hellas berufen, den Menschen in seinen verschiedenen Lebenskräften zum Bewußtsein zu bringen. So ist es zuletzt nicht das peripherische Hellas, sondern der peripherische Mensch, um es drastisch zu sagen, der Nervenmensch, der im Kyniker und Kyrenaiker zum ersten Ausdruck drängt und eben naturgemäß sich in ihnen spaltet in den motorischen und den sensiblen Menschen. Oder noch innerlicher: es sind zwei verschiedene Seelenfunktionen, die sich in diesen feindlichen Sokratikern hervordrängen, und

1) Wie sich die namentlich im (älteren) Theodor gesondert aufblühende Mathematik doch auch mit Hedonik verträgt, kann später Eudoxos zeigen.

2) D. L. II 66.

3) Die Anekdoten weisen z. T. auf den älteren, z. T. auf den jüngeren Dionys und bleiben z. T. auch chronologisch unbestimmt (vgl. Zeller 339 f.). So wenig ihr Spiel, das mehr charakterisieren als berichten will, historisch zu nehmen ist, die Möglichkeit bleibt für Aristipp (so gut wie für Platon), daß er ein Gast beider Tyrannen war. Vgl. auch Prächter-Ueberweg I [11] 187.

die sie dem sokratischen Denken unterlegen: der Kyniker das Wollen, der Kyrenaiker das Fühlen. Sie zeigen es mehr, als daß sie es sagen; denn den Begriff des Gefühls haben ja die Alten noch weniger als den des Wollens herausgearbeitet. Aber Aristipp betont schon konsequent das Gefühl selber mit allen seinen Kennzeichen und erhebt mit aller Entschiedenheit die Lust zum Prinzip, die in der modernen Psychologie als die einzige oder doch als die wesentliche Positivität des Fühlens gilt [1]). Und Aristipp fühlt wirklich die Lust in ihrer ganzen Positivität und nimmt sie nicht wie der arme, Arbeit fordernde Kyniker nur als ein Negatives, als die Pause der Unlust, als das Verschnaufen von der Mühe des Lebens. Nein, die bloße Schmerzfreiheit, die Fühllosigkeit des Schläfers ist Aristipp gleichgültig und noch keine Lust. Und die Lust besteht ihm auch nicht etwa im Zustand der Glückseligkeit, sondern umgekehrt die Glückseligkeit gilt ihm nur, sofern sie in wirklich gefühlten Lustmomenten besteht, die „jeder für sich ihren Wert haben", nicht nur in der Gesamtsumme. Und darum gilt ihm auch nicht die Dauer der Glückseligkeit, in die ja auch die Lust der Vergangenheit und der Zukunft eingerechnet wird. Denn ach, das Vergangene ist dahin und das Zukünftige zweifelhaft. Sie sind nur vorgestellt als Erinnerung und Erwartung, d. h. sie liegen als Objekte außer uns; „nur der Augenblick ist unser", nur seine Lust wirklich gefühlt. Denn das Gefühl ist immer subjektiv und erlebt immer nur Gegenwart [2]). Und man spürt es deutlich: der Kyrenaiker erlebt die Lust wirklich, und darum findet er sie nicht als leeren Zustand, sondern als eine Bewegung, die „zur Empfindung emporgehoben" ist [3]); er saugt sie

1) Wundt und Th. Lipps sind fast die einzigen, die neben Lust und Unlust noch andere Gefühlsgegensätze kennen.

2) Vgl. darüber meine Erörterungen in „Seele und Welt" S. 158 ff. 239 ff.

3) D. L. II 85.

ein, er schlürft sie als eine „sanfte Woge", die ihn durchzieht; denn alles Gefühl ist strömend [1]). Und er findet den Zug zur Lust und die Abkehr vom Leid begründet in aller Menschennatur.

Doch er begnügt sich nicht mit dieser festgestellten psychologischen Realität als selbstverständlicher Naturtatsache, wie englische Eudämonisten, um darüber eine künstliche Sozialethik aus Zwang oder Berechnung zu konstruieren [2]). Nein, er läßt das Gefühl zugleich als die wertende Funktion zu Endesprechen und das Ideal hervorbringen: die Lust bleibt das Ziel [3]); sie ist allein das Gute und das Leid allein das Schlechte, und was weder Lust noch Unlust macht, heißt ihm weder gut noch schlecht [4]).

Aber es gibt doch auch schlechte Lüste aus gemeiner Handlung? Nein, die Handlung, aus der sie hervorgeht, mag schlecht sein, die Lust als solche bleibt gut [5]).

Aber doch nicht jede Lust gleich gut wie die andere? Doch Aristipp bleibt konsequent; er kennt keine Wertstufen, keine Qualitätsunterschiede der Lüste [6]). Die Lust als solche ist gut, und keine gilt mehr als die andere.

---

1) Vgl. „Seele und Welt" a. a. O.

2) weshalb die bei Th. Gomperz durchgehenden Vergleiche der Kyrenaiker mit jenen gefühlsfremden englischen Utilitariern wenig passen.

3) Man bezweifelt jetzt den Ausdruck τέλος für Antisthenes und Aristipp. Doch der Umstand, daß Spätere diesen fertigen Terminus brauchen, kann doch nicht verbieten, daß jene Philosophen der Praxis, die eben über den Endzweck differieren und debattieren, schon den dafür gegebenen und auch überlieferten (D. L. II 87. VI 104) Ausdruck anwenden — mindestens so gut, wie Anaximander schon von der ἀρχή spricht.

4) Vgl. zu all dem Vorangehenden D. L. II 85 ff. Sext. Pyrrh. I 215. Math. VII 199. Euseb. pr. ev. XIV 18, 31 f. Athen. XII 544 A. Ael. v. h. XIV 6.

5) D. L. II 88.

6) Die Lust unterscheidet sich nicht von der Lust, ib. 87. Psycho-

Aber hoffentlich gilt doch die geistige Lust mehr als die körperliche? Nein, der Kyrenaiker erklärt im Gegenteil die körperliche Lust wenn auch nicht für das einzige Ziel, wie Panaitios und (nach ihm?) Cicero ihm zuschreiben, doch wohl für die unmittelbare, ursprüngliche und jedenfalls für die stärkere Lust [1]). Also ein offenkundiger Verfechter der Sinnenlust und darin wahrlich der Gegenpol des Kynikers, ja zu einem Extrem ausschreitend, das den ihm folgenden Epikureismus hinter sich läßt und in der Geschichte der Philosophie unerhört bleibt. Und zu solcher Theorie stimmt die uns schon bei Xenophon [2]) begegnende Schilderung Aristipps als zügellosen Genüßlings und Weichlings, dem zahllose Anekdoten seinen Tafelluxus, seine Salben und Prunkgewänder und seine Hetären vorhalten. Ein unerschöpflicher Geschichtenstrom hielt vor den Augen der Alten das Bild Aristipps fest zumal als Liebhaber der großen Buhlerin Lais und als Parasiten bei Dionys, den er als Schmeichler beständig anbettelt, wie er auch sonst auf alle Weise, nicht bloß durch reichliche Honorarforderung für seinen Unterricht, sich die Mittel zu seinem ausschweifenden Leben beschaffte. Und dieser gemeine Lüstling und Lebemann zählt noch als Philosoph und gar als Sokratiker und hält sich wirklich mit Eifer und Treue an Sokrates? [3]) Was hat der reinste Denker mit dem Schwelger zu tun?

logisch (darum natürlich noch nicht ethisch) schlägt hier wieder die moderne Theorie von Jodl, Höffding, Ebbinghaus, Külpe u. a. ein, die im Gegensatz zur „pluralistischen" nur eine Lustart kennt.

1) D. L. 87. 90. Cic. fin. II 6, 18 f. 13, 39. Vgl. noch Zeller S. 359.

2) mem. II 1, 1.

3) Aristipp bekennt sich öfter als Philosoph (D. L. 68 ff. 73. 79 etc.), und Platon nennt ihn Phäd. 59 C als einen der Freunde, die man bei Sokrates' Tod vermißte. Aischines läßt ihn um Sokrates' willen nach Athen kommen, und manche Aussprüche (Arist. Rhet. 1398 b 29. D. L. II 71. 74. 76. 78. 80 etc.) setzen seine treue Verehrung und Dankbarkeit für Sokrates in helles Licht.

Gewiß, auch hier hat die Anekdote wild gewuchert bis zur Entstellung des Lebensbildes, und man muß beim Kyrenaiker wie beim Kyniker viel in Abzug bringen als Karikatur der Gegner und als literarisches Spiel, das, von den Späteren wörtlich genommen, als Lebenszug ausgeschlachtet wurde. Denn auch Aristipp war ein Literat, ein Lehrer und sogar ein Redner [1]), und er hat seine Schriften [2]) so wenig auf dem Lotterlager verfaßt wie der Kyniker in der Tonne. So sehr auch der Kyrenaiker nur auf Lebenspraxis ausging, auch er verfocht sie eben als Theoretiker, allerdings als Theoretiker der Lust. Aber selbst die Lust braucht das Denken, wenn sie das Ziel sein soll. Dann muß eben das Denken den Weg weisen, und der Weise weiß gerade zur Erlangung möglichst reichen Genusses sich allen Umständen

1) D. L. 73. 92.

2) Die Titel bei D. L. 83 ff. Der Zweifel an seinen Schriften ist unberechtigt, da Theopomp sie kennen mußte, um Platon Plagiate daraus vorzuwerfen, da Speusipp und Stilpon doch irgendwoher das Material ihrer Schriften über Aristipp schöpfen müssen, da selbst der Zweifler Panaitios ebenso wie Sotion Schriften von ihm kennt (D. L. 85), und da Demetrios de eloc. 296 ein Beispiel ihrer Darstellungsweise gibt. Nach diesem Beispiel brauchten es keine Dialoge zu sein, wie ja die dramatische Form dem Kyrenäer ferner liegt als den Sokratikern von Athen und Megara, den alten Stätten der Tragödie und Komödie. Doch fehlt dem kyrenaischen Lebenskünstler nicht das theatralische Interesse (vgl. D. L. 72. 90), und ohne Disputierlust würde er doch wohl auch nicht in der Tradition von soviel witzigen Apophthegmen, zumal gegen Sokratiker sprudeln. Allerdings brauchten seine Schriften, wenn es auch Dialoge waren, noch keine sokratischen zu sein — vgl. Hirzel, Dialog I 109 f., der mit Recht einen dorisch sprechenden Sokrates für eine unmögliche Figur erklärt. Um so mehr kann Aristipp gerade um Sokrates willen einen Teil seiner Dialoge, wie D. L. 83 berichtet wird, attisch geschrieben haben. Auch sonst ist mir wahrscheinlicher, daß die Alten den Typus des Sokratikers von der sokratischen Dialogik her bestimmten. Und schließlich kann der Stoiker Panaitios aristippische Socratica als ἀληθεῖς bestritten haben, nicht weil er sie als „echt", sondern weil er sie als „treu" bezweifelte.

anzupassen und alle Mittel zu ersinnen, worin Aristipp selbst so viel Gewandtheit gezeigt haben soll [1]). Wissen ist nötig, um selbst aus dem Reichtum Früchte ziehen zu können [2]), und kluge Berechnung, um selbst die Lüste abzuschätzen, und die Folgen des Genusses zu bedenken. Denn so wenig der Kyrenaiker eine Lust an Qualität geringer wertet oder gar verabscheut, ihre Quantität weiß er zu unterscheiden und auch die Strafe, die ihr folgt, in Rechnung zu ziehen und zu meiden [3]). Es ist eben zunächst wieder das Gefühl, das in ihm spricht und das seinem Wesen nach ebenso Unlust scheuen wie Lust suchen heißt, und so hat Aristipps Lehre auch eine stark negative Seite; denn er lehrt den Menschen sich von allem befreien, was ihn bedrückt und als bloße Einbildung sein Behagen stört, wie von den Affekten der Liebe und des Neides, von Todesfurcht und Aberglaube [4]) und von den konventionellen Rücksichten, die etwa von skrupellosem Genuß zurückhalten. Dennoch werde der Weise Gesetz und Sitte befolgen, um nicht unter Strafe und schlechtem Ruf zu leiden [5]), und er werde „Leid und Furcht" als natürliche Affekte [6]) so gut fühlen wie Lust und Begier. So widerspricht der Kyrenaiker deutlich den kynischen Idealen der Adoxie und Apathie, und auch dem kynischen Fanatismus, der den Weisen allein die Tugend und mit der Tugend auch schon das Glück an sich reißen läßt. Nur „meist" soll doch auch nach dem Kyrenaiker der Weise „lustvoll" und der Schlechte leidvoll leben, wie es auch einige Tugenden der Unverständigen gebe [7]). Dabei preist und fordert Aristipp oft und laut genug die Philosophie und die Bildung, und seine ganze Schule erklärt die Vernunft wie die Tugend als Gut allerdings nicht an sich, sondern als Mittel der Lust [8]),

1) Vgl. neben den vielen Anekdoten nam. D. L. 66.
2) Demetr. eloc. 296.
3) D. L. 93. 4) ib. 91 f.
5) ib. 93. 6) ib. 91. 7) ib.
8) D. L. ib. Cic. off. III 33, 116.

wie sie auch die logische Wissenschaft oder Güter wie Kinder, Freundschaft, Reichtum nur um des Nutzens willen schätzt [1]). Aber wenn auch der Hedoniker in kritischer Rechnung sich zum Utilitarier schärft, wird er darum schon zum Sokratiker? Das Wissen als bloße Lebenskunst lehrten schließlich auch die Sophisten, zu denen Aristipp wohl schon als Honorarjäger von Aristoteles gezählt wird [2]).

Doch das Denken ist ihm sichtlich noch mehr als kluge Berechnung, mehr als der bloße Vorspann der Lust, ist ihm auch der freundliche Begleiter, der als feiner Witz sie umspielt und so überlegen und zugleich so liebenswürdig alle Ausschweifung zu entschuldigen weiß. Da erfleht er fußfällig vom Tyrannen eine Gabe und verteidigt sich: warum habe auch der Tyrann seine Ohren an den Füßen! Oder er schmaust gar üppig und rechtfertigt es: wenn dies so schlimm sei, warum täte man's an den Götterfesten? Oder er kauft sich eine teure Delikatesse und antwortet auf den Vorwurf der Verschwendung: ihm liege eben nicht so viel am Gelde wie dem Tadler. Doch findet er: mit dem Reichtum sei es nicht wie mit den Schuhen, daß man ihn nicht brauchen könne, wenn er zu groß sei. Mögen all solche Geschichten [3]) lügen, das feine Lächeln, der heitere Salongeist, der aus ihnen spricht, lügt nicht und hat die Züge des eleganten Weltmanns verschönert und noch spätantike Zeugen versöhnt bis zur Bewunderung. Die heitere Lust, die er sucht, strahlt wieder aus seinem Wesen; er selber, der Meister des Genusses, wird genußreich auch für andere und wird noch bei Gregor von Nazianz als ἥδιστος beschrieben und als εὐχάριστος. Der Lebenskünstler gehört nun einmal ins Jahrhundert der Aufklärung, und bald nonchalant schlendernd, bald glatt sich schlängelnd und klug sich schmiegend spielt Aristipp seine eindrucksvolle Rolle als

1) D. L. 84. 91 f.
2) met. 996 a ^{32}, vgl. D. L. 65.
3) Vgl. D. L. 68 ff. 72 f. 79 f.

eine der lebensvollsten Figuren im genialen Treiben seiner Zeit. Mag er die Sokratik zum Raffinement und Esprit verfeinert und verzärtelt und aus dem klassischen Stil ins Rokoko übersetzt haben: aus jenem geistreichen Lächeln Aristipps grüßt noch des alten Meisters Ironie, und der kyrenaische Sokratiker steht neben dem kynischen wie etwa Wieland neben Herder oder neben Fichte der Autor der „Lucinde". Denn auch Aristipp hat die Sokratik romantisiert in den Subjektivismus der Stimmung, nur in die entgegengesetzte als der Kyniker, in die der Komödie gegen das tragische Pathos des Antisthenes, ins Festgewand [1]) gegen den kynischen Werktagsschurz, ja in den ewigen Frohmut [2]).

Doch auch dies ist noch nicht das Letzte. Nicht daß er der kluge Arrangeur und Advokat des Genusses ist, nicht daß er die Lust sokratisch serviert und sokratisch glossiert, macht ihn zum Sokratiker. Nicht daß er der noch so gewandte Diener der Lust ist, sondern daß er ihr Herr ist. *Ἔχω οὐκ ἔχομαι* — ich halte sie und werde nicht von ihr gehalten, so lautet sein bekanntestes, sein größtes Wort, das zunächst auf sein Verhältnis zu Lais bezogen wird [3]), in deren Bild die Alten gern die Lust verkörperten. Er genießt die Lust mit vollen Zügen und doch nicht trunken, so daß sie stets unter ihm bleibt und die Woge der Lust ihm nie über den Kopf schlägt, nein, der Kopf bleibt oben, das sokratische Bewußtsein thront über der schwelgenden Flut. Und darum eben ist es nur die „leichte Woge", die sanfte Bewegung, die er als Lust versteht und verklärt [4]), während er vom Sturm der Affekte sich abkehrt, ihn als Unlust meidet und das Rasen der Leidenschaft, auch der Liebesleidenschaft, die den Menschen umwirft, verabscheut als Wahn [5]), von dem sich der Weise

1) Vgl. D. L. 68.
2) *θάρρος* D. L. 68. 79.
3) D. L. 75.
4) S. oben S. 927. 929.
5) D. L. 91.

befreit, der sokratische, der hellenische. So lehrt er im feinen Piano seines Auftretens im Gegensatz zum lauten Kyniker, der die Affekte im Fortissimo niederschlägt, vielmehr ihre Dämpfung. Wo bleibt bei alledem noch der Rausch des Lüstlings und der Taumel des Schwelgers? Und wo zeigt wohl der Hellene sprechender seinen tiefen Instinkt für das Maß, als hier, da selbst der extremste Verfechter des Genusses nur die leichte Lust annimmt und den Taumel verwirft?

Und doch zieht mit Aristipp der Schwelger ein ins philosophische Bewußtsein, ja es gab eine Zeit, da er notwendig war, da er sogar das höhere Ethos vertrat. Da sieht Aristipp den Orientalen, der ihm in Kyrene so nahe [1]) und doch so ferne stand, sich in alle Reize und Netze werfen, die ihm das Leben ausspannte, und seinem Götzen dienen in wilden Orgien und der Leidenschaft dienen gleich seinem Despoten. Der Grieche aber riß diesen Taumelnden empor und hob ihm das gesunkene Haupt: lebe dich aus in allen Lüsten und Leidenschaften — aber wirf dich nicht weg. Sei ein Schwelger und meinetwegen ein Schurke, aber sei du selbst, ein freier Mensch und nicht ein Knecht von allem, was im Leben lockt und stößt. Leere den Becher des Genusses bis zur Neige, sauge ihn ein, aber nicht bewußtlos, schlürfe, schmecke jeden Tropfen, spüre ihn einzeln auf der Zunge; denn erst, wenn du es weißt, daß du genießest, hast du den Genuß; erst wenn du dich fühlst in der Lust als ihren Träger, ist sie dein eigen. So lehrt Aristipp erst wirklich das Genießen gerade durch das sokratische Selbstbewußtsein. Die Meisterschaft, die Sokrates ihn lehrte und ihm vorlebte, wandte der Kyrenaiker auf die Genüsse des Lebens in jener inneren Sicherheit und Seelenruhe, in jener Freiheit des Geistes, die er nicht minder wie der Kyniker als sein Ideal bekennt

1) Aristipp weilt auch in Asien beim Perser (D. L. 79) und schreibt einen Artabazos.

und bewährt. Und darum verwirft Aristipp nicht nur alle heftige Gier nach Liebe wie nach Gold, er tröstet sich auch über den Verlust von Gütern; er zeigt nicht nur durch Verschwendung, daß er nicht am Gelde hängt: er soll es auch, wenn es ihm zuviel oder zur Gefahr ward, geradezu weggeworfen haben [1]). Er weiß zu nehmen, aber er weiß auch zu verzichten und lehrt auch das „Mehrhaben" verachten [2]). In allem weichlich bequemen Genuß empfiehlt er doch Körperabhärtung. Bei aller Schmeichelei und Gunstbuhlerei weiß er doch oft genug dem Tyrannen auch mit Freimut zu begegnen und selbst die Genüsse, die jener bieten kann, abzulehnen. Gar bezeichnend ist die Geschichte, nach der ihm Dionys drei Hetären zur Auswahl bietet, Aristipp aber, weil einst Paris solche Wahl schlecht bekommen sei, alle drei mitnimmt, um an seiner Tür alle drei zu entlassen.

So wirkt er unberechenbar in seinem freien Schweben und Spielen über allen Werten. Das Schönste aber soll Platon von ihm gesagt haben: Aristipp allein sei es gegeben, das Prunkgewand und das Bettlerkleid mit gleichem Anstand zu tragen. Soll er doch einmal sogar auf einen von Platon entrüstet abgelehnten Wunsch des Tyrannen im purpurnen Odaliskenkleid getanzt und dafür ein andermal im Bade die Kutte des Diogenes angezogen haben, der aber beileibe nicht dagegen den Galamantel des Kyrenaikers eintauschen wollte. Der fühlt sich eben als der Freiere, dem alle Lebensweisen nur Rollen sind, die er beliebig wechselt, und gerade der Kleidertausch mit dem Kyniker ist symbolisch; denn die feindlichen Brüder sind sich oft bis zum Verwechseln ähnlich. An „Zynismus" wenigstens gibt Aristipp in Wort und Tat einem Diogenes nur wenig nach, und manche seiner Sprüche kehren in der kynischen Literatur wieder [3]), und mehr noch könnten in ihr wiederkehren.

1) D. L. 77. 2) ib. 67. 72.

3) z. T. allerdings erklärbar aus gegenseitiger Zitierung gerade in der Debatte (vgl. Sokr. II 80 ff. 93, 1).

Beide sind eben wie Aeste aus einem Stamm gewachsen nur in entgegengesetzter Richtung. Zuletzt haben sie ihr Gemeinsames darin, daß sie gleich den Sophisten, aber tiefer als sie, mit sokratischem Bewußtsein, ja Selbstbewußtsein den Weltwert ins Subjekt zurückgenommen haben, das nun die geistige Freiheit des Weisen gegenüber allen Objekten entfaltet, doch in entgegengesetztem Verhalten, beim kynischen Puritaner in ihrem Entbehren, beim kyrenaischen Libertiner in ihrem Genießen. Denn voll genießen und doch Herr bleiben über den Genuß, die Lust nicht scheuen, sondern suchen, sie in den Armen halten und doch ihr nicht erliegen, sondern mitten im Genuß aus ihrem Bann heraustreten [1]) — das ist die Kunst Aristipps [2]), und sie verhält sich zur kynischen Abkehr von der Lust als das freundliche Ja zum barschen Nein, und so in kontradiktorischen Gegensätzen, die sich bedingen und aneinander heranbilden. Die negative Idealität des Antisthenes mit seiner Adoxie, Apathie und andern privativen Wertausdrücken [3]) kann einem Aristipp nicht genügen, er verlangt vom Leben einen volleren, positiven Ton, und während der Kyniker im Kampfe steht gegen die Masse der Toren und alles als „fremde" Dinge verachtet, Verwandtschaft und Freundschaft, Ruf und Reichtum und sich aller Verführung der Sinne entreißt und der Philosophie nichts verdankt als den „Umgang mit sich selbst" [4]), sucht der Kyrenaiker den frohen Umgang mit allen Menschen, meidet Streit, versöhnt Gegner, erträgt Beschimpfungen, besänftigt Zornige, tröstet Freunde [5]) und tritt mit heiterem

1) Stob. fl. 17, 17 H. D. L. 69. 75.

2) wie er den preist, der mitten unter Schlechten noch brav und mitten im Taumel doch besonnen bleibt (Stob. fl. 37, 25. D. L. 78).

3) Vgl. oben S. 909.

4) D. L. VI 6.

5) Ael. v. h. VII 3. D. L. II 70. 82. Stob. fl. 19, 6. 20, 63. Plut. prof. in virt. 9. coh. ira 14.

Gruß in die Welt hinaus und nimmt all ihre Reize genießend entgegen.

Und doch spielt auch der Kyniker in solcher sozialen Stimmung den scherzenden Erotiker, der bis zu den Göttern hinauf allen Freund ist und dem alles gehört [1]). Und der Kyrenaiker wieder lebt, wo es ihm gefällt, schert sich wenig um Götter und Staat [2]) und schätzt Güter und Freundschaft nur für seinen Nutzen, schätzt an der Lust geradezu mit antisthenischem Ausdruck [3]) das *οἰκειότερον* [4]). So weiten sich beide wohl ins Soziale auf, kehren aber immer wieder zu sich selbst zurück und bleiben im Grunde egozentrische Individualisten, denen die innere Selbständigkeit, die Freiheit des Weisen über alles geht. Das Subjekt allein regiert, und darum verschmilzt das Denken in beiden mit den subjektiven Funktionen, das kynische Denken mit dem Wollen, das kyrenaische mit dem Fühlen. Das Subjekt ist Einheit gegenüber der Welt der Objekte und muß im Fühlen und Wollen werten, wählen, sich entscheiden. So werden die beiden Subjektivisten Antithetiker und durchschreiten die Welt als ein Spalier von Gegensätzen. Sie beurteilen ja die Dinge nicht an sich als Dinge, nicht objektiv, theoretisch, sondern nur nach ihrer Bedeutung für sich selbst, nur relativ, nur als Mittel für das Subjekt und darum nur praktisch. Und darum kennen sie eigentlich nicht Dinge, sondern nur Werte und Unwerte. Und darum ist auch beim Kyrenaiker wie beim Kyniker nur „die Rede von Gütern und Uebeln“ [5]), die beide variabel, eben relativ setzen im

1) D. L. VI 11 f. 72. Xen. symp. IV 61 ff.

2) Vgl. Xen. mem. II 1, 13. Stob. fl. 40, 8. Vgl. auch Sokr. II 83.

3) Vgl. oben S. 891. 903.

4) D. L. II 90. Vgl. die *οἰκεῖα πάθη* in der Darstellung des Sextus math. VII 191, die permotiones intimas und den tactus interior Cic. Acad. II 7, 20. 46, 142.

5) D. L. II 92. Arist. met. 996 a 37.

Hinblick auf den Menschen [1]). So verachtet auch Aristipp die Vielwisserei, die mathematische Gelehrsamkeit [2]), und er vergleicht die Adepten anderer Wissenschaften den Freiern, die sich an die Mägde halten, weil die Penelope der Philosophie sich ihnen versagt [3]).

Doch auch in der Philosophie gilt ihm vielleicht noch entschiedener als Antisthenes nur die praktische, ethische Weisheit, während er die beiden andern, die theoretischen Typen antiker Wissenschaft, Physik und Logik [4]), da sie nichts für das Lebensglück beitragen, ablehnt [5]) oder doch nur zu praktischen Zwecken zuläßt, um den Weisen als Redner zu bilden und von der Angst vor Tod und Teufel zu befreien [6]), ja ihn wohl bis zu einer Freigeisterei zu führen, die das Gebet verwirft [7]). Und so im Dienste der Praxis entwickelt der Kyrenaiker auch eine Erkenntnistheorie, die der kynischen ähnlich, ja vielleicht noch konsequenter ist.

Die spätere ausgebildete kyrenaische Lehre behandelt zwar in den ersten drei ihrer fünf Teile [8]) eben Ethisches und naturgemäß zunächst Werte und Unwerte [9]), dann die

1) Aristipp kennt kein Gut an sich, kein *καλόν* und *αἰσχρόν φύσει*, sondern nur ein *εὔχρηστον* (D. L. ib., vgl. *ἀχρεῖα* ib. 81), und diesem utilitarischen Relativismus widerspricht nicht nur nicht der kynisierende Sokrates, Xen. mem. III 8, sondern er begründet ihn mit demselben Ausdruck § 5.

2) D. L. II 71. Arist. a. a. O.

3) D. L. 79.

4) Im antisthenischen Schriftenkatalog ist jene Dreiteilung durchgeführt, und Kyniker und Kyrenaiker hatten eher als Platon ein Interesse an ihr, um eben den Vorzug des ethischen *λόγος* vor den beiden andern herauszustellen.

5) D. L. II 92. Sext. math. VII 11. Euseb. pr. ev. I 8, 9.

6) D. L. 92.

7) Clem. Strom. VII 220 D.

8) Sext. math. VII 11. Sen. ep. 89, 12.

9) *αἱρετὰ καὶ φευκτά*. Wenn diese ethischen Ausdrücke auch erst später als Termini feststehen, so sind sie doch schon bei den Sokratikern nachweisbar, vgl. D. L. II 124. VI 8. Xen. mem. IV 5, 11.

ihnen entsprechenden Gefühle (*πάθη*) und Handlungen, aber es werden noch aus Physik und Logik oder vielmehr statt beider offenbar nur als kritische Schutz- und Trutzwerke zwei weitere Stücke wesentlich erkenntnistheoretischer Art hinzugefügt: die Behandlung der (physischen) Ursachen (*αἴτια*) und der (logischen) Beglaubigungen (*πίστεις*). Denn die Dinge interessieren den Kyrenaiker wesentlich, soweit sie das Subjekt affizieren und sich ihm glaubhaft erweisen, kurz wesentlich im realen und logischen Kausalverhältnis zu ihm, ganz wie Schopenhauers Subjektivismus die Welt der Vorstellungen wesentlich nach dem (auch von ihm mehrfach gefaßten) Satz vom Grunde bestimmt.

Als Subjektivist wird nun der Kyrenaiker ganz wie der Kyniker sowohl zum Praktiker wie zum Sensualisten. Beide Sokratiker suchen etwas für sich und leben — ob ausgesprochen oder nicht — auf ein Ziel (*τέλος*) hin, dem gegenüber ihnen alles andere nur als Mittel absinkt und darum nur praktischer Schätzung untersteht. Beiden ist nun das Telos subjektiv bestimmt; sie suchen die „Glückseligkeit", die beiden nicht von außen, sondern als innere Befriedigung kommt und die Aristipp noch schärfer subjektiv aus einzelnen Gefühlen bestehen läßt. So faßt er im Grunde nicht Dinge, sondern nur ihre Wertfarben, ihre Gefühlstöne, die *πάθη*, die sie erwecken [1]). Aristipp ist so der ausgesprochenste emotionale Denker, in dem das Gefühl zum Bewußtsein, ja zum Selbstbewußtsein kommt. Er hat zwar noch kein genaues Wort für das Gefühl, aber er faßt es doch, wie sich zeigte [2]), in allen seinen Bestimmungen als subjektiv, als positiv, als gegenwärtig, als strömende Bewegung, als wertend und als antithetisch. Ist er dabei auch mehr als der Kyniker dem positiven Pol der Gefühle zugeneigt, so blickt er doch auf ihr Ganzes, ihr Schaukeln in Gegensätzen, und vergißt nicht über der Lust auch die Bedeutung der Unlust

1) D. L. 92.

2) Vgl. oben S. 929. 933.

und die individuelle Verschiedenheit gerade in der Leidempfänglichkeit zu betonen [1]), wie er auch eine Trostschrift verfaßt, um Freunde von der Trauer zu befreien [2]); ja, wenn er das Körpergefühl intensiver findet als das geistige, so beruft er sich nicht so sehr auf die Stärke der Sinnenlust als auf die des Schmerzes, auf die Empfindlichkeit der Körperstrafen [3]).

Uebrigens erkennt er auch geistige Freuden an und hebt sie bewußt ab von den sinnlichen und beachtet gar fein den Gegensatz der angenehmen geistigen Wirkung nur dargestellter gegenüber der peinlichen wirklicher Leiden [4]). Er wird so zum Psychologen aus subjektivem Interesse und gerade als Individualist; denn er findet dabei die sinnlichen Gefühlswirkungen dem Individuum näherliegend (οἰκειότερα), unmittelbarer und darum stärker als die geistigen [5]). All seinem Subjektivismus fehlt eben doch die geistige Tiefe; er beruft sich wie der Kyniker zuletzt auf die „Natur" [6]), aber wieder nicht auf die objektive Natur, sondern auf das Natürliche der Seele. Gewiß lebt Aristipp ganz in Gefühlen, doch nicht in ihrer letzten Innerlichkeit, sondern sinnlicher, im Grunde nur in den Gefühlstönen der Empfindungen, in den Lüsten und Schmerzen auf Grund äußerer Reize. Bei aller subjektiven Schärfung haben Antisthenes und Aristipp nun einmal den sokratischen Geist naturalisiert, in gewissem Sinne dem Tierischen nähergerückt. Die Berufung auf die Tiere, die für den Kyniker typisch ist, fehlt auch nicht bei Aristipp und zumal für das Telos [7]), und wenn jener sich als „Hund" gebärdet,

1) D. L. 93.

2) Ael. v. h. VII 3.

3) D. L. 90.

4) ib. 89 f.

5) wie die moderne Psychologie die stärkeren Gefühlstöne bei den niederen, materielleren Sinnen erkennt.

6) D. L. 87 f. 91. 93.

7) D. L. 87; vgl. noch Plut. adv. Col. 24, 2 und s. die Tiervergleiche D. L. 67. 69. 73. 76.

so gleicht das Verhalten des andern der schmiegsamen Katze, und darum stehen sie wohl auch zueinander wie Hund und Katze. Beide aber haben das sokratische Denken veräußerlicht ins Praktisch-Sensuelle, haben, um biologisch zu reden, den zentralen Prozeß ins Peripherische gezogen, der Kyniker sozusagen mehr in die Muskeln, der Kyrenaiker mehr in die Nerven; jener lebt mehr in den kinästhetischen Empfindungen, dieser nach den Beispielen der Darstellungen mit Vorliebe in den Geschmacksempfindungen des Süßen und Bitteren. Beide betonen wesentlich das subjektive Leben, aber nur in seinem äußeren Weltbezug, der bei dem einen sich als Spannung, bei dem andern als Lösung entfaltet, bei dem einen mehr als zentrifugales Auswirken gegen die Welt, bei dem andern mehr als zentripetales Einsaugen der Welt. Beide suchen die lebendige Bewegung und scheinen bezeichnenderweise das Gegenteil davon sich gegenseitig vorzuwerfen. Für den Kyniker gleicht der hedonische Schwelger einem Faß, für diesen der verzichtende Puritaner einem Stein [1]). Beide stehen mit dem schon stark subjektivistischen Protagoras, dessen damaligen Einfluß in Kyrene der platonische Theätet uns an Theodor veranschaulicht, auf seiten Heraklits [2]) gegen die Eleaten und betonen statt des objektiven Seins die Bewegung. Der bewegliche Geist des Kyrenaikers nimmt ja das Leben als eine Seefahrt, die Lust als sanften Strom, die Unlust als Sturm [3]); er liebt Schiffs- und Fischvergleiche, verbringt einen großen

1) Vgl. für beides den Dialog Gorgias 492 E, wo Platon wie im Philebus beide Lebenstypen gegeneinander führt, mit dem ersteren Vergleich sichtlich kynisierend, mit dem zweiten vielleicht an Aristipp denkend, der den Menschen gerade erziehen will, damit er kein fühlloser Stein bleibe (D. L. 72).

2) der ja auch schon Menschen Schlafenden vergleicht und Ruhe, Stillstand als Zustand der Toten ablehnt.

3) Vgl. oben S. 927.

Teil seines Lebens in der Fremde [1]) und von Kyrene aus natürlich auf Seereisen und schreibt über die Schiffbrüchigen [2]). Aber die Welt, die ihm mit den Ioniern zur Flut wird, ist ihm nur das Leben, und die betonte Bewegung ist ihm eben nur die subjektive, die „zur Empfindung emporgehobene" [3]).

„Nicht die Dinge, nur die Affektionen, die *πάθη* sind erfaßbar" — so lautet der Kernsatz der aristippischen Erkenntnistheorie [4]). Und darum [5]) verachtet er die Physik wie die Mathematik. Er hat nicht ein rein hellenisches Auge gerichtet auf die vollplastische Formenwelt in bunten Farben; er löst die erfaßbaren Dinge draußen in innere Prozesse auf, indem er sie zu sich heran und in sich hineinzieht, sie gewissermaßen auf die Zunge nimmt, sie da im abschätzenden Geschmack zergehen läßt, sie nur als gestaltlose Eindrücke unräumlich in den stark gefühlsbetonten Gegensätzen der Empfindung aufnimmt, wie es die Beispiele: süß und bitter, hell und dunkel, schmerzhaft beim Brennen und Schneiden verdeutlichen [6]). Ob aber die Dinge wirklich süß oder weiß oder brennend sind, wissen wir nicht. Wir kennen nur unsere Sinneseindrücke, die ja über die Dinge bisweilen täuschen [7]), die aber als Empfindungen, also nach ihrer subjektiven Seite „unfehlbar", „unentreißbar" sind. Aristipp geht so über Demokrit wie über Locke hinaus, auch über Berkeley, natürlich ohne seinen extremen Subjektivismus zu erreichen, dessen kein Grieche

1) Xen. mem. II 1, 13.

2) Vgl. D. L. 67. 71. 77. 84 f. und Weiteres über Aristipps Reiselust bei Zeller S. 339.

3) D. L. 85.

4) Euseb. pr. ev. XIV 19 Anf. Sext. Emp. math. VII 190 ff. D. L. 92.

5) Vgl. D. L. ib.

6) S. auch weiterhin die Darstellungen Plut. adv. Col. 24, 2 p. 1120. Sext. math. VII 191 und Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV 191.

7) D. L. 93.

fähig war. Nicht das ganze Sein, doch die ganze Erkenntnis ist für Aristipp Sache der Empfindung, die er als „Bewegung" betont, wohl als Prozeß des Zusammentreffens eines aktiven Elements, eben der affizierenden Dinge als „Ursachen" [6]) und des affizierten Subjekts, das eben die Wirkung passiv, als *πάθος* gemäß seiner individuellen Natur erfährt. Für erkennbar erklärt der Kyrenaiker dabei nur diese *πάθη*, während er die Erkenntnis der „Ursachen", die Physik nur negativ behandelt, da die Dinge als solche nicht erfaßbar seien. So ist von den primären, objektiven Qualitäten, die der haptisch und optisch gestimmte und darum mathematisch-physikalisch interessierte Demokrit von den bloßen Empfindungsqualitäten abscheidet, bei Aristipp keine Rede. Er legt die Hände in den Schoß, schließt die Augen und lebt ganz in der Empfindung, in der er die Welt kostet, die ihm als solche im Dunkel bleibt und für die Erkenntnis versinkt.

Dabei schärft sich der Subjektivist zum Individualisten; denn der Geschmack ist verschieden, und dieselben Dinge wecken in andern Menschen andere Empfindungen, wie etwa dem Gelbsüchtigen der Honig bitter schmeckt, der Augenkranke anderes sieht und die Affektionen der Unlust individuell verschieden sind [1]). Doch hätten selbst die Menschen gleiche Empfindungen, so könnten sie es nicht wissen, denn jeder hat nur seine eigenen Empfindungen; gemeinsam sind bloß die Worte [2]), und darum pflegt Aristipp wie Antisthenes für den Menschenumgang die Redekunst [3]). So ist beiden ein Nominalismus, der die Gemeinsamkeiten der Begriffe in bloße Worte auflöst, die Kehrseite ihres Subjektivismus, den beide über Protagoras hinaus individualistisch steigern. Beiden schweben nur Namen über dem persönlichen Leben, über dem

1) Vgl. oben S. 939 f., dazu Platons Theätet und das darüber unten Gesagte (vor der Behandlung im II. Bd.).

2) D. L. 93. 3) Sext. VII 195.

4) D. L. 73. 92, vgl. Antisth. Frg. S. 65, 49.

„Eigenen", das sie allein gelten lassen, real wie ideal, als wahr wie als gut, als Ziel des Erkennens wie des Strebens. So kann immerhin Platon im Theätet mit dem individualistischen Sensualismus des Antisthenes auch den Aristipps bekämpfen [1]). Aber auch ethisch besteht eine nahe Berührung beider Lehren, die ja in Bion zur Einheit führt. Die Scheidung lag nur darin, daß der Kyniker das persönliche Leben mehr nach der aktiven Seite betonte, der Kyrenaiker mehr nach der passiven, spinozistisch zu reden in seinen leidenden Affekten, in seinen eigentlichen *πάθη*, die der Kyniker gerade für seine Apathie [2]) bekämpfte. Und ihn wieder will offenbar der Kyrenaiker bekämpfen mit dem Nachweis, daß die *πάθη* nichts „Fremdes" sind, sondern naturgegeben: so *ἡδονή*, *λύπη*, *φόβος* [3]) und demnach wohl auch die *ἐπιθυμία*, so daß die stoische Vierteilung der Affekte in diesem Streit der Sokratiker vorweggenommen wäre [4]). Die Parallele des eher kynisierenden Spinoza kann übrigens verdeutlichen, wie wir in den Affekten das Band zwischen Ethik und Erkenntnistheorie greifen können für Aristipp wie für Antisthenes. In den *πάθη*, die der Kyniker verwirft, eben zugleich als Wahn und als Uebel, liegt für den Kyrenaiker allein alle Wahrheit und zugleich in den *πάθη* allein aller Wert.

Der Gefühlston der Empfindung ist es, den Aristipp zum sokratischen Selbstbewußtsein emporhob; doch dabei hat er das feste, objektive geistige Allgemeine, zu dem Sokrates hinstrebte, mehr noch als Antisthenes aufgelöst. Denn die Erkenntnis besteht für Aristipp nur in den Empfin-

1) So weit möchte ich das Sokr. II 842 ff. Begründete ergänzen und der nach Schleiermacher von Natorp, Campbell, Dümmler, Th. Gomperz und zuletzt auch von Zeller vertretenen Deutung entgegenkommen. Vgl. noch Stölzels Berliner Diss. 1908 S. 23.

2) D. L. VI 15. 38 etc.

3) D. L. II 87 f. 91.

4) Vgl. oben S. 907.

dungen einzelner Menschen wie das Glück nur in den einzelnen Lüsten des Augenblicks. So wurzelt auch die kyrenaische Lehre ganz im Jahrhundert der Aufklärung, das so übereifrig analysierte, differenzierte, individualisierte und so Dinge wie Menschen nur zur Lösung brachte. Damit stimmt die allgemeine Annahme, daß die Grundlagen der kyrenaischen Lehre bereits von Aristipp stammen, der jedenfalls zu den älteren Sokratikern zählte [1]). Es ist auch bezeichnend, daß seine Lehre zunächst in der Luft des 4. Jahrhunderts keine laute und starke Wirkung fand, sondern sich, abgesehen von einigen unbedeutenden Schülern wesentlich durch seine Tochter Arete fortpflanzte, die sie auf ihren Sohn vererbte, den jüngeren Aristipp, der darum der „Mutterschüler" heißt, und es charakterisiert wieder diese Lehre, daß sie die einzige ist, deren Schulpflege einmal in Weibeshand ruhte und ruhen konnte, weil es eben eine ausgesprochene Gefühlslehre ist. Der jüngere Aristipp scheint nun im Jahrhundert der großen Systeme auch der kyrenaischen Lehre erst systematische Form gegeben zu haben [2]). Aber auch inhaltlich gewinnt nun erst nach hundert Jahren am Ende des 4. Jahrhunderts die aristippische Lehre eine Erhebung über die sinnliche Zerlöstheit, einen Zug zum Ganzen und Geistigen, eine erweiterte Intellektualisierung durch Theodor, Hegesias und Annikeris, die zwar als Abzweigungen der kyrenaischen Lehre betrachtet wurden,

1) Nach H. v. Steins Ansetzung (in seiner Biographie Aristipps, Göttinger Diss. 1855) kam er bereits 416 nach Athen zu Sokrates zu einer Zeit, da er, wie Zeller S. 337 f. mit Recht vermutet, schon sophistische Bildung genossen hatte und geistig wie bürgerlich selbständig war, wie er auch schon zu Sokrates Lebzeiten Unterricht erteilt haben soll (D. L. II 65. 80). So war er nach D. L. II 83 wesentlich älter als Aischines und nach alledem auch als Platon.

2) Vgl. auch Th. Gomperz a. a. O. 178. Die Grundlagen allerdings weisen, wie gesagt, noch in die Nähe des Sokrates wie des Protagoras und gehören darum dem älteren Aristipp. Vgl. die treffenden Bemerkungen Prächters bei Ueberweg I [11] 188.

deren Grundprinzip aber in ihnen durch Selbstkorrektur zu neuer, reicherer Entfaltung kommt.

Da hebt sich zunächst in scharfer Silhouette der Dialektikerkopf Theodors ab mit seinem spöttischen Voltairelächeln, dem nichts heilig ist als sein eigenes Heil, als er sich selbst, und darum hat er sich wohl mit dem Beinamen des „Gottes" und noch eher des „Gottlosen" dem Gedächtnis der Alten eingeprägt. Ein streitbarer Freigeist, der aus der kyrenäischen Heimat verbannt, in Athen als Ketzer bedroht und vertrieben ward und am Hof des Lysimachos mit seiner scharfen Zunge den Fürsten so in Harnisch bringt, daß er ihn ans Kreuz schlagen lassen will, worauf Theodor nur geantwortet habe: ihm sei es gleichgültig, ob er in der Erde oder in der Luft verfaule. Ihm ist überhaupt alles gleichgültig, die Götter, die er geleugnet haben soll, das Vaterland, in dem sich der Weise nur für die Toren aufopfere und das er besser im ganzen Weltall suche, die Freundschaft, deren er nicht bedarf, Gesetze und Rücksichten, Anstand und Scham; denn das Schöne sei nun einmal wie alles andere dazu da, daß es gebraucht werde, und der Weise scheue gegebenenfalls nicht Ehebruch, nicht Diebstahl noch Tempelraub. Und doch gilt ihm prinzipiell die Gerechtigkeit als ein Gut, die Ungerechtigkeit als ein Uebel [1]), und er soll auch selber ein sittliches Leben geführt, auch politisch gewirkt, auch gar nicht die Gottheit bestritten, nur die Götter, Kulte und Mythen des Volkes verspottet [2]) und sich über das Mißverstehen seiner Worte beklagt haben.

1) D. L. 98.

2) Vgl. gegen seinen (von Cicero behaupteten) Atheismus und Immoralismus nam. Clem. protr. II 24, 20, auch D. L. II 100, Sext. adv. math. IX 55 und dazu Th. Gomperz a. a. O. 555. Der Anschein von Freigeistigkeit in seiner anthropologischen Götterdeutung kann für Euhemeros nicht das Recht begründen, hier, wie es gewöhnlich geschieht, der kyrenaischen Schule angereiht zu werden, mit der er zugestandenermaßen nichts zu tun hat. Vgl. Zeller 343. 377. Th. Gomperz 556. Ueberweg-Prächter 192.

Allerdings waren sie zweischneidig, weil sie dialektisch waren. Sie schlagen ja auch in den neuen furor dialecticus ein, der die Ausläufer der sokratischen Schulen ergreift, damals, als am Ptolemäerhof Diodoros Kronos an der Debatte mit Stilpon sich zu Tode geärgert haben soll. Und Theodor, von dem in dem Bericht des Diogenes Laertius mehr als von Aristipp Debatten (auch mit Stilpon) durchklingen, steigert doch nur die schon von der kynischen Sokratik geführte Beweisführung, daß die absolute Gerechtigkeit gar relativen Inhalt berge, den eben nur der Weise beherrsche, und daß Lüge, Diebstahl, Tempelraub u. dgl. in bestimmten Fällen erlaubt seien [1]). Der gemeinsame Untergrund der kynischen und kyrenaischen Schule, die sokratische Intellektualität in sophistischem Fechterspiel mit persönlicher Zuspitzung auf die Freiheit und Freigeistigkeit des Weisen kommt eben bei dem zungenfertigen Theodor wieder zutage, der selber Sophist genannt wird [2]). Ja, in seinem Schüler Bion und dessen Geisteserben Teles [3]) kreuzt sich die kynische mit der kyrenaischen Richtung zu einer literarischen Bohème von leichtgeschürztem Witz in farbigem Spiel, das auf Jahrhunderte nachwirkt. Aber schon Theodor kämpft wie der Kyniker als Weiser gegen die Masse der Toren, gegen die Doxa sich auf die Natur berufend [4]), verficht auch die kynische Autarkie, die alle Werte verachtet oder nur relativ nach ihren Vorzügen schätzt, und zeigt kynisches Temperament [5]), kynischen Freimut und hyperkynische, zynische Frivolität. Doch ist es eben eine unkynische Frivolität des Salons, die etwa an Lord Bolingbroke, den ebenfalls ketzerischen, sensualistisch und eudämonistisch gestimmten Vorläufer Voltaires erinnert

1) Vgl. Sokr. II zu Xen. mem. IV 2 und nam. S. 1136.
2) D. L. II 102. IV 52.
3) Vgl. Henses Einleit. zu seinen Fragmenten.
4) D. L. II 99.
5) als θρασύτατος ib. 116.

und die der geborene Optimat am Ptolemäerhof spielen ließ oder wie ein französischer Aufklärer etwa in einem Sanssouci des Lysimachos, bei dem er als Diplomat akkreditiert war, oder bei Demetrios von Phaleron, dessen Machtwort ihn in Athen rettete, oder beim ägyptischen Statthalter von Kyrene, bei dem er in so hoher Achtung stand.

Doch die Vornehmheit dieses höfischen Weltmanns ist nicht bloß äußerlich, ist eine innere Ueberlegenheit, die nicht nur aller äußeren Situationen, sondern auch der eigenen Empfindungen Herr wird. Sein Allerweltsspott, der mit Göttern wie mit Fürsten spielt [1]) und alle geltenden Rücksichten als Torenwahn in die Luft wirft, wird für uns erst verständlich und versöhnlich als Außenseite, ja Kehrseite eines inneren Ethos, das sich um so sicherer und stärker fühlt, je mehr ihm alle äußeren Gewalten und Erlebnisse ins Zufällige und Relative absinken. Und hier hat der große Dialektiker Theodor die Herrschaft des Intellekts höher gespannt als Aristipp; kurz, er ist mehr Rationalist und weniger Sensualist und hat das kyrenaische Fühlen aus den Sinnen mehr ins Denken gezogen und dadurch vergeistigt. So hebt er in geradezu kynischer Antithese die sittliche Einsicht, die φρόνησις mit der Gerechtigkeit zum absoluten Gut und verdammt die Schlechtigkeit der Toren als absolutes Uebel. Lust aber und Schmerz, die Wertgegensätze Aristipps vergleichgültigen sich ihm zum „Mittleren", wie die äußeren Dinge zum bloßen Lebensstoff, den der Weise bewältigt, so daß er sich nimmermehr durch Leiden zum Selbstmord treiben läßt [2]). Und doch legt auch Theodor in einen Gefühlsgegensatz die absolute Wertung, das Telos des Lebens. Aber statt der kurzlebigen sinnlichen Affekte, der Lüste und Schmerzen, auf die er herabschaut, sind ihm als Wert und Unwert entscheidend die seelischen Stimmungen der Heiterkeit und Betrübnis [3]).

1) Vgl. noch ib. 102.
2) D. L. 98. Stob. flor. 119, 16. 3) D. L. 98.

So hat er im Vergleich mit Aristipp den Lebensakzent zentraler nach innen genommen und den Gefühlswert aus dem Momentanen ins Dauernde, aus dem Sinnlichen ins Geistige abgeklärt.

Gegenüber der Heiterkeit des Geistes, die der dialektische Spötter Theodor aufblitzen läßt, steht der düstere Pessimismus des Hegesias, der in einer Schrift *Ἀποκαρτερῶν* den freiwilligen Hungertod rechtfertigt mit den Uebeln des Lebens, die er so schwarz malt, daß wegen der ausbrechenden Selbstmordepidemie der ägyptische König seine Vorträge verboten haben soll. Das Ende des 4. Jahrhunderts ist ja überhaupt ein Zeitalter des wieder erwachenden Subjektivismus, der hundert Jahre früher in Antiphons Kunst der Leidlosigkeit und Prodikos' Schwermut, in Euripides' bitterer Tragik und Aristophanes' Komik und endlich in Antisthenes und Aristipp seine Stimmungsgegensätze aufgetan und sie nun jetzt auch in Stoa und Epikur erneuert. Es war wieder eine auf der ganzen Linie mit Stimmung geladene Epoche, in die manche nicht ohne Grund auch die düstere Konsolation des pseudoplatonischen Axiochus weisen, damals, als der Kyniker Krates die Leiden des Lebens von der Wiege bis zum Grabe aufzählt, der Akademiker Krantor seine Trostschrift anbietet wie Bion seine Predigten über die Lebensgüter. Es war eine Epoche, da sich die Schulen näherkommen, sich durchdringen im gemeinsamen Rückgang auf das subjektive Interesse, auf eine defensive Haltung gegenüber der tiefempfundenen Leidensmacht des Lebens; es war die Zeit, da die Akademie in Polemon und Krantor, die megarische Schule in Stilpon, die eretrische in Menedem, da sie allesamt ethisieren und allesamt mehr oder minder kynisieren wie damals eben auch Theodor und Bion.

Anders und noch tiefer atmet Hegesias kynische Stimmung in seinem negativen Lebensideal der Adiaphorie

und bloßen Leidlosigkeit [1]). Schon in Antipater, aus dessen Schule Hegesias hervorging und der nur durch den Gleichmut berühmt war, mit dem er seine Erblindung ertrug, zeigt die kyrenaische Schule diesen zurückhaltenden Lebensernst. Es liegt eben im antithetischen Wesen des Gefühls, daß sich ihr Subjektivismus in die heitere Dialektik Theodors und in die schwermütige Rhetorik des Hegesias spalten konnte, und es sieht fast so aus, als ob sie sich einander polemisch zuwenden, z. B. in der Verwerfung und der Rechtfertigung des Selbstmords. Und doch kommen beide sich nahe als höher gewachsene Zweige des kyrenaischen Stammes. Wie Aristipp fußt Hegesias auf dem Gegensatz von Lust und Schmerz, aber wie Theodor erhebt er sich über diese sinnlichen Gegensätze und setzt sie aus absoluten zu relativen herab [2]). Er zeigt, daß nichts „von Natur", d. h. absolut lust- oder leidbringend sei, sondern daß es von der Seltenheit und Neuheit der Eindrücke oder der Uebersättigung daran, also von der aufnehmenden Stimmung, damit von uns abhänge, ob die Dinge uns Lust oder Unlust bereiten. Wer sich an die Dinge hängt und aus ihnen ein lustvolles Leben saugen will, kommt nimmermehr auf seine Rechnung. Denn schon die vielen Leiden des Leibes stören und belasten auch die Seele, deren Hoffnungen zugleich von der Tyche enttäuscht werden. So gibts kein Glück und kanns keins geben, das Lebensideal kann nur ein negatives sein: die Leidlosigkeit, die vollkommene Gleichgültigkeit, die Adiaphorie.

Doch wäre es irrig, in Hegesias einen Pessimisten zu sehen im Sinne Schopenhauers, der da ein Urteil fällt über die Welt. Aber was wissen wir von der Welt? Wir haben doch nach dem Kyrenaiker nun einmal nur unsere Empfindungen, die nicht verläßlich sind, und handeln höchstens nach der Wahrscheinlichkeit. Die Dinge schillern und

1) Vgl. oben S. 909.

2) Vgl. die Darstellung seiner Lehre D. L. II 93 ff.

schwanken um uns her ohne Wahrheit und ohne Wert. Der Reiche schaut nicht vergnügter drein als der Arme, der Adlige genießt nicht mehr Freude als der Paria, der Freie nicht mehr als der Knecht, der Berühmte nicht mehr als der Ungeachtete, und selbst das Leben schätzt nur der Tor höher ein als den Tod. In alledem geht Hegesias nur halb mit dem Pessimisten. Denn seine Lebensrechnung endet nicht mit einem Minus, sondern nur mit Null. Wohl wirft er so tiefe Schatten auf das Leben, daß man ihn „Todesverführer" nannte; aber er tut es nur, weil dieses Leben in den Augen der Menschen so rosig leuchtet, nicht aber um den Tod zu verklären; vielmehr heißt es ausdrücklich, daß Tod und Leben ihm gleich gelten. Wohl zielt er mit seiner Predigt auf Entwertung aller Lebensgüter, aber nicht wie der Kyniker auf ihre Umwertung, und er preist auch nicht mit diesem etwa die Mühe (Ponos) und die Verachtung (Adoxie), die Armut und die Freiheit des Sklaven, und er verachtet auch nicht etwa die Lust als bloße Aufhebung der Unlust, nein, er schaut wie Theodor gleicherweise herab auf Lust und Unlust als bloße Velleitäten und Relativitäten des Lebens, als bloßes Wellenspiel, das nur den Felsen umspült, auf dem der Weise thront. In jener „Gleichgültigkeit" gegen die Lebenswerte, die da von Hegesias verkündet wird, schält sich wie bei Theodor der aristippische Subjektivismus nur noch reiner heraus zu der souveränen Grundstimmung, die hier ernst, dort lächelnd nicht nur den Dingen, auch ihren Eindrücken, nicht nur den Reizen, auch den Empfindungen überlegen bleibt und sich in der Gemütsruhe das eigene innere Gleichgewicht wahrt. Und darum liegt in der Adiaphorie des Hegesias nicht etwa die indische Abstumpfung des Selbstgefühls, sondern im Gegenteil seine höchste Verstärkung. Gleichgültig wird eben nur alles andere rings umher, weil der Weise wesentlich egozentrisch denkt, weil er nach Hegesias nichts höher schätzt als sich selbst und,

wie schon bei Aristipp und Theodor, alles andere, auch Freundschaft und Wohltun, nur zuläßt, um des eigenen Nutzens willen. Von der Höhe dieses Selbstgefühls läßt er endlich mit der erhabenen Seelenruhe Spinozas den Weisen die Fehler der Toren gnädig verzeihen; denn sie irren ja nicht freiwillig, sondern von Leidenschaft bezwungen und verdienen eher Belehrung als Haß.

Wie dem heiter beweglichen Geist Theodors die düstere Apathie des Hegesias antwortet, so findet dessen egoistischer Gleichmut seinen Kontrast und wohl auch seine Korrektur in dem sozialen Interesse des Annikeris. Oder klingt es nicht wie ein Protest auch gegen Hegesias (nicht nur gegen Epikur), wenn die Schule des Annikeris wieder die Lust als das Gute und als Zweck jedes Handelns einstellt und den toten Zustand der bloßen Leidlosigkeit nicht als Wert gelten läßt [1]), oder wenn sie über die egoistische Lust hinaus auch die Freude am Umgang und Wetteifer mit andern anerkennt, auch Freundschaft, Dankbarkeit, Ehrung der Eltern und Wirksamkeit für das Vaterland so hoch einschätzt, daß der Weise darin sein Lebensglück finde sogar auch dann, wenn ihm daraus manche Beschwerde und wenig Lust erwachse? Scheint nicht die utilitarische Rechnung oder der Weisenstolz eines Theodor und Hegesias damit getroffen, wenn Annikeris den Wert der Freundschaft nicht nur in ihrem Nutzen, sondern auch in dem Wohlwollen des Freundes findet, für das man selbst Opfer bringen dürfe, oder wenn endlich die bloße Vernunft nicht ausreichen soll, uns zu froher Stimmung und Ueberlegenheit über den Wahn der Menge zu erheben, von dem erst Gewöhnung uns losreißen müsse? Doch trotz dieser Empfänglichkeit für Macht und Wert des Sozialen, in der er den Weisen fast in moderner Fühlweise der Gemeinschaft der Menschen soviel näher bringt, bleibt auch Annikeris ein kyrenaischer Subjektivist, der nur das eigene Gefühl des Weisen

1) Vgl. Clem. Strom. II 417 B und zum folgenden auch D. L. 96 f.

gelten läßt. Auch das Glück des Freundes suchen wir nicht an sich, nicht um seinetwillen; denn wir haben ja nun einmal nur unsere eigenen Empfindungen und keine fremden. So blieb sich der kyrenaische Grundgedanke, die Selbstherrlichkeit des Weisen, doch immer treu und gleich trotz aller Wandlungen bis zu Gegensätzen, die ihn geradezu aufzuheben scheinen. Denn jenem Lustwert, den Aristipp zum Lebensprinzip erhob, nimmt Theodor den Charakter des Momentanen, Hegesias den des Positiven, Annikeris den des Egoistischen. Was bleibt dann noch übrig von der wirklich gefühlten Lust? Und doch ist es nicht Aufhebung, sondern Erweiterung des Gefühlswertes ins Dauernde, Negative, Soziale, was da die jüngeren Kyrenaiker bringen, Verinnerlichung aus bloßem Gefühlston der Empfindung in Stimmung, Zustand und Interesse, Vergeistigung aus bloßer sinnlicher Bewegtheit zu Freudigkeit, innerem Gleichgewicht und Gemeinschaftsgefühl, ein Absinken der Lustreize zu bloßem relativen Lebensstoff und dafür eine Erhöhung des Selbstgefühls des Weisen, der ihn bewältigt.

All diese Entwicklungen der kyrenaischen Subjektivität[1])

1) Will man das schillernde Wesen der kyrenaischen Schule und die Verträglichkeit ihres hedonischen Sensualismus mit der Sokratik sich durch eine Parallele verdeutlichen, so verfolge man im französischen Geistesleben die epikureische Linie von Anatole France (Jardin d'Epicure) durch die Sensualisten und „Egoisten" der Aufklärung über Gassendi zurück bis zu Montaigne und Charron, die gleich Aristipp immer wieder Sokrates preisen als Vorbild der Unabhängigkeit, der Geistesfreiheit, des Weltbürgertums. Gewiß scheidet sie von Aristipp nicht umsonst eine Welt von zwei Jahrtausenden, und daß sie in allem antikisierenden Weisenstolz zugleich alle Demut der christlichen Moral und allen Gehorsam gegen Staats- und Kirchenmacht fordern, macht sie im Vergleich zu jenem noch schwankender, widerspruchsvoller und darum skeptischer. Aber sie fordern eben (wie Aristipp D. L. 93) nur äußeren Gehorsam gegen Gesetze und Bräuche, die sie doch (wie Aristipp und Theodor ib. 93. 99) zugleich verachten als bloß relativ und nicht naturgegeben.

kommen erst, nachdem Platon und Aristoteles das Geistesleben erhöht und erweitert hatten, und alle münden in die Lehre

Denn die Natur steigt auch bei ihnen zumal in den Ticren immer wieder als Vorbild auf. Montaigne erklärt, es gibt im Wechsel der Sitten keine absolute Richtschnur, keine Naturgesetze des Rechts („ich habe in mir meine Gesetze"), und Charron läßt gleich Montaigne wie Aristipp und Theodor den „Weisen" für seine Zwecke auch gegen Moral und Anstand handeln bis zum Verbrechen und fordert dennoch (wie Theodor D. L. 98) zugleich mit der Weisheit Rechtschaffenheit, die aber durch die nur angelernte Religion mit ihren Bildern von Paradies und Hölle nicht hervorzubringen sei — kein Wunder, daß Charron wie Theodor wegen seiner ketzerischen Aeußerungen angegriffen ward. Höfisch und aristokratisch gesinnt wie die Kyrenaiker erlaubt er (mit Aristipp D. L. 79) in Gunstbettelei sogar den Fußfall vor dem Tyrannen und blickt zugleich (wie jene) vom Standpunkt des „Weisen" tief herab auf die Masse der Toren und das abergläubische Volk, dessen Achtung Montaigne für „eine Injurie" erklärt. Dabei spielt Charron die „Weisheit", der ja sein Buch gewidmet ist, wie Aristipp (ib. 79 und oben S. 939 f.) gegen die Wissenschaften aus, und Montaigne begründet seine Skepsis wie die Kyrenaiker mit einem sensualistischen Subjektivismus. Die sinnliche Empfindung sei Anfang und Ende menschlicher Erkenntnis, ja die Wissenschaft selbst, und doch täusche sie oft, und wir wissen nicht, ob die Dinge, die zudem wechseln wie wir, mit unserer Empfindung übereinstimmen; denn wir bestimmen sie nach unserem Geschmack. So gibt es nur Meinung ohne Wissenschaft, und „meine Ansicht hat nur für mich Gültigkeit". Und wie Erkenntnis und Moral, so läßt Montaigne mit Charron genau wie die Kyrenaiker den Weisen auch Glück und Befriedigung ausschließlich in sich selber suchen und die eigene Seele zur Herrscherin über Glück und Begierden machen. Man glaubt Kyrenaiker zu hören, nicht bloß wenn da die äußeren Dinge erst Geschmack und Farbe von uns erhalten: nein, Montaigne und Charron fordern, daß wir alles nur in Beziehung zu uns selbst setzen, daß unsere Person Mittelpunkt unseres Lebens bleiben solle, daß wir uns zwar auf den Umgang mit andern verstehen, ja alles lieben sollen und doch zugleich nichts lieben sollen, uns andern nur borgen, nicht verkaufen, in der Nächstenliebe, in der Hingabe ans Vaterland ja nicht zu weit gehen und frei von allen Banden und Ketten an nichts hängen und kleben, selbst von den Leidenschaften nur „kosten" und ihren „Stürmen" (vgl. oben S. 935) ausweichen sollen. So lehren sie ganz wie Aristipp die Kunst des

Epikurs, in der ja der kyrenaische Gedanke ebenso erst zu voller Entfaltung kommt wie der kynische in der Stoa.

bedürfnislosen Verzichtens bis zur Unempfindlichkeit des Hegesias neben aller Kunst des Genießens, und Montaigne treibt den Hedonismus auch in Verbindung mit dem sokratischen Selbstbewußtsein bis zum aristippischen Extrem. Unser Zweck sei Vergnügen — darüber seien alle einig. Und die Lust entschuldige selbst Laster (vgl. Hegesias!). „Selbst bei der Tugend ist unser letzter Zweck Wollust." „Man muß die Süßigkeit einer Befriedigung studieren, schmecken, wiederkäuen, nicht das Vergnügen gleichsam im Schlaf genießen" (vgl. dazu D. L. 89). „Ich überlasse keine Wollust den trägen Sinnen, sondern vereinige meine Seele damit." Als ob auch er gegen das kynische Tugendbild (vgl. Diog. ep. 12. 30. 37 und Sokr. II 293 f.) ziele, malt Montaigne seine Tugend (wie die verführerische *τραπέζα* der kynisierenden Prodikosfabel) gerade „nicht auf der Spitze eines steilen, schroffen, unzugänglichen Berges", sondern auf bequemen Wegen erreichbar, und er malt sie „lieblich und reizend und zugleich so mutvoll (vgl. oben 935, 2), eine Feindin alles Haders, Mißvergnügens, aller Furcht und alles Zwanges", ihre Führerin Natur, ihre Begleiter Glück und Wonne. „Sie ist die Pflegerin menschlicher Freuden und erhält sie frisch und von lieblichem Geschmack" (vgl. zu den Geschmacksvergleichen oben S. 942 f.). „Zeigt das gemeine Glück (= *τύχη*) ihr ein saures Gesicht, so entflieht sie, weiß zu entbehren und schmiedet sich ein beständigeres. Sie hat den Verstand reich und mächtig zu sein und auf weichen Polstern zu schlafen; sie liebt das Leben, die Schönheit, den Ruhm, die Gesundheit, aber ihr besonderes Geschäft ist die Dinge zu gebrauchen und ohne Schmerz zu entbehren" (vgl. oben S. 933. 937. 948). Höher wie die (kynische) „beschwerliche" Kampfestugend, die da Begierden niederringt, steht für Montaigne die „leichte" Tugend, deren Gedanken und Entschlüsse nicht „schwerfällig sind wie die Materie", die biegsame Welttugend, die durch faßliche Gründe Seelenstürme stillt, die gesund und fröhlich ihre Ruhe und ihr Behagen auch von außen leuchten läßt und uns mit einem angenehmen, festen Mute bewaffnet. — Diese „höchste Weisheit", diese Tugend des „Philosophen" hat als Kennzeichen „ununterbrochenen Frohsinn (gaieté)". Erinnert es nicht an Aristipps Vorliebe für die Lust der „leichten Bewegung" gegenüber den seelischen Stürmen und Beschwerden, an seine Anpassungsfähigkeit (D. L. 66), seinen frohen Mut und noch mehr an die von Theodor so beweglich verfochtene „dauernde heitere Stimmung"? Auch Th. Gomperz a. a. O. 173 vergleicht mit dem Kyrenaiker aus der

Sie brauchen eben beide den hellenistischen Horizont und zeigen sich damit als Abbiegungen von der rein hellenischen klassischen Linie, von dem reinen Aufschwung des Denkens, zu dem sie in ihrer praktischen Richtung weder geneigt noch befähigt sind. Und doch erfüllen auch sie gerade als Individualisten in Segen und Fluch den hellenischen Beruf zur Ausbildung der Persönlichkeit, der menschlichen Geistesfreiheit und wurzeln als Sokratiker und gar als sophistisch genährte nur zu sehr im Jahrhundert der Aufklärung. Wenn sie auch dann in die Romantik des 4. Jahrhunderts eintauchen, es ist das merkwürdig gemeinsame Schicksal all dieser sokratischen Schulen, daß

---

französischen Aufklärung das Bekenntnis Montesquieus: seine Maschine sei so glücklich zusammengesetzt, daß er von allen Gegenständen lebhaft genug ergriffen werde, um sie zu genießen, nicht lebhaft genug, um darunter zu leiden. Demgegenüber malt nun Charron das Menschenleben mit den düsteren Farben eines Hegesias als „das lebendige Elend". „Jeder Mensch ist stets elend; denn der Mensch ist nur weniger Vergnügungen, doch nach allen Seiten hin für Schmerz und Elend empfänglich." „Ein Uebel treibt das andere; dürftige Einfalt und Blindheit beherrschen den Anfang des Lebens; die Mitte geht ganz in Mühe und Arbeit auf, das Ende in Schmerz, das Ganze in Irrtum." Und dabei will auch Charron Stärke und Ruhe des Geistes, aber keine Askese, sondern er heißt auch die Körperlust mit Bewußtsein genießen, die ja die weise Natur mit der Erfüllung unserer Bedürfnisse verbunden habe. Dabei genießt der Reiche nicht mehr wie der Arme (vgl. Hegesias oben S. 952), und so gilt für den Genuß das Rezept: wenig, natürlich, mäßig und in wahrer Beziehung zu uns selbst. Aehnlich antikisierend gerade im kyrenaischen Sinn lauten überhaupt bei diesem Priester seine 6 Regeln und Pflichten der Weisheit (außer der ersten, kirchlichen); denn sie gehen auf Mäßigkeit, Gleichmut im Glück und Unglück (vgl. oben S. 937. 950. 953), Gehorsam gegen Gesetze und Gebräuche (vgl. D. L. 93), Kunst des Umgangs und der Unterhaltung mit andern (vgl. S. 934. 938. 949) und praktische Klugheit gemäß der Natur. Aber wie für den Kyrenaiker (vgl. S. 937) sind auch für Charron alle Lebensformen nur wechselnde Rollen, und das Sprichwort: alle Welt treibt Schauspielkunst, müsse im eigentlichen und wahren Sinne vom Weisen gelten.

sie ihre Hauptwirkung und ihre Neublüte in der Fülle ihrer Talente erst an der Wende zum 3. Jahrhundert, erst am Abend von Hellas und im Beginn des Hellenismus erleben, nachdem inzwischen die beiden klassischen Zentralgenies der griechischen Philosophie ihr großes Wort gesprochen haben, das Hellas noch einmal über den bloßen Individualismus hinaushob und mit dem sie mehr noch als jene bloßen Geistesbefreier zu geistigen Weltbaumeistern wurden. Was so in Sokrates' Sehnsucht über die Aufklärung hinaus dem objektiv theoretischen und positiv aufbauenden Allgemeingeist des 4. Jahrhunderts entgegenstrebte, dieser innerste Trieb der Sokratik erfüllt sich erst in dem überlegenen Geiste, der all diese sokratischen Einzelrichtungen, ja auch alle früheren von Ioniern, Pythagoreern, Eleaten an wie in einem strahlenden Brennpunkt vereinigt und richtet und der für Hellas nicht nur ein neues Jahrhundert, sondern erst die Welthöhe des Geistes heraufführt, in dem jüngsten Sokratiker Platon.

Namenregister.

Abälard 12. 15.
Abaris 166. 350.
Abdera 591 ff. 626. 710. 778.
Aegypten 4 f. 41. 50. 67. 77. 88. 111. 115. 131. 136. 146 ff. 151. 163 ff. 168. 177. 185. 205. 225. 230. 233 f. 236. 239 ff. 252. 341 ff. 357. 369. 396. 593. 928. 950 f.
Aenesidem 302. 307.
Aeschines, der Rhetor 825. 834.
Aeschines, der Sokratiker 681. 686 ff. 744 ff. 748. 758. 776. 860. 896. 931. 947.
Aeschylos 310. 485 f. 500. 509 f. 521. 641 f. 785. 830.
Aesop 188. 195. 225.
Agricola 661.
Agrippa v. Nettesheim 10. 496. 653. 694. 865.
Akademie 38. 847. 861. 902. 951.
Akragas 491. 497 f. 501 ff. 505. 506 ff. 509. 511. 516. 520 ff. 524. 526. 530 f. 534. 536. 538 ff. 606.
Akusilaos 156. 174. 179. 226. 450.
Albertus magnus 15.
D'Alembert 866.
Alexandria 145.
Alexander d. Gr. 123.
Alexinos 840. 846 f. 861.
Alkaios 183. 185. 189. 193 ff. 203. 209.
Alkibiades 682. 685. 690. 745. 755 ff. 765. 778 f. 796. 805. 811. 813. 816. 826. 831 ff. 920.
Alkidamas 640 f. 657. 659. 661. 663. 676 f. 690. 692. 695. 697 f. 700. 705.
Alkmaion 353. **391** f. 451. 497. 537. 546. 554.
Alkman 182 f. 185. 189. 192 ff. 197. 200. 361.
Amerika 83 f. 326. 328. 332.
Anacharsis 223. 225. 641. 865. 878. 921. 924.
Anakreon 193. 195. 341.
Anaxagoras 27. 82. 92. 116. 127. 130. 140. 339. 477. 485 f. 488 f. **565—590.** 591. 595 ff. 993. 613. 616. 631. 635—41. 646. 649. 690. 713 ff. 757. 827. 836. 896 f.
Anaxarchos 639.
Anaximander 118. 178. **250—269.** 270 ff. 293. 298. 305. 311. 321 ff. 330 ff. 387. 396. 410 f. 475. 577. 582. 586. 634. 648 f. 822. 930.
Anaximenes v. Milet 92. 116. **269—277.** 293. 298. 388. 396. 433. 440. 479. 529. 569. 582 ff. 632 ff. 649.
Anaximenes v. Lampsakos 872.
Androkydes 354.
Annikeris 947. 954 f.
d'Annunzio 20.
Anonymus Jamblichi **678—685.**
Anselm v. Canterbury 15.
Antigonos v. Karystos 862.
Antipater 952.
Antiphon 651. 656. 659 ff. **663.** 665. 673. 678. 681 ff. 686. 688 ff. 692. 694 ff. 698. 700 ff.

705. 716 f. 719. 727 f. 831. 890. 951.
Antisthenes 123. 350. 641. 679 f. 683 ff. 689. 719. 732. 739. 743 ff. 765. 797. 801. 808 f. 825. 831. 856 f. 860 ff. **862** bis **925**. 926 f. 930. 935. 938 ff. 942. 945 f.
Anytos 742. 752. 824 ff. 828. 832. 837.
Aphrodite 450 f. 453 f. 506 f. 518 ff. 530 f. 535.
Apollodor 251. 269. 396. 415. 457. 488. 565. 594.
Apollon, apollinisch 89. 193. 225 f. 237. 249 f. 268. 282. 312 f. 336 ff. 341. 344. 351 ff. 360. 389 f. 397. 442. 453 ff. 754. 792. 822 f.
Araber 11. 15.
Archelaos 570. 631. 638. 666. 700. 733. 758. 897.
Archilochos 183. 185. 191 ff. 195. 201. 206. 209. 285. 287. 304. 320. 866.
Archytas 352. 383.
Arete v. Kyrene 947.
Arion 195. 521.
Aristarch 380.
Aristipp 641. 719. 746 ff. 797. 830. 840. **925—959.**
Aristipp d. Jüngere 947.
Aristophanes 200. 352. 384. 631. 673. 691. 716. 732 ff. 749 ff. 769. 778. 786. 810. 824 f. 827 f. 831 f. 834. 870. 951.
Aristoteles **7—11.** 19. 25. 27. 29. 35 ff. 41. 44. 64. 69. 79. 81 ff. 86 f. 90 f. 93. 98. 118. 123. 130. 135. 140 f. 143 f. 177. 206. 210. 217. 219. 222. 242. 245. 247. 259. 263. 265. 267. 279. 289. 293. 295. 306. 308. 337. 345. 350. 354 f. 357. 364 ff. 369 f. 373. 375. 378. 391. 393. 395. 398. 407. 409. 412. 415. 433. 435. 442. 450. 462. 464 f. 469. 471 ff. 475 f. 492. 510. 517. 537. 550. 552 f. 561. 566. 572. 574 f. 579. 581. 586 f. 591 f. 598. 602 f. 604. 609 f. 633. 640 f. **643.** 652. 659. 661 ff. 666. 668. 703. 712. 717 f. 721. 732. 734. 739. 748. 757. 765. 768 f. 772. 776. 779. 787 f. 794. 796. 799. 804. 806. 812 f. 816. 840 f. 847 f. 851 ff. 855. 861. 869. 891. 893. 896 f. 934. 956.
Aristoteliker 29. 36, s. Peripatetiker.
Aristoxenos 352. 355. 357. 364. 386. 500. 632. 754. 756. 770. 810. 816.
Asklepiades 862.
Aspasia 568. 757. 779.
Assyrien 233.
Athen 57. 59. 61 ff. 69 f. 75. 108. 145. 186. 198 ff. 231. 280. 297. 332. 384. 473. 482. 484 f. 492. 510. 539. 566. 568. 593. 631. 638. 644—650. 656 f. 661 f. 666 f. 670. 676. 678. 680 ff. 690. 693. 700. 730. 741. 749. 761. 778 ff. 783—798. 802. 804 ff. 814. 822. 827 f. 830 ff. 837 ff. 842. 844. 847. 859. 861 ff. 866 ff. 875. 881. 887. 889. 916 f. 920. 925 f. 932. 948.
Atomistik 9. 19. 25 f. 33. 48 f. 82. 87. 93. 95. 118. 129. 141. 365. 439. 465. 476. 488. **590** bis **631.** 639. 854. 891.
attisch s. Athen.
Augustin 14 f. 19. 138. 160.
Axiochus (pseudo-platon. Dialog) 689. 897. 951.

Babylonien 4 f. 40 f. 43. 85. 87. 111. 148. 150 f. 163. 165 f. 168 f. 177. 212. 233 ff. 236. 240. 242. 252. 259 f. 267. 343. 363, s. Orient.
Bacon Fr. 10. 19. 21. 27. 84. 86 f. 238. 240. 278. 386. 664. 666. 704. 903.
Bacon Roger 7.
Bahnsen 310.
Bakchylides 183. 189. 194 f. 201. 204. 521. 693.
Barbaren 39. 47. 60. 91. 104. 109. 152. 187. 206. 212. 216. 280. 283. 290. 323. 676. 705. 764. 868. 881. 885. 887. 918. 921.
Bardili 13.

Barock 503. 884. 916.
Bauer Bruno 728. 813.
Bayle P. 459.
Becker Balth. 391.
Beethoven 185.
Bergson 30. 90. 160. 470 f.
Berkeley 28. 138. 572. 710. 713. 719. 944.
Bernhard v. Chartres 15.
Bias 223. 225 f. 229 f. 284. 324.
Bion 865. 867. 882. 902. 925. 949. 951.
Boccaccio 761.
Bodinus 12. 24.
Böcklin 30. 114.
Böhme J. 171. 342. 445 f. 452.
Böoter 57. 62. 175, s. Theben.
Boethius 7.
Bolingbroke 11. 27. 949.
Bonaventura 15.
Bossuet 12.
Boström 14.
Boyle 27.
Bruno G. 10. 12. 20. 24. 254. 260. 335. 402. 407. 446. 653. 827.
Buchanan 27.
Buddhismus 149. 169. 260, s. Indien.
Buffon 704.
Burckhardt J. 20. 36 f. 80. 98. 104. 184. 653. 792. 829.
Burdach 519.
Buridan 688.
byzantinisch 146.

Cabet 19.
Cagliostro 491. 502.
Calvinismus 352.
Cambridger-Schule 13. 27.
Campanella 10. 36. 335. 344. 446.
Cardanus 499. 594. 653.
Carlyle 133.
Cato 698. 823.
Cervantes 848 f.
Chaldäer 5.
Charmides 826.
Charron 12. 21. 955 f.
Chartres Schule von 15.
China 3 f. 40. 43. 47. 49. 66. 85.
Christentum 14. 16. 20. 22 f. 30. 754. 760. 762 f. 919 f. 955.
Chrysipp 847 f. 854. 862.
Cicero 21. 503. 530. 566. 614. 658. 661. 769. 851. 931. 948.
Clemens Alexandr. 23.
Comte 36. 345. 352. 386. 496.
Condillac 94.
Coornheart 21.
Corneille 386.
Cousin 14.
Cudworth 10. 13.
Cusanus 10. 57. 84. 254. 345. 407. 820.

Dante 16 f.
Darwin 267. 495. 560.
Descartes 8. 21. 27. 104 f. 133. 138. 333. 366. 407. 587. 827. 907.
Diagoras 691. 827.
Diderot 672.
Didymos 663.
Delphi 62. 155. 162. 205. 207. 220. 225 ff. 229. 237. 249 f. 268. 281. 338. 759 ff. 821 ff.
Demetrios v. Phaleron 754. 756. 770. 932.
Demochares 834.
Demodikos 102.
Demokrit 10. 25. 27. 33. 35. 44. 82. 86. 93. 117 f. 141. 255. 280. 286. 325. 361. 437. 491. **590** bis **631**. 639. 646. 648. 700. 703. 710. 712. 719 f. 726 f. 875. 891. 944 f.
Demosthenes 846.
deutsch 13 f. 17. 21. 31. 34. 36. 84. 110. 120. 122. 134. 190. 215. 296. 301. 310. 342. 402. 429. 446. 623. 644. 649. 674. 748. 763. 791. 820.
Diodor v. Aspendus 354.
Diodoros Kronos 106. 840 f. 845. 847. 849. 851. **853 ff.** 858. 949.
Diodorus Siculus 508. 521. 528. 740.
Diogenes v. Apollonia. 97. **631** bis **638.** 641. 733. 749. 758. 822. 902.
Diogenes der Kyniker 38. 633 f. 716. 744. 747. 765. 824. 856. 863 ff. 872. 874. 877. 880 ff. bis 888. 901. 904 ff. 909. 912. 919. 921 f. 928. 937, s. Kyniker.

Dion Chrysostomos 685. 746. 754. 873. 876. 879. 888. 897. 922. 924.
Dionysios 675. 693. 792. 822. 861. 883.
Dionysos 70. 89. 152 ff. 162. 166. 171. 183. 204. 206 ff. 210 ff. 226. 230. 237. 267. 275. 285. 300 ff. 323. 351. 355 f.
Diotima 757. 821.
dorisch 200.
Dürer 783.
Duns Scotus 7.

Eckhart Meister 7.
Ekphantos 380.
Elea 394 ff. 410. 419 ff.
Eleatismus 10. 25. 33. 83. 90. 97. 106. 116. 130. 140. 231. 325. 335. **393—481**. 483. 487 f. 512. 523 f. 539. 544. 547. 550. 552. 556. 562 f. 571. 584. 591 f. 594. 595 ff. 598 ff. 604 f. 608. 612. 623. 628. 532. 634. 707 f. 710. 712. 715 f. 719. 721. 723 ff. 773. 838. 841 f. 844. 846. 853 f. 856. 896. 900. 943.
Elis 646. 655. 676. 768. 795. 838. 861.
elische Schule **859** ff.
Emerson 17 f.
Empedokles 10. 27. 34 f. 82. 92. 115 f. 118. 178. 329 f. 335. 338. 350. 372. 451 f. 458. 476. 485 f. **488—566**. 567 f. 572. 576 f. 579. 582. 584. 586 f. 589 ff. 594 f. 603. 606. 613 f. 623. 634. 644. 655. 658 f. 664. 700. 714 ff. 719. 822. 910.
England 12 f. 17. 19. 60. 674. 711. 762. 791. 839. 903. 930.
Ephesos 280. 304. 308. 310. 314. 324.
Ephoros 223.
Epicharm 116. 329. 500. 509. 521. 658. 790.
Epiktet 879. 902. 919. 921.
Epikureismus 9. 14. 19 f. 26 f. 35. 38. 44. 48. 80. 85. 106. 115. 141. 143. 172. 193. 591. 611. 624. 630. 639. 684. 847. 889. 926. 931. 951. 954.
Epimenides 156. 159. 179. 226. 229. 336. 396. 398. 409.
Erasmus 12.
Eretria 861. 951.
eretrische Schule 859 ff.
Eris 171.
Eubulides 129. 841. 845. 847—50. 854.
Eubulos 881.
Eudemos 238. 357. 383. 434. 439. 462. 472. 583.
Euenos 659. 663. 665. 669. 757.
Euhemeros 694. 948.
Eukleides 748. 797 f. 830. 838. 841—847. 854 f. 857. 860 f.
Eumelos 208.
Euripides 168. 486. 566. 568. 588. 637. 672. 681. 684. 689. 691. 695. 757. 778 f. 785. 791. 809. 830. 873. 901. 924.
Europa 2. 16 f. 26. 33. 38 f. 46. 60. 146. 785. 821. 888.
Euthydem 676 ff. 709.

Faust 257. 645. 865.
Fechner 255. 345. 353. 374. 392. 407. 496. 663. 722.
Feuerbach 94. 436. 694. 706. 720. 726.
Ficinus Marsilius 10. 16. 20.
Fichte 21. 28. 56. 59. 138. 188. 422 f. 429. 485. 579. 710. 794. 801 f. 827. 875. 887 f. 903. 916. 935.
France Anatole 20. 955.
Franck Sebastian 12. 21.
Franziskaner 903.
französischer Geist 12. 14. 17. 20. 30. 623. 762. 790 f. 817. 950. 955.
Friedrich d. Gr. 21.

Galen 25. 498.
Galilei 10. 25 f. 357. 379. 391. 423. 603. 608. 612. 827.
Gassendi 20. 608. 955.
George Stefan 30. 348.
Germain, Sophie 386.
Germanen 922.
Geulincx 24. 28.
Gioberti 14.
Glaukon 748.
Goethe 55. 124. 179. 209. 260. 294. 301. 315. 389. 443. 452. 624. 666. 707. 761 f. 790.

Gorgias 2. 129. 458 f. 488. 490. 492. 497. 553. 639. 644. 646. 650 ff. 655. 657 ff. 673. 675 ff. 680—687. 690. 692. 695—701. 705 ff. 714. **716—729.** 739. 741. 746. 775. 788. 822. 841. 875. 887. 893. 901. 916. 924.
Gottfried v. Straßburg 748.
Grotius 21. 24.
Guicciardini 19.
Guyau 20.

Haeckel 431.
Hamann 28. 318. 777.
Hamilton 460.
Hartmann Ed. v. 144. 310. 374.
Harvey 391.
Hegel 9. 13. 55 f. 84. 122. 153. 181. 209. 228. 230. 260. 279. 307. 312. 335. 390. 428. 432. 460. 466. 468. 579. 659. 674. 703. 722. 726. 763. 788. 821. 824. 832.
Hegesias 928. 947. **951—58.**
Hekataios 174. 235. 239. 248. 285. 299. 315.
Hellenismus 28. 866.
Hemsterhuis 17.
Herakleides Pontikos 2. 350. 380 f.
Herakles 75. 310. 327. 344. 498. 500. 504. 508. 521. 686—694. 765. 860. 863 ff. 876. 887. 889. 901. 908. 913. 917. 919. 922—26.
Heraklit 2. 23. 30. 32 ff. 44. 48. 79. 83. 97. 99. 106. 116. 121. 140. 145. 161. 173. 216. 232. 272. **277—324.** 325. 330. 332. 338. 346. 350. 372. 390. 396. 405. 421. 429. 431 ff. 435. 438. 440. 443. 444 ff. 454 f. 479. 489. 507. 525. 527. 544—49. 562. 575 f. 580. 582. 633. 637. 672. 700. 712. 716. 719. 759. 761. 822. 895 f. 897 f. 943.
Herbart 13. 84. 571. 859.
Herbert v. Cherbury 21.
Herder 384. 935.
Herillos 857.
Hermodor 235. 280. 286. 310. 324. 332. 836.
Hermogenes 630. 663.
Hermotimos 156. 336. 588.
Herodot 2. 64. 146. 224. 239. 341. 641. 680. 694. 785.
Hesiod 99. 154. 158. 172—179. 193. 256. 285. 287. 289. 301. 397 f. 403. 418. 450. 489. 641. 660. 689. 693. 784.
Hiketas 380.
Hipparchia 865. 867.
Hippasos 324. 353. 390.
Hippias 646. 650—661. 664—671. 675 f. 680. 684 ff. 692. 696 f. 700. 705. 716 f. 729. 775. 861. 875.
Hippokratik 25. 64. 307. 391. 443 592. 802.
Hippon 245. 631 ff. 640.
Hipponax 185. 193. 203. 225. 280. 310. 761.
Hobbes 21. 24. 806.
Holland 14. 21. 61. 366.
Homer 147. 154. 162. 165. 167. 172 f. 175. 183. 186. 192. 195. 201. 205. 215. 229. 242 ff. 246. 256. 284 f. 287. 289. 305. 313. 321. 327. 397 ff. 403. 495. 619 ff. 639. 641. 660. 662. 786. 865. 874. 882. 900. 902. 919. 922. 924.
Homeriden 81. 91 f. 100. 109 f. 122. 174 ff. 181. 183. 193. 659. 692. 702.
Humboldt, W. v. 26.
Hume 12.

Jakobi 756.
James, W. 86. 480. 903.
Iamblichos 337. 386. 678. 680 ff. 685, s. Anonymus.
Ibykos 183. 200 f. 204. 341. 500.
Ichthyas 857.
Idaios 633.
Jesuitismus 8.
Inder 5 ff. 36. 39 ff. 45 f. 48 ff. 58 f. 85. 88. 102. 115. 118. 122. 131. 152. 163 f. 167 f. 242. 260. 270. 413. 479. 816. 906. 909. 953.
Johannesevangelium 312.
Ion 354. 680. 749.
Ionier 24. 97. 118. 140. 163. 193. 200 f. 223. 226. 231 f. 325—334. 339—346. 349. 353. 359. 365. 367 f. 374 f. 382. 387 f. 394 f. 401. 410 f. 420 f. 424. 429 f. 433 f. 440 f. 461. 466. 473.

478 f. 483. 486 ff. 489. 494. 507. 546. 549. 552 f. 562. 568. 570 bis 577. 582. 584 f. 590 ff. 610. 616. 632 ff. 637 f. 648 f. 678. 697. 793. 795. 815. 839. 926. 944. 959.
Isokrates 341. 640 f. 673. 681. 716 f. 721 f. 741. 826. 912.
Italien 10. 12. 14. 16. 120. 122. 193. 325. 419. 457. 478. 486. 497. 507. 531. 546 ff. 553. 562. 569 f. 572. 576. 582. 586. 591. 615 f. 632. 638. 648. 658. 664. 670. 697. 840.
Juden 922, s. Palästina.
Julian 123. 685. 687. 869. 921.
Junghegelianer 728.
Justin 23. 278. 762.

Kallikles 34. 667 f. 677—682. 697. 699. 701. 729. 831.
Kallimachos 183.
Kallinos 191.
Kant 9. 13. 21. 28. 44 f. 48. 54. 57. 84. 86. 126. 180. 283. 289. 365 f. 373. 379. 427. 430. 466 f. 471. 486. 553. 564. 586. 599. 615. 714 f. 728. 765. 793. 802. 804. 837. 844. 853. 875. 887. 908.
Karer 163. 239.
Karneades 106. 698.
Karthago 504 f. 509. 335 f.
Kebes 748.
Keller, Gottfried 774.
Kepler 10. 26. 150. 266. 355. 357. 379. 423. 496. 499.
Keos 646. 660. 689. 693. 778.
Kerkidas 747. 872. 874. 883.
Kerkops 354.
Kierkegaard 740.
Kleanthes 808. 881.
Kleitophon 679.
Kleobul 224.
Kolophon 397. 400.
Kolumbus 238.
Konfucius 4. 47. 49. 112. 134. 148.
Konnos 757.
Kopernikus 10. 24 f. 376. 380.
Korax 658. 661 f. 671. 673.
Korinna 175. 182. 201.
Korinth 339. 438 f.
Krantor 951.
Krates 175. 728. 740. 856. 865. 867. 872. 874. 877. 879. 882. 888. 905. 922. 951, s. Kyniker.
Kratinos 631. 641.
Kratylos 896.
Kritias 203. 658 f. 661. 671. 678. 682. 686. 690—701. 705. 716. 729. 757. 796. 805. 825 f. 831. 833.
Kriton 748. 809.
Kroisos 147. 223. 225. 240 f.
Kroton 326. 331 f. 334. 336. 340. 348. 352 f. 367. 369. 391. 400.
kynische Schule 17. 38. 48. 80. 93. 107. 123 f. 140. 172. 223. 354. 588. 625 ff. 630. 639. 684 ff. 691. 731. 744—755. 758. 761. 764 ff. 797 f. 801 f. 807—812. 816. 819. 822. 840. 845. 857 f. 860 f. **862—925**. 927. 931—937. 939 f. 941 ff. 949 f. 951. 953. 957.
kyrenaische Schule 140. 630. 639. 686 f. 797 f. 808. 819. 882. **925—959**.
Kyrene 926 f. 936. 943 f.
Kyros 149. 205. 236. 240. 260. 741. 745. 747. 753. 765. 816. 865 f. 880. 889. 912. 915 f. 919. 921 ff.

Laas 674.
Lakonist s. Spartanertum.
Lamettrie 20.
Lange, Conrad 720.
Lavater 811.
Laotse s. Taoismus.
Lassalle 278. 307.
Lasos v. Hermione 191. 207. 398.
Leibniz 9. 27. 56. 60. 84. 91. 241. 356. 525. 577. 579. 609. 844.
Lessing 37. 87. 486. 797. 820.
Leukipp 486. 591 f. 594 f. 600. 605. 609. 616 f. 624. 710. 854, s. Atomistik.
Levante 162. 234 f. 241. 245. 250. 258. 282. 303. 326.
Libanios 752.
Lichtenberg 283.
Likymnios 659.
Lionardo 10.

Locke 13. 27. 604 f. 646. 709. 714.
Lotze 414. 634. 637. 663. 796.
Lukian 641. 644. 883. 922.
Lukrez 497. 501.
Luther 8.
Lyder 147 f. 151. 163. 185. 205 f. 230. 234. 236. 240. 253. 280. 395.
Lykophron 663. 676. 697 f. 726.
Lysias 641. 681. 739. 742. 746. 752 f. 825 f.
Lysis 352.

Machiavelli 19. 24. 547. 686.
Mach 572.
Macrobius 510.
Maeterlinck 419.
Mainländer 310.
Malebranche 12. 386. 407.
Marburger Schule 788, s. Neukantianer.
Mark Aurel 123. 746. 921.
Marxismus 707. 726. 806.
Mayer, Rob. 33, 279. 293 f. 323. 431.
Mediceer 16. 862.
Megara 62. 681. 831. 838 ff. 855. 858 f. 861.
megarische Schule 20. 88. 462. 681. 686. 767 f. 797. 831. **838** bis **862**. 900. 925. 932. 951.
Melanchthon 8 f. 21. 23. 26.
Meleager 883.
Meletos 824. 826.
Melissos 383. **472—481**. 571. 610. 632. 715. 722 f. 727.
Menander 874.
Mendelssohn, M. 28. 817.
Menedemos 841. 858. **861 f.** 873. 883. 951.
Menippos 865. 867. 874. 882 f.
Metapont 326. 338. 352. 390.
Metrodor der Demokriteer 610. 639.
Metrodor der Anaxagoreer 639.
Metrodor der Epikureer 847.
Metrokles 840. 857. 865. 874. 881 f.
Michel Angelo 419.
Milet 145. 232. 234. 245. 251. 253. 258. 262. 268. 275. 325. 333. 339 f. 367. 638. 838.
Mill, James 12. 801.
Mill, Stuart 12. 36. 801.
Mimnermos 183. 191. 397.
Minucius Felix 23.
Mirandola, Pico von 16.
Monimos 705. 867. 871 f. 877. 882.
Montaigne 12. 21. 630. 866. 955 ff.
Montesquieu 56. 958.
More, H. 10. 13.
Morus, Thomas 19.
Musaios 165. 336.

Napoleon 260. 916.
Nausiphanes 633.
Neukantianer 31. 36. 470, s. Marburger Schule.
Neuplatonismus 4. 9. 13. 15. 17. 30. 36. 40 ff. 142. 144. 146. 307. 442. 919 f.
Neuthomismus 29.
Newton 10. 320. 379. 612.
Nietzsche 20. 33—37. 57. 124. 144. 199. 210. 212. 259. 278. 282. 284 f. 292. 295. 309 f. 312. 348. 384. 386. 416. 435 f. 479. 494 f. 512. 591. 666. 674. 681. 728 f. 735. 763. 791. 824. 834. 837.
Nizolius 895.
Novalis 232. 345. 355. 358. 369. 692. 914.

Occam, W. v. 903.
Odysseus 100. 807. 879. 924.
Oken 358.
Olympia 62. 99. 176. 229. 336. 398—402. 491. 495. 655 f. 668. 670. 676. 775. 861. 873.
Onesikritos 747. 816. 872. 883. 887. 906. 909. 921.
Orient 11. 38. 41. 46—51. 59 f. 65 ff. 69. 74. 78. 85 f. 88. 94. 96 ff. 100. 104. 109. 111—139. 146 ff. 151 f. 163 ff. 169. 176. 185. 188. 205. 207. 211 f. 216. 228. 235—243. 246. 250ff. 259ff. 267 f. 270. 280 ff. 288. 291 f. 311 ff. 315 f. 319. 326. 340. 346. 367. 369. 382. 393. 395. 430. 432. 450. 461. 479 f. 482. 485. 504. 506 f. 509. 589. 748. 763. 785. 804. 815 f. 818. 863. 865 f. 871. 878. 884. 888. 906. 909. 925. 936.

Orpheus 157. 159. 169. 182 f. 226. 258. 322. 336. 356. 660. 693. 865. 883.
orphisch 81. 145. 152. 154. 158 ff. 163—169. 172. 177 ff. 257. 282. 326. 329. 341. 351. 354. 381 f. 384. 416. 418 ff. 442. 450. 458. 485. 489. 548. 693.

Palästina 1. 5. 120. 413. 920.
Panaitios 4. 788. 860. 931 f.
Paracelsus 391. 499. 533 f. 554. 653. 820. 866.
Paris 864.
Parmenides 10. 92. 279. 306. 323. 325. 330 f. 335. 383. 390. 405 ff. 412. **415—456**. 457. 461. 464. 470 f. 473. 475—80. 488 f. 491. 496 f. 507. 523—30. 537 f. 544 ff. 549. 554. 558. 562. 564. 571. 576. 582. 591. 597 ff. 609 f. 633. 672. 707. 722 ff. 758. 841—846. 853 f. 910.
Parrhasios 667. 804.
Parsismus 313. 315. s. Perser, Zarathustra, Zendawesta.
Pascal 346.
Pasikles 856.
Pasiphon 861.
Pater, W. 11. 17 f. 30.
Patricius 10.
Patristik 20. 23. 28. 920.
Paulus 278. 875.
Peregrinos 873.
Periander 217. 223 ff. 230.
Perikles 566. 568. 646. 648. 682. 690. 697. 699. 778. 785. 812. 825. 827 f. 866. 920.
Peripatetiker 26. 799, s. Aristoteliker.
Persaios 857.
Perser 5. 11. 64. 146 f. 151. 165. 168. 206. 230. 233. 253. 260. 280. 314 f. 327. 395. 421. 482. 509. 815. 865. 869. 887. 921. 936.
Petrarca 26. 654. 661.
Phaidon 748. 816. 860 f.
Phanes 157—160.
Pheidias 812. 835.
Pherekydes 145. 157—164. 174. 177 ff. 226. 258. 333. 339. 351.
Philetas 848.
Philiskos 874.
Philolaos 178. 352 ff. 359. 361. 364 f. 368 ff. 382. 384. 387. 390. 700.
Philon v. Alexandria 14.
Philon (Megariker) 856.
Phlius 337. 339.
Phönicier 85. 164. 238 f. 336. 396. 500. 504. 506. 539. 865.
Phokion 872.
Phokylides 199. 202. 236.
Phryger 162. 168. 185 ff. 866.
Phrynichos 486.
Pindar 136. 162. 175. 182 f. 185. 189. 195. 200 ff. 220. 225. 311. 485. 500 ff. 506—510. 521. 524. 529. 538 f. 641. 659. 677. 809.
Pittakos 217. 224 ff. 230. 761.
Platner 283.
Platon 2. **10—21**. 24. 26 f. 30 f. 36. 38. 41. 44. 65. 77. 79 ff. 86. 91. 141. 143 f. 187. 191. 198. 217. 222. 226. 242. 256. 308. 325. 331. 333. 343. 350. 352 f. 364 ff. 373. 376. 381. 384. 387. 395. 398. 405. 412. 415 f. 420 f. 432. 437. 442. 450 f. 457 ff. 462. 510. 547. 555. 561. 568. 573. 579. 581. 592. 604. 618. 640 bis 653. 656—692. 697—709. 712 f. 718. 720. 722. 728 f. **732** bis **762**. 765—790. 794—831. 836. 844. 856. 860—866. 869. 877. 882. 884. 889—901. 907 f. 910. 913. 918. 924. 927 f. 931 f. 937. 945 f. 956.
Platoniker 38. 80. 83. 101.
Plethon 10. 30.
Plinius 815.
Plotin 30. 93.
Plutarch 19. 335. 450 f. 499.
Polen 16.
Polos 663. 665. 667. 677. 697.
Polybios 752.
Polyklet 342.
Polykrates der Rhetor 673. 732. 742. 751 ff. 824 ff. 834.
Polykrates der Tyrann 340 f.
Porphyrios 337. 685. 707. 713.
Prodikos 2. 140. 637. 639. 646. 660. 664 f. 669 ff. 675. 678.

685—690. 693 ff. 701 f. 705. 716 f. 729. 733. 757 f. 827. 875. 889. 896 f. 908. 951.
Prometheus 92. 173. 758.
Protagoras 35 f. 138. 331. 436. 462. 664 f. 669—686. 690. **694** bis **720**. 729. 733. 750. 827. 875. 890. 893. 900. 943. 947.
Protarchos 663.
Proudhon 278.
pseudoaristotelische Schrift de Melisso 406 ff. 723.
Pyrrhon 35. 639.
Pythagoreismus 9. 25. 27. 34 f. 79—83. 89. 92. 97. 116. 118. 140. 145. 193. 231. 251. 285. 290. 292. 324 ff. 329 ff. **331** bis **393**. 396. 398. 400. 402. 404. 407 ff. 412. 419 ff. 424. 427. 433. 435. 440 f. 455. 457. 464 ff. 478. 483. 489. 494. 497. 507. 512. 516. 521. 525. 527. 539. 546. 548. 551 ff. 561 ff. 572. 579 f. 585. 592. 596. 603 ff. 613. 632. 639 ff. 643 f. 646—652. 655. 659 ff. 672. 733. 822. 903.
Pythokleides 660. 693.

Racine 386.
Raffael 926.
Ramus, P. 661. 895.
Ranke 134.
Reinhold 180.
Renan 495. 824.
Renouvier 460.
Reuchlin 10 f.
Römertum 3. 20. 26. 39. 77. 85 f. 123. 324. 334 f. 347. 360. 369. 371. 374. 387. 393. 419. 569. 698. 746. 823. 864. 887. 921.
romanisch 28. 547.
Rosmini 14.
Rousseau 37. 102. 547. 651. 777. 864. 919.
Russen 66 f.

Salomonis Weisheit 20.
Salutato 21.
Samos 337. 339. 340 f. 343 f. 369.
Sappho 182 f. 185. 193. 195. 198. 201. 784.
Savonarola 16. 848.
Schegk, J. 8.
Schelling 13. 20. 122. 140. 230. 255. 260. 358. 390. 392. 496.
Schlegel, Fr. 675. 914 f. 935.
Schleiermacher, 13. 67. 197. 355. 516. 674. 679. 709. 740. 744. 769. 777. 802. 895. 898. 902. 910. 946.
Schiller 268. 294. 486. 888. 916.
Schopenhauer 6. 13. 28. 57. 84. 102. 138. 167. 259. 279. 309 f. 312. 384. 390. 485. 642. 690.
Schulze, Aenesidemus 28.
Schuppe 138. 711.
Schweden 14.
Schweizer 67. 649.
Scotus Erigena 15.
Seleukos 380.
Semonides 182. 195. 209. 221.
Seneca 21. 123.
Sextier 3.
Sextus Empiricus 703. 710 ff. 719. 721. 723. 853.
Shaftesbury 17. 21. 24. 28.
Shakespeare 232. 386.
Sicilien 203. 329. 331. 491. 497. 501 ff. 507—512. 520 ff. 530. 534—538. 545 ff. 550. 559. 562. 650. 658 f. 661. 697. 720.
Sidney, Ph. 13.
Siebenweise **221—227**. 249. 641. 754. 761 f. 822.
Simmel 279. 301. 305.
Simmias 748.
Simon d. Schuster 748.
Simonides 198. 204. 224. 398 f. 502. 510. 521. 659 f. 693.
Simplicius 293. 436. 442. 448. 462. 472. 474. 479. 611. 856.
Smith, John 13.
Sokrates 12. 15. 17. 23. 26. 32. 36. 38. 66. 79. 81 f. 86. 103. 110 f. 116. 118. 143. 145. 161. 187 f. 193. 199. 223. 226. 251. 277. 289. 342. 415. 446 f. 462. 484. 486. 588. **730—837**. 838 841 ff. 856—865. 870. 873—880. 884 bis 903. 907 f. 916. 919 f. 923 f. 928 f. 931 f. 934 ff. 938. 940. 942. 946. 955. 958 f.
Sokratik 2. 12. 35 f. 48. 80 f. 101. 631. 637. 639—643. 648. 657.

666. 668. 673. 677—691. 703. 709. 718. 728 f. **730—959.**
Solger 13.
Solon 100. 183. 191. 194. 199 ff. 217. 219 ff. 223 f. 230. 416. 785. 792. 839.
Sophistik 26. 28. 34 f. 36 ff. 48 f. 74. 88. 102. 106. 118. 130. 143. 145. 198. 303. 308. 364. 458. 461. 483 f. 486. 491 f. 544. 631. 633. **639—730.** 733. 749 ff. 759. 763. 767. 771. 773—793. 807 f. 909. 924. 934. 938. 947. 949.
Sophokles 641. 691. 696. 785.
Sophron 329. 509. 658. 790.
Sotion 932.
Spanien 16.
Spartanertum 7. 10 f. 30. 110. 186. 645. 649. 744. 750. 784. 831. 860. 868. 916.
Speusipp 932.
Spinoza 21. 24. 289. 333. 345. 365 f. 386. 407. 414. 416. 423. 428. 436. 476. 525. 577. 609. 712. 806. 827. 842 ff. 853. 946. 954.
Stein, Frh. v. 698.
Stesichoros 91. 195. 201. 203. 208. 500. 508. 512. 521. 659.
Stirner 138. 707. 722. 726. 728. 821.
Stoa 3 f. 9. 20 ff. 26. 32. 35 ff. 44. 86. 93. 106. 115. 123. 140. 143. 172. 310. 322. 324. 685. 744. 757 ff. 951. 957.
Strauß, D. Fr. 695.
Suarez 9.
Syrakus 505 f. 681.

Tacitus 922.
Taine 740.
Taoismus 4. 40. 48 f. 66. 151.
Tarent 326. 328. 334. 352.
Tasso 55.
Tauler 887.
Telauges 338. 748.
Teles 883. 888. 949.
Telesilla 220.
Telesius 10. 24. 235. 264. 446.
Terpander 183. 186. 197.
Tertullian 762.
Thales 179. 223. 226 f. 229. 232. **238—250.** 251—258. 264. 269 f. 272 f. 292. 298. 324. 388. 396. 398. 419. 489. 529. 617. 632. 648. 717. 732. 750. 822.
Thaletas 197.
Theben 175. 865. 916. 921.
Themistius 693.
Themistokles 199. 203. 682. 809.
Theodor v. Byzanz 665.
Theodor von Kyrene 927 f. 943. **947—957.**
Theognis 442 f. 684. 809. 839. 873. 883. 924.
Theokrit 329.
Theophrast 25. 263. 269. 317. 396. 409. 415. 447 f. 451. 454. 488. 544. 557 f. 565. 569. 577. 591. 607. 611. 636. 848.
Theopomp 932.
Thessalien 662.
Thomas v. Aquino 7. 9. 29.
thrakisch 166 f. 189. 212. 396. 403. 592 f. 627. 705. 863. 865 f. 878. 883 f.
Thrasymachos 34. 659. 663—667. 677 f. 681 ff. 692. 695—699. 701. 705. 716. 729. 828.
Thukydides 2. 501. 509. 540. 592. 646. 650. 656. 661. 663. 671. 681 f. 698. 706. 729. 740. 779. 785. 788. 809. 827.
Thurii 329. 331. 489. 676 f. 697. 838.
Timokreon 193.
Timon 277. 402. 655. 844. 861. 871.
Tisias 658. 661 f. 673.
Tolstoi 66. 885. 919.
Turneyser 653.
Tyrtaios 189. 197. 199. 221.

Valla, Laurentius 20. 653. 661. 894.
Vanini 20. 446.
Vaughan 17.
Vedanta 480.
Venetus 10. 848.
Vico 12.
Vischer, Fr. Th. 800.
Vives 894.
Voltaire 790. 882. 948 f.

Wichcote 12.
Winckelmann 56 f. 812.

Wieland 935.
Windelband 788.
Wolff, Chr. 9. 21. 342. 654. 671. 759.
Wundt 929.

Xanthippe 755.
Xeniades 678. 725. 727.
Xenophanes 92. 106. 115. 121. 123. 239. **394—415**. 416—421. 425. 430. 436. 438. 442. 448. 479. 489. 491. 527. 529. 544. 644. 648. 655. 902.
Xenophon 19. 186. 458. 473. 588. 640. 642. 644. 668 f. 673. 675. 678. 681. 683—689. 693. 701. 706. 728. 731 f. **738—770**. 777. 795. 799 ff. 807 ff. 820—825. 830 f. 842. 862. 870. 884. 889. 897 ff. 908. 916. 926. 931. 940.

Zagreus 158. 179. 183.
Zalmoxis 165. 336. 865.
Zarathustra 148. 169. 313 ff.
Zendawesta 865.
Zenon von Elea 19. 88. 92. 129. 406. 435. **456—472**. 473. 488. 549. 598. 632. 665. 715. 722 ff. 758. 773. 841. 846. 850—856.
Zenon der Stoiker 841. 861. 916. 919.
Zopyros 811. 816. 860.
Zoroaster s. Zarathustra.
Zrvanismus 163.
Zschokke 283.
Zwingli 12. 15. 21.

Sachregister.

Abgrenzung s. Begrenzung.
Abklärung 76. 95. 201. 215. 488. 584. 791. 809, s. Klarheit.
Absolutismus, Absolutes 59. 67. 96 ff. 103 ff. 111. 135 ff. 139. 168 ff. 176 f. 219. 228. 230 f. 235 f. 252. 259 ff. 278. 285 ff. 305 ff. 311. 353. 364. 394. 402 ff. 409. 412 ff. 421. 425 ff. 430 ff. 433 f. 440 f. 458 ff. 465. 472. 476. 479. 483. 511 f. 524. 529. 565. 596. 609. 687. 702. 708 ff. 715. 724. 725 ff. 783. 796 f. 842 ff. 849. 852. 855 f. 878. 903. 912 f. 950 ff.
Abstraktion, Abstraktes 43. 92. 95. 127 f. 130. 365 f. 370 ff. 394. 416. 437. 452. 787. 805. 833 f.
Accidenz 394. 462. 709. 725. 851. 855.
Adjektiv 575, s. Attribut, Prädikat.
Aehnlichkeit 138. 363 f. 402. 725.
ästhetisch 15 ff. 30. 358. 368. 380. 397. 419. 585. 619. 657. 660. 665. 722. 786. 792. 834. 867, s. Kunst.
Affekt 665 f. 690. 692. 705. 930. 935 f. 946. 950, s. Leidenschaft.
Agnostizismus 711. 726.
Agon 50. 65. 99 f. 105 ff. 112 f. 129. 140. 189. 191. 193 f. 229. 231. 262. 266 f. 290 ff. 310 f. 325. 332. 340. 367. 372. 397 f. 400. 403. 413. 435. 458. 461. 466 ff. 507. 512. 613. 648. 655 f. 668 ff. 673. 680. 701. 722. 729. 749. 774. 777. 787. 806. 835. 838. 846. 848. 859 ff. 889. 892. 907. 926, s. Athletik, Kampf, Streit.
agrarisch 304. 326. 328. 340 ff. 369. 717 f. 741. 865. 916, s. Bauerntum.
Aggregatzustand 276.
Ahnenkult 81. 135, s. patriarchalisch.
Aktivität 447. 945 f.
Akustik 317. 355. 361. 425. 534. 562. 596. 604. 657. 720. 724 f. 895. 901.
Allbeseelung 247, s. Seele.
Alleinheit 287, s. Einheitssinn.
Allgefühl 297, s. Gefühl, Universalität.
Allgemeinsinn 41 ff. 99. 102. 126. 135. 138. 141 f. 172. 180. 194. 201 ff. 209. 218. 221. 228. 243 ff. 269. 289 f. 319. 321. 384. 438. 484. 513. 563. 573 f. 604. 647. 651. 655. 662 ff. 704. 730. 788 f. 794 ff. 806. 816 ff. 821. 834. 844. 856. 886. 893. 946. 959, s. Universalität.
Allheit 290. 456, s. Universalität.
allmenschlich 212.
Alten, Schätzung des, 78 f., s. retrospektiv, Tradition.
altruistisch 102.
Amphibolie 850.
Analogistik 363 f. 383. 388. 394. 430. 557. 845. 855, s. Vergleichung.
Analyse 40. 118 f. 125. 132. 437.

464. 467. 471. 483. 488. 495. 537. 551. 553. 564. 575. 578. 581. 590. 664 f. 715. 850. 891. 894 ff. 947.
Anschauung 182. 250. 267. 270. 274 f. 277. 292. 298. 313. 357. 361 f. 368—374. 394. 401. 426 ff. 433. 438 f. 440 f. 446. 461. 464 f. 471. 488. 529. 549. 599. 624. 786, s. optisch, Schautrieb.
anthropozentrisch 704. 712. 759, s. Mensch.
anthropologisch 118. 143. 617. 704. 948.
anthropomorph 117. 271. 307. 321. 409. 533. 638. 694.
Antinomie 131. 466. 926.
Antithese 112. 176. 305. 317. 367. 376 ff. 381. 436. 439 ff. 447 f. 451. 507. 523. 527. 552. 576. 579. 598. 635. 638. 664. 671. 675. 680. 687. 699. 702. 708. 716. 723. 838. 849 f. 939. 941. 950 ff.
Anziehung 540. 555 f. 561 f.
Apathie 858. 907. 920. 925. 933. 938. 946. 954.
Apeiron 323. 371. 433. 570. 574. 577, s. Unbegrenztes.
Aphorismus 282 f. 331. 715. 913.
Aporie 129. 464 f. 846.
Arbeit 72. 74. 82. 86 ff. 764. 917. 919. 927.
ἀρετή 100 f. 103. 400. 650. 655. 669. 684. 687 ff. 780. 782 ff. 836. 862. 872. 886. 908. 947.
ἀρχή 121. 123. 146. 243. 256 f. 272. 276. 351. 359. 382. 478. 483. 783. 930.
Aristokratie 37. 203. 283. 361. 494. 512. 650. 697. 798. 831. 956.
Arithmetik 366. 370 f., s. Mathematik.
Arzt 496 f. 514. 542. 553. 717. 899. 924, s. Medizin.
Asebie 690. 826 ff.
Askese 327. 329. 347 f. 354. 497. 515. 519. 626. 630. 746. 764. 814 ff. 865. 905 f. 909. 920.
Assimilation 537. 555. 557, s. Aehnlichkeit.
Assoziation 43. 834.
Astrologie 5. 363.
Astronomie 5. 10. 24. 118. 132. 143. 148. 169. 235. 240 ff. 252. 294. 330. 381. 450. 652. 716 f. 720. 876.
Atheismus 631. 694. 763. 948.
Athletik 106. 344. 652. 655 f., s. Agonistik
Attribut 523, s. Accidenz, Prädikat.
Aufklärung 20. 26. 28. 32. 37. 115. 280. 345. 393. 409 f. 412. 431. 436. 446. 459. 482. 484. 486. 490. 494. 510. 559. 567. 569. 576. 578. 581. 588 ff. 605. 615. 617 f. 621 ff. 630 f. 637. 639. 649. 661. 671. 674 f. 680. 694. 696 f. 705. 709. 715. 736. 759. 763. 769. 783. 785. 802. 814. 817. 820. 823. 827. 829. 833. 841. 864. 878 f. 884. 891. 906. 909. 917 ff. 925. 934. 947. 950. 955. 958 f.
Auge 358. 563. 596. 607. 624. 725, s. Anschauung, Schautrieb.
Ausscheidung s. Besonderung.
Autarkie 124. 764. 767. 857. 875. 949.
Autonomie 108. 615. 628. 786. 832.
Autorität 50. 111. 136. 168. 346 f. 350. 387. 393. 494. 774. 832. 835.
axiologisch 441.

Bauerntum 482. 539. 694. 840, s. agrarisch.
Beamtentum 74. 133.
Befreiung 51. 103. 193. 510. 519. 597. 609. 654. 730. 821. 922. 933, s. Freiheit.
Begrenzung 59—65. 71 ff. 74. 76. 78 f. 101. 104. 112 f. 115. 117 ff. 121. 148. 214. 260 ff. 264. 270. 332. 367—377. 381. 386. 393. 408. 424 f. 426. 431. 448 f. 461. 463. 465 f. 533. 576. 602. 793.
Begriff 72 ff. 82. 87. 89 f. 95. 97. 113. 122 f. 126. 129. 180 f. 261. 307. 393. 426 f. 433. 718. 732. 766 ff. 787 ff. 793 ff. 799. 803. 806 ff. 816 ff. 821. 834. 838.

844. 846. 855 f. 858 f. 875. 893 ff. 923. 945.
Beispiel 796.
Bekehrung 88. 876 f. 900.
Benennung s. Name.
Beredsamkeit s. Rhetorik.
Beruf 644. 651. 678. 760. 771. 789. 795. 798. 808.
Besonderung 96. 99. 126. 315. 484. 522. 549. 577—583. 821, s. Einzelheit, Scheidung, Differenzierung.
Besonnenheit 101. 103.
Bestimmtheit 59. 67. 95 f. 110. 115 f. 132. 188. 270. 274. 355. 361. 364. 371. 373. 394. 466. 470 ff. 487. 551. 579 f. 607. 610.
Bewegung 82 f. 88 ff. 94. 185. 233. 247 f. 249. 253. 265. 273. 277. 293. 298. 308. 323. 340. 343. 367. 377. 388. 390. 399. 432 f. 438. 440. 442. 449. 460. 466 ff. 472. 475 f. 477. 549 f. 581 f. 586 f. 596 ff. 602. 608 ff. 614 ff. 621. 636. 722. 796. 851 f. 900 f. 927. 929. 935. 941. 943 ff. 955. 957.
Bewußtsein 59 f. 65. 96 f. 112 f. 125. 129. 188. 261. 319. 359. 484. 488. 490. 579. 649. 655. 664. 778. 782. 784 ff. 798. 834 f. 925. 935 f. 938. 941.
Bildlichkeit 68. 73 f. 83 f. 90 ff. 126 ff. 129. 276. 426 f. 430. 434. 471. 603. 607. 622 ff. 819. 923, s. optisch.
Bildung 629. 646 f. 650 f. 680. 809. 869. 876. 894 f. 902. 911. 915. 933, s. Erziehung.
Biologie 25. 89. 118. 143. 245. 267. 451. 519 f. 532. 551. 555. 558. 561. 586. 616. 632 f.
Buchstabe 602. 892. 895.
Bürgertum 108. 482. 649. 785. 814, s. Polis.
Buntheit 50 f. 62 f. 92. 96. 99. 105. 119 f. 394. 398 f. 401 f. 434. 473. 483. 523. 526. 528. 535. 538. 541. 545 ff. 565. 630. 705. 925. 944, s. Mannigfaltigkeit.
Chaos 159 f. 164. 173. 183. 256. 267. 312 f. 316. 442. 576.
Charakter 38. 40. 132. 347. 428. 692. 705. 795. 813. 820. 832. 858 f. 862. 926.
Chemie 25. 251. 490. 534. 543. 551. 564. 575. 586.
Chor 197. 200 f. 484. 492.
Chronos 163 f. 257.

Dämon 513 f. 518. 542. 551. 562. 622 f. 757.
Daimonion 817 ff.
Dauer 951. 955.
Deduktion 40.
defensiv 423. 472. 814.
Definition 393. 767. 794 ff. 891 ff. 896. 923.
Demokratie, Demos 37. 69. 102. 109. 119. 203 f. 206. 213. 230. 327. 341. 352. 482. 497. 505. 512 f. 516. 522. 524. 526. 532. 538. 547. 555. 563. 585 f. 603. 622. 628. 649. 661. 666 ff. 672 f. 697. 699. 789. 824 ff. 829. 835. 868. 917.
Denken 2 f. 65. 73 f. 96. 105. 107. 112 f. 115 f. 126. 129 f. 134. 143 f. 151. 214. 243. 288 ff. 305 ff. 315. 319. 342. 366. 394. 403. 412. 414. 418. 420 ff. 425. bis 243. 437 f. 441. 445. 454 ff. 464. 468. 470. 472. 474. 483 f. 488. 518. 522. 525f. 533. 554. 556. 591. 596. 604. 618. 621. 626. 635 ff. 653. 657. 660. 722 ff. 771—778. 786 ff. 791 ff. 797 ff. 803. 806 f. 809. 811. 814. 816 f. 820 f. 847. 851. 875. 891. 908. 929. 932. 934. 939. 950. 957.
Diätetik 329. 331. 347. 535.
Dialektik 15. 41. 48. 108. 113. 143. 305. 407. 431. 458 ff. 466. 468. 473. 544. 600. 634. 642 f. 657. 666. 668. 675. 681. 706. 722. 724. 764. 766 ff. 773 ff. 778. 786 ff. 791 ff. 796. 806 ff. 817. 832. 834 ff. 838 ff. 841 f. 846. 848. 854. 857 ff. 860 ff. 879. 881. 884. 889 f. 948 ff.
Dialexeis 678. 680 f. 705.
Dialogik 28. 82. 111. 380. 462.

657. 666. 677 ff. 688. 735. 737. 739. 742. 745. 748. 750. 754. 756 ff. 760. 767. 769. 772 f. 788. 790. 801 f. 807. 860. 881. 889. 932.
Diatribe 881 f. 888. 921. 923.
Dichotomie 464 f. 467. 553. 715.
Dichtung 284. 414. 416. 431. 442. 480. 495. 497. 514. 519. 566. 619. 627. 656. 682. 734 f. 737. 740. 743. 748 f. 756. 773. 784. 824. 874. 877, s. Poesie.
Didaktik 809, s. Erziehung, Schule.
Differenzierung 67. 75. 94 ff. 99. 110. 113 f. 121. 125. 137. 139. 170. 175. 257. 262. 267. 330. 483. 487. 515. 543. 557. 560 ff. 571 f. 578 f. 581. 583 f. 589 f. 596 f. 599. 601. 608. 632. 634. 697. 706. 715. 833. 859. 896. 947, s. Besonderung, Gliederung, Scheidung.
Distanzgefühl 113 f. 178.
dogmatisch 431. 435. 458 f. 510. 633 f. 695. 702. 711. 713. 719. 726 f. 739. 746. 769 f. 776. 783. 808 f. 829. 839. 841 f. 847. 862. 889.
Doxa 414. 435 ff. 440. 443—451. 461. 477. 480. 672. 720. 788. 832. 835. 878. 949, s. Meinung.
Dramatik 70. 79. 81. 83. 99. 103 ff. 109 f. 129. 182. 184. 204. 213. 484. 486. 654. 656 f. 693. 737. 748 ff. 753. 779. 782. 787. 789. 791 ff. 795 f. 806. 834 f. 932, s. Theater, Tragödie, Komödie.
Dualismus 314 f. 384. 580. 587.
dynamisch 41. 136. 248. 263. 277. 332. 432. 495. 504. 506. 533 f. 537. 551. 560. 612. 795. 854. 901. 923, s. Kraft.

egocentrisch 624. 627. 629. 953.
Egoismus 94. 102. 108. 327. 343. 481. 628. 678. 682. 805. 954 f.
Eigenheit 609. 626. 629. 891. 904. 907 f. 911. 914 f. 923. 939. 945 f. 954.
einfühlen 173. 326. 522.
Einheit, Einigung 7. 40 f. 43. 64. 67. 74. 94. 96 f. 103. 111. 113. 116. 121 f. 125 f. 128 ff. 134 f. 141. 146. 155 ff. 159. 169 ff. 177. 189. 194. 196. 205. 210. 213. 215. 218 f. 222. 224. 227. 240 f. 250. 254. 258. 260. 264. 270 ff. 279 f. 282. 285 f. 287 f. 290 ff. 295. 298. 300. 313 f. 316. 318 f. 323. 327. 329. 335. 345 f. 349. 356. 367. 370. 372 ff. 376 ff. 382. 388. 391. 394 f. 401 f. 404 f. 407 ff. 412 ff. 417. 423 ff. 427 f. 431 f. 433 f. 437. 439 f. 444. 452 ff. 456. 459 f. 462 ff. 468. 471. 473 ff. 477. 479. 483. 488. 494. 499. 514 ff. 518 ff. 533. 542 ff. 545. 547 f. 552 ff. 562. 564 f. 572. 575. 578 f. 581. 590. 595. 608. 610. 615. 634. 637. 676 f. 699 f. 702. 705. 712. 715. 722 ff. 842 ff. 845 f. 858. 861. 907. 911. 918. 921 f.
Einsamkeit 104. 911.
Einteilung 665.
Einzelheit 41. 44. 63. 111. 119. 122. 125 ff. 131 f. 139. 141 f. 169. 172. 194. 243. 254. 262. 290. 307. 319. 321. 324. 327. 350. 385. 387. 401. 409. 417. 425. 438. 462. 484. 516. 524 f. 538. 541. 543. 555. 571. 573 f. 577. 605. 613. 622. 655. 668. 670. 703. 707. 726. 795 f. 807. 818. 832. 855 f. 892. 895. 922. 947.
eklektisch 338. 494. 498. 514. 533. 537. 562. 564. **631—639**. 879. 884. 887.
Elegie 183. 660. 693.
Elemente 25. 82. 92. 95. 97. 129. 178. 180. 361. 373. 488. 517 f. 522. 526 f. 529 ff. 532 f. 535. 538. 542 ff. 546. 548. 550—557. 561. 563 f. 602. 715.
Elenktik 776.
embryologisch 632.
emotional 587. 764. 767. 802. 820. 834. 863. 941.
Empfindung 97. 113. 131. 264. 274. 276. 368. 391 f. 433. 440. 606. 622. 711. 719. 943 ff. 952 ff.
Empirismus 13. 40. 359. 381. 466.

488. 594. 600. 713. 718. 796. 853 f. 903.
energetisch 90. 764.
Enkomion 741.
Entstehen 422. 431. 433. 449. 478. 487. 546. 572. 594. 852.
Entwicklung 72 f. 77 ff. 82 ff. 88 f. 94. 135. 471. 559 f. 827. 855.
Epideiktik 654. 656. 660. 668. 670. 721.
Epigonen 489. **631—639.**
Epiphanie 137. 141. 430. 619.
Epos 83. 98. 110. 129. 154. 176. 178. 187.
Erde 118. 173 ff. 178. 232. 242. 245 f. 248. 252. 254. 265 f. 268 ff. 275. 277. 294. 300. 363. 371. 374—82. 385. 399. 410 ff. 425. 440. 446 f. 476. 518. 528 bis 537. 548. 553—58. 583 ff. 588. 615 f. 636 f.
Erfindung 78. 85—88.
Eristik 107. 110. 643. 666. 671. 679. 681. 686. 709. 724. 838. 840 f. 845 ff. 851. 859. 861. 879. 890.
Erkenntnis, Erkenntnistheorie 15. 89. 141. 307. 433. 437 f. 454. 555 f. 578. 596. 605. 639. 704. 713 f. 875. 890—897. 903. 940 f. 944. 946.
Erlebnis 355. 358. 395. 405. 407. 443. 487.
Ernüchterung 102. 416 f.
Eroberung 76. 81. 88.
Erscheinung 523 f. 565. 696. 709. 718 f. 725.
Eros, Erotik 160. 162. 164. 171 bis 175. 183. 330. 362. 418. 441 f. 450—455. 480. 507. 693. 746. 777. 797. 811. 814. 819. 870. 939, s. Liebe.
Erziehung 31. 36. 221. 326. 389. 618. 620. 627 f. 649. 669. 701. 717. 729. 763. 806. 825. 846. 869. 872. 881. 887. 896 f. 910 f. 920. 924. 943, s. Bildung.
Eschatologie 162. 517. 544.
esoterisch 496. 760. 763.
Essenz 393. 427. 461. 724.
Ethik 20. 31. 37. 76. 86. 101 f. 114. 124. 143. 312. 315. 320. 323. 333 f. 341. 357. 362. 368. 386. 592. 617 ff. 624. 626. 630. 638. 669. 683. 687. 691. 759. 766 f. 799 f. 802. 805. 812. 834 f. 843. 857. 876. 879. 882. 888 f. 897 ff. 903. 930. 936. 940. 951, s. Moralistik.
Ethnographie 676. 705. 729. 921.
Ethos 83. 114. 140. 335. 424. 429. 517. 690. 889. 946. 950.
Etymologie 317 f. 322. 751. 895.
Eudämonismus 190. 625. 630. 639. 687. 808. 904. 930. 949.
Evolution 73. 87. 560, s. Entwicklung.
Ewigkeit 83 f. 89. 92. 120. 129. 135. 142. 179. 190. 262. 276. 293. 312. 315. 349. 387 f. 399. 404. 407. 409. 424 f. 474. 477 ff. 541 ff. 552. 572 f. 575. 579, 613. 723.
Exaktheit 40 f. 359. 594. 608.
Existenz 364. 393. 427. 461. 708. 711. 723 f. 727.
Expansionstrieb 683.

Fabel 500.
Familienprinzip 80. 102 f. 135. 137. 157. 174 f. 321. 334. 351. 387 f. 557. 795. 810. 828. 830 f. 911 f., s. patriarchalisch.
Farbe 434. 526 ff. 530. 535. 538. 545. 551. 562. 576. 588 f. 606 f. 626. 673. 717. 719 f. 728. 944.
Fatalismus 690. 716. 854.
feminin 346. 379. 451 f., s. Frauen, Weiblichkeit.
Festigkeit 61. 82. 95. 96. 101. 103. 135. 139. 141. 168. 190. 249. 276. 332. 343. 368. 403. 420. 425. 429 f. 432. 434. 448 f. 487 f. 551. 607. 624. 629. 729 f. 783 f. 788. 793. 805 ff. 812. 855. 859. 946, s. Fixierung.
Feudalismus 340 ff. 344 f. 697, s. Rittertum.
Figurierung 370. 373. 375. 488. 551. 596. 607, s. Gestalt.
Fixierung 95. 429. 589. 797, s. Festigkeit.
Formung 27. 38 f. 67—73. 74. 76. 78. 82 ff. 90. 93 ff. 97. 114. 116.

118 ff. 125. 129. 130. 133. 135. 139. 143. 153. 168. 188. 193. 211. 214 f. 262. 273. 282. 319. 330 ff. 342 f. 345. 359. 365. 367 ff. 372. 374. 390. 393. 424. 465. 527. 551. 559. 575. 590. 592. 601 f. 607. 612. 626. 631. 657. 664 ff. 668 ff. 671. 673. 697. 716. 770. 772. 778. 787 f. 792. 798. 805 f. 854. 859. 882. 885. 889. 944.
Fortschritt 77. 79. 176.
Frauen 192. 229. 344. 528. 558. 705. 744 f. 757. 777. 840, s. Weiblichkeit.
Freigeist 630. 763. 913. 940. 949.
Freiheit 45. 49. 51. 61. 64. 80. 108 f. 111. 114. 120. 132. 134. 137 f. 152. 176. 208. 211. 213. 244. 260 ff. 423. 434. 458. 473. 482. 484 f. 494. 507. 509. 513. 515. 524. 545. 562 f. 585. 590. 594. 615. 624. 627. 667. 676 f. 696. 698 f. 701. 705 f. 717. 729. 764. 767. 798. 824. 832. 835. 837. 860. 862. 867. 871. 875 f. 885. 888. 905—911. 914. 917. 923. 936. 939. 948 ff. 953.
Freundschaft 628. 630. 862. 910 bis 915. 934. 938 f. 942. 948. 954 f.
fühlen, s. Gefühl.
Funktion 82. 84. 89. 96. 135. 366. 465 f. 468. 624. 770. 788. 855.

Ganzheit 67. 121 f. 137. 189. 209. 219. 246. 330. 356. 378. 387. 402. 404. 411 f. 414. 423 f. 426. 455 f. 464. 475. 482 f. 541. 543. 612. 947, s. Allheit.
Gattung 364. 703 f. 707 f. 711. 856. 861. 892.
Geburt 175. 180.
Gefühl 2. 16. 41. 65. 86. 94. 97. 102. 110. 113. 127. 131. 143. 150. 152 f. 161. 166. 169—182. 231. 254. 264. 273. 276. 290. 295. 313. 329. 345. 349 ff. 356 f. 368. 379—384. 402 f. 414. 479 f. 487. 494. 512—519. 526. 550. 564 f. 585. 588. 625. 635. 662. 675. 728. 778. 791. 793. 803. 805. 817. 820. 907. 929. 933. 939. 941. 946 f. 950 ff. 954 f. 959.
Gegensätze 41. 48 f. 62. 73. 85. 97 f. 106. 112 f. 125. 129 f. 156. 175 ff. 193. 196. 231 f. 235. 262—267. 276. 279. 282 f. 287. 293. 300 f. 303. 308—320. 323. 325. 328. 330. 332 f. 343. 361. 366. 368 f. 370 ff. 373. 377 f. 390 ff. 438—456. 476. 486. 513 bis 519. 528. 530. 541. 545 f. 549 f. 552. 554. 556. 561 f. 576. 579. 582. 603. 637. 672. 691. 697—703. 712 f. 727. 817. 820 f. 839. 844 f. 849 ff. 855. 866. 898. 925 f. 928 f. 938 f. 941. 944. 951.
Gegenwart 129. 401. 471. 929. 941.
Geheimnis 133. 501 f.
Gehör s. Akustik.
Geistigkeit 69. 72. 80. 84. 108 f. 111. 118 f. 120. 122 f. 125 f. 130 ff. 135. 139 f. 142. 145. 149. 187. 193. 196. 210. 212. 222. 224. 236. 261. 290. 299. 305. 319. 321. 363. 366. 399 f. 408. 411. 423. 428. 430. 432 f. 479. 482 f. 533. 535. 568 f. 579 f. 585. 587. 589 ff. 594. 604. 618 f. 623. 631. 635. 637 f. 650 f. 656. 671. 686. 718 f. 758. 777. 779. 784. 795. 798. 807. 811. 814. 819. 821 f. 835 ff. 859. 861. 891. 905—909. 923. 925. 931. 936. 938. 942. 947. 950 f. 955—959.
Geld 304. 395. 806. 918.
Gemeinschaft 315. 328. 349. 955.
Genealogie 174 f. 177. 181. 256 f. 259. 327. 406.
generell s. Gattung.
genetisch 87. 253. 256. 259, s. Entwicklung.
Genie 65. 75. 763. 821.
Geometrie 92. 239. 342. 366. 369 ff. 375. 464. 719, s. Mathematik.
Geologie 118. 143. 411.
Gerechtigkeit 101. 103. 106. 673. 678. 682. 684 f. 698. 716. 737 f. 800. 807 f. 813. 835. 948 ff.
Geruch 94. 297. 375. 596. 804.

Geschehen 82 f. 177. 235. 401, s. Werden.
Geschichte 6. 21. 39. 41. 72 f. 83. 129. 138 f. 188. 202. 267. 308. 336. 342. 411. 504. 509. 540. 547. 678. 682. 705. 726. 730 f. 734—740. 753. 756 f. 759. 766 f. 773. 801. 803. 812. 853. 924. 928.
Geschlossenheit 366. 841, s. Ganzheit.
Geschmack 94. 596. 604. 606. 720. 945.
Geselligkeit 16. 110. 814.
Gesetz 4. 43. 76. 82. 84. 108. 194. 197—227. 230. 235. 243. 286. 320—324. 330 f. 334. 344. 387. 389. 420. 423. 510. 518. 527. 540. 542. 614. 628 f. 638. 646. 676 f. 683 f. 698. 700 f. 709. 716. 727. 729. 750. 764. 831 f. 869. 881. 900. 910—916. 939. 948—955, s. Nomos.
Gesicht s. Auge, optisch, Schautrieb.
Gespräch 775 f. 778. 788 f., s. Dialog.
Gestalt 68 f. 71. 94 f. 114 f. 426. 437. 439. 445. 551. 590. 602. 606. 610. 614 ff., s. Figurierung.
Glaube 51. 111. 137. 139. 143. 168. 195. 197. 216. 331.
Gleichheit, Gleichmaß 99. 117. 136. 138. 225. 268. 303. 330. 334 f. 348 ff. 355. 361. 364. 367 f. 371. 374. 382 ff. 389. 391. 393. 407. 409. 426 f. 431. 438. 454 f. 460. 475. 494. 508. 513. 516. 519. 524. 529. 533. 540. 544 bis 558. 561 f. 574 ff. 579. 586. 601. 614 f. 664. 676 ff. 698. 700. 725. 835 f. 843. 845. 911, s. Parallelistik.
Gleichmut, Gleichgültigkeit 948. 952 f.
Gliederung 60 f. 82. 119. 121. 139. 146. 179. 558. 587. 590. 597. 671, s. Besonderung, Differenzierung, Scheidung.
Glückseligkeit 424. 863. 873. 929. 933. 940. 947. 952. 954 f.
Gnomik 201. 224. 227. 660.
Gottheit (Götter) 68—77. 84. 90. 98. 103. 116. 119. 121. 139 f. 143. 146. 153. 155 ff. 161. 164 f. 167. 171. 174. 190. 194. 207. 238. 247 ff. 255 f. 261. 270 ff. 282. 287 f. 296. 298. 300 f. 303. 308. 314. 316. 320 f. 351. 359. 362 f. 385—388. 403—415. 427. 430 f. 445. 448—453. 456. 461. 479. 490. 493. 498. 504. 506. 511. 513. 517 f. 525. 527 f. 530. 541 ff. 552. 567. 588. 619. 621 ff. 633. 639. 651. 691. 693 ff. 702. 705. 708. 750. 758. 760. 762. 816. 820. 822. 828—834. 842. 845. 864. 901. 911. 922. 925. 939. 948. 950, s. Religion.
Grammatik 21. 318. 592. 618. 658. 709. 893. 895. 915.
Greifbarkeit 603. 623, s. Tastsinn.
Grenze s. Begrenzung.
Größe 117. 135. 322. 463 f. 575. 606. 673.
Großstadt 504. 534. 539. 646. 790.
Gymnastik s. Athletik.

Hand 93. 127. 604.
Handel 234. 253. 258. 304 f. 311. 313. 326. 330. 340. 343. 347. 357. 369. 395. 539. 592. 596. 927.
Handwerk 69. 79. 342. 357. 535. 603. 781.
haptisch s. Tastsinn.
Harmonie 17. 36. 64. 89. 117. 139. 146. 195 f. 200. 209. 269. 313. 316 f. 320. 322. 324. 330. 339. 348 f. 355 f. 357 f. 360 f. 363. 366. 371 f. 374. 376 f. 380. 382. 384. 388. 392. 402. 444. 507. 513. 519. 521. 527. 535. 541. 546 f. 559 f. 619. 626. 911.
Haß 504 ff. 508. 519. 546. 549. 556. 954.
Haus, Hauswesen 174. 328. 331. 351. 379. 649. 669. 828. 832. 834. 882. 905. 911. 918 f.
Hedonismus 48. 625. 630. 692 f. 808. 904. 928. 943. 957.
heliozentrisch 82. 380.
Heros, Heroismus 79 f. 113. 117. 135 f. 140 f. 173. 175. 215. 222.

310. 338. 344. 359. 387. 457. 485. 500. 504. 511. 689. 702.
Herrschaft 85. 94. 109. 120 f. 124. 126. 132. 134. 150 f. 228. 241. 259. 273. 280 f. 284. 286. 288. 326. 334. 344. 346. 420. 458. 473. 482. 510. 578. 667. 669. 699. 765. 774. 918. 920. 922.
Herz 101 f. 143. 379. 456. 804.
hierarchisch 96. 918.
historisch s. Geschichte.
hören s. Akustik.
Homöomerieen 82. 574 f.
Horos 71. 369. 787 f.
Humanismus 9. 11. 15 f. 21. 26. 34. 39. 117. 141. 143. 165. 647. 649 ff. 654. 657. 661. 671. 696. 704. 711. 729. 846. 872.
Humanität 3. 44.
Hund 908. 913. 943.
Hybris 75. 109. 142. 161. 213. 262. 309. 836.
Hygiene 308. 327. 329. 497 f. 519.

Ich 43. 138.
Ideal 38. 73. 77. 404 f. 409—414. 421. 425—430. 474. 479. 495. 498. 505. 508. 524. 527. 542. 765. 866. 876. 879. 886 f. 903. 912. 921. 951.
Idealismus 11. 14. 16 f. 30. 33. 36. 56. 79. 86. 92 f. 100. 111. 140 f. 224. 432. 449. 456. 543 ff. 552. 589. 606. 621. 623 ff. 627. 631. 674. 687. 695. 710. 718 f. 739. 754. 756. 782. 796 f. 798 f. 803 ff. 812. 820. 842. 892. 905.
Idealstaat 37. 77. 123. 352. 358. 362—366. 372. 374—382. 385. 388. 393 f. 396. 403. 765. 831. 880ff. 885. 916. 918. 922. 930. 946.
Idee, Ideenlehre 11. 13. 31. 36. 81 ff. 93—97. 129 f. 135. 140—143. 364. 603. 737 f. 759. 768. 788. 819. 837. 892 f. 895.
Identität 155. 336. 364. 368. 370 f. 383. 393 f. 402. 417. 427 f. 430. 434. 439. 444. 454. 460. 475. 483. 516. 545. 548. 554. 561. 579. 596. 600. 634. 708. 725. 795. 843 ff. 850 f. 855 ff. 859. 891. 896.
Illusion 695. 720 f.
Immanenz 408. 430. 711. 713.
Immoralismus 34. 673. 683. 716. 729. 733. 948.
Imperialismus 230. 422. 682. 919. 921.
Individuum, Individualismus 48. 59. 63. 67. 72. 79. 96 ff. 101 bis 111. 118. 120. 122 f. 134. 137 ff. 165 f. 168 f. 174. 176. 190. 193 f. 200—209. 213 f. 218. 221 f. 227. 231. 234. 244. 259 f. 262. 280. 290 f. 339. 349. 371. 373. 384. 386. 402. 409. 426. 434. 459. 466. 471. 483 f. 492. 511 f. 514. 524. 534. 577. 586. 594. 599. 630 f. 668. 682. 699. 703. 706 ff. 711. 763 f. 793—797. 805 ff. 817 ff. 824. 832 ff. 836. 853. 856. 858. 861. 879. 885. 888. 891 f. 896 f. 906. 916 f. 919. 922 f. 942. 945 ff. 957. 959.
Induktion 27. 40 f. 43. 87. 794. 796. 844.
Industrie 258.
Innerlichkeit 181. 196. 295. 627. 730. 775. 793. 814. 818 ff. 833. 835. 858. 876. 887. 903. 905 ff. 909. 912 f. 941 f. 950 f. 953.
Inspiration 153.
Intellekt, Intellektualismus 47. 80. 97. 100—104. 109. 168. 187 f. 199. 222. 289. 418. 428. 441. 474. 482. 525. 566. 568. 581. 585 ff. 589. 627. 636. 657. 657. 674. 691. 768. 783. 785. 798 ff. 801. 805. 842. 863. 878 f. 886 f. 907. 917. 947. 949 f.
Intuition 31. 90. 93. 623. 700. 892.
Ironie 17. 776 f. 789. 793. 817. 883. 913 f. 935.
Irrationalismus 35 f. 76. 155. 470 f. 801. 804. 806. 817. 834. 844. 907.
juristisch 420. 423. 670. 701. 806. 824, s. Recht.

Kampf 112. 310. 443. 855. 863. 874. 876. 907. 911. 913. 926. 938, s. Agon, Streit.
Kategorien 38. 84. 130. 141. 462. 836. 851. 855.

Katharsis 162. 792. 822.
Kausalität 87. 240. 259. 612. 854. 941.
Kirche, katholische 29.
Klarheit, Klärung 44. 46 f. 49. 72. 75 f. 91. 95 f. 101. 103. 110 f. 114. 129 f. 134 f. 137. 141. 146. 152 f. 179. 181. 210. 230. 250 f. 260. 267 f. 273. 275 ff. 282. 288. 296. 298. 313. 319. 345. 356. 364. 368. 382. 403. 421. 430. 432. 434. 487. 569. 578. 585. 588 ff. 607. 624. 627. 630. 783. 785. 787. 792 f. 805 ff. 816 f. 819 f. 822. 895. 925, s. Abklärung.
Klassisch, Klassizismus 1 ff. 13. 17. 19. 28. 30. 37. 55. 211. 312. 428. 731. 792. 812. 820. 957. 959.
Kleinheit 116 ff. 120. 131. 135. 322. 463 f. 467 f. 484. 538. 551. 570 f. 574 f. 586. 589. 593. 595 f. 607 f. 612. 622. 631. 673. 675. 715.
Klima 57 ff. 541. 927, s. südlich, Landschaft.
Kolonien 81. 85. 145. 148. 232 ff. 243f. 246. 258. 303. 325. 332. 838.
Kolorismus 551. 623. 671. 691. 720. 788, s. Farbe.
kolossal 64. 67. 76. 116.
Komödie, Komik 75. 345. 354. 509. 631. 636. 691. 749. 757. 839. 846. 877. 883 f. 932. 935.
komparativisch 136.
Konfrontierung 98. 128 f.
Konkurrenz s. Agon.
Konsequenz 45. 126. 598. 619.
konservativ 343. 347.
Konsolationsliteratur 103. 588.
Konstanz 90. 94 f. 130. 135. 139. 235. 267. 475. 477 f. 487 f. 571. 600. 795. 797.
Kontinuität 471. 575. 600.
kontradiktorisch 845. 850 ff. 938.
Kontrast s. Gegensatz.
Konzentration 74. 96. 120. 127 f. 130. 135. 228. 272. 392. 425. 429. 475. 483. 512. 562.
Koordination 94. 112. 346. 512. 529. 552. 554. 563, s. Nebeneinander.
Kosmologie (Kosmogonie) 83. 143. 156. 174. 264. 532.
Kosmopolitismus 38. 121. 697. 865. 921.
Kosmos 118. 160. 180. 182. 253. 267. 269 f. 319. 322. 349. 362. 375 f. 379. 382. 385. 388 f. 391. 404. 533 f. 537. 546. 555. 590. 610. 612 f. 617. 620. 626. 632. 638.
Kraft 74 ff. 82. 84. 87. 115. 133 ff. 250. 272. 277. 293. 299. 319. 323. 359. 400. 424. 488. 504 f. 507. 512. 515. 517 ff. 533. 543. 548 f. 551 ff. 560. 574. 578 f. 581. 586. 590. 600 f. 609. 613 f. 855, s. Dynamik.
Kreis, Kreislauf 157. 166 f. 350. 374 f. 382 ff. 389. 392. 409. 547 f. 550, s. Kugel, Rundung.
Kritik 44. 50. 65. 111 f. 125. 129. 131. 188 f. 191. 193. 221. 285. 290. 305. 314. 394. 403. 405. 409. 422. 431. 435. 455 f. 458 f. 461. 486. 576. 596. 598. 634. 656. 665. 670. 695. 697. 707. 714 ff. 728 f. 737. 739. 758. 763. 773 ff. 780. 786. 789—797. 801. 808. 813. 833 ff. 839. 841. 858. 866. 887. 889 ff. 941.
Kugel 374. 378. 382 f. 407 f. 426 f. 431. 448 f. 518. 545. 548, s. Rundung.
Kultur 1. 5. 39. 44 ff. 54 f. 70. 82. 117. 639. 694. 700 f. 729. 731. 791. 798 f. 806. 877. 885. 917.
Kunst 14. 16 f. 30. 66. 69 f. 73. 79. 81 f. 84. 89 f. 95. 97. 122. 126 ff. 137 ff. 141. 153. 161. 181. 197 f. 211. 233. 262. 290. 316. 344. 360. 364. 366. 379. 428. 524. 527 f. 535. 541. 545. 562 f. 576. 607. 652—657. 660. 662. 667. 672. 679. 691. 705 f. 735. 772. 780 ff. 786 ff. 793. 795. 803. 835. 924, s. ästhetisch.

Landschaft 54 ff. 65. 97. 100. s. Athen, Elea, Sicilien u. a. Orte.
Leben (Lebensgefühl, Lebensideal, Lebendigkeit) 37. 41. 46 ff. 56. 61 ff. 65. 73. 77. 79.

81 ff. 88. 90. 94. 97 f. 104 f. 107. 112. 119. 121 f. 134. 137. 139. 141 f. 144 f. 150. 157 ff. 170. 174 f. 179. 183. 191 ff. 196 f. 200. 214. 216. 226. 230. 234. 236. 243—254. 258. 261 f. 264—273. 276. 285. 288. 290 ff. 298—305. 309. 312 f. 316. 320. 322. 325. 327 ff. 331. 346. 349. 350. 356. 360. 367. 370. 373. 375. 387. 389. 393. 398. 401. 410. 420. 424. 453. 457. 470 f. 474. 482. 497 ff. 505. 509—522. 525. 530. 533. 538—546. 549. 556. 564. 586. 588. 593. 595 f. 620. 622. 626. 633. 635 ff. 645—655. 661. 667 ff. 673. 683. 689. 691. 701. 712. 772. 775. 777 f. 781. 799. 805 ff. 814. 816. 818. 821. 828 f. 833. 835 f. 842. 859 f. 869. 873 f. 876 f. 880. 882. 898. 906. 909 f. 912, s. Vitalismus.

leer 432. 477. 537. 544. 587. 597 ff. 609 f. 613.

Legende 337 ff. 490. 755. 761 f. 822. 837. 920.

Lehrer, Lehrsystem 7 f. 39. 45. 198. 289. 315. 338. 418. 476. 644 f. 650 ff. 654. 662 f. 668 f. 675. 729. 757 f. 760. 766. 769 ff. 775. 780. 784 f. 808 f. 868. 881. 885 f. 893, s. Schulen.

Leidenschaft 76. 120. 131. 149 bis 227. 303. 502. 516. 565. 629. 667. 691 ff. 696. 728. 792 f. 799. 801. 804 f. 807. 810 f. 814. 858. 860. 867. 875 ff. 885. 904. 907 f. 910. 924. 935 f. 954. 956, s. Affekt.

Liberalismus 628. 682. 697.

Liebe 16 f. 67. 101 f. 116. 175. 192. 194. 213. 330. 363. 445 f. 450 bis 456. 505. 507 f. 511—519. 522. 526 f. 532 f. 537. 540. 542 bis 552. 556—565. 577. 692. 757. 771. 776 ff. 867. 869. 910 f. 915. 918. 933. 935. 937, s. Eros.

Literatur 14. 26. 661. 747 ff. 753 f. 757. 761. 767. 772. 774. 871 f. 873 f. 880. 914. 924. 932. 949.

Logik 4 f. 8 f. 31. 43. 89. 107. 113. 131. 305 ff. 312. 318. 320. 364 f. 374. 383. 393. 433 f. 464 ff. 469. 474. 563. 591. 595 ff. 598. 601. 607—615. 623. 661. 665. 673. 715. 724. 775. 787 f. 796 f. 807. 836. 841 ff. 846—856. 859. 889 ff. 892. 895. 903. 923. 934. 940 f.

Logos 23. 32. 110 f. 113. 116 f. 123. 144. 149—181. 186. 210. 216. 228. 230. 289. 294. 296 ff. 300. 310. 312 f. 315. 321. 433. 443 f. 446. 454. 460. 580. 647. 657. 664. 666 f. 670 f. 701. 705. 714 f. 747. 771. 773 f. 777. 790. 796. 805. 807. 820. 887. 891. 893. 926.

Lüge 849. 873. 949.

Lust 626. 636. 701. 727. 797. 868. 877. 905 f. 909 f. 926 f. 929 f. 932. 933—941. 943. 947. 950. 952. 953 ff. 957.

Lyrik 104 f. 110. 151. 175. 179. **181—202**. 209 ff. 230 f. 251. 262. 296. 327. 515. 657. 659 f. 662. 665. 791.

Macht 74. 133, s. Herrschaft.

Mäeutik 755. 776 f.

Magier 17. 163 f. 166. 315. 330. 350. 499. 537. 820.

Malerei 618, s. Kunst.

μανία 151. 323. 899. 904, s. Wahnsinn.

Mannigfaltigkeit 64. 434. 522. 538. 575. 589. 614, s. Buntheit.

Mantik 284. 567. 618. 622. 694. 912.

maritim 232.

Masse 60. 74. 76. 87. 104. 109. 111. 119. 126 f. 131 ff. 324.

Maß 64. 74 ff. 95. 98. 103. 107. 135. 161. 183. 181—202. **196**. 208. 211. 213 f. 216. 225. 262. 269. 322 f. 330. 332 f. 343. 370. 379. 385 f. 388. 472. 484. 626. 630. 637. 701 f. 707. 708. 711 f. 792. 806 f. 839. 885. 919. 936.

materiell, Materialismus 20. 48. 54. 63. 90. 93 f. 118. 141. 248. 263. 267. 272. 298 f. 319. 375. 426. 440. 445. 464. 473. 488. 495. 533. 536. 579. 580 f. 587.

590. 593. 599. 603—608. 613. 617. 619. 621. 623 f. 631. 648. 711. 713. 716. 720. 732. 892. 894. 903.
Mathematik 10. 19. 24. 43. 89. 92. 97. 132. 148. 235. 240 f. 331. 333. 335. 344 f. 353. 356 f. 361. 365 f. 368 f. 376. 382. 386. 390 f. 427. 433. 440. 478. 592. 603 f. 652. 716. 848. 876. 928. 940. 944 f., s. Arithmetik, Geometrie.
Mechanik, Mechanismus 33. 87. 136. 235. 255. 263. 268. 275. 463. 495. 533 f. 560. 575. 586. 594. 508. 612 ff. 636. 746. 854.
Medizin 5. 25. 132. 307. 344. 353. 391. 494. 497 ff. 534. 546 f. 632. 635. 644. 718. 720. 802 ff., s. Arzt.
Meinung 431. 596. 672. 710. 712. 718. 737. 894, s. Doxa.
Meisterschaft 79. 781 ff. 835. 837.
Mensch 44 f. 47. 50 f. 64 f. 67. 69 ff. 110 f. 114. 116 ff. 120. 124 ff. 127. 141 ff. 146. 153. 156. 158. 161. 164 f. 170. 174. 180 f. 186. 194 ff. 206 f. 209. 227. 234. 267. 271. 275. 291. 320. 322. 360 f. 359. 391. 393. 397. 403. 413. 436. 438. 453 f. 483. 485. 502. 511 ff. 519 f. 527. 532—536. 541 f. 544. 550 f. 586 f. 596 f. 616 f. 620. 622. 631 f. 635—655. 670. 676. 684. 691—696. 699. 703—711. 712—719. 727 ff. 741. 773. 780. 784. 786. 792 f. 798. 804 ff. 816. 832 ff. 846. 864. 867. 869. 873. 885 f. 897. 899. 901. 910. 914 f. 928. 930. 936. 940. 945. 947, s. Humanismus.
Metamorphose 115. 156. 207. 267. 273. 430. 573.
Metaphysik 12. 15. 31. 37. 86. 414. 434 f. 437. 446. 594. 623. 713. 856.
Methode 43 f. 362. 461. 463. 468. 782.
Mikrokosmos 117. 125. 141. 268. 271. 321. 392. 533. 550. 554. 617. 651.
Milieu 502.
Mimetik 81. 177. 748 f. 771.
Mischung 115. 159. 161. 163. 172 f. 444. 446. 449 f. 453 f. 530—541. 546—552. 557 f. 561. 564. 572 bis 579. 595. 606. 637 f. 887 f.
Mitte 98. 117. 137. 200.
Mittelalter 7 f. 15. 19. 26.
Mitgefühl, Mitleid 102. 514. 628. 692. 698.
Monaden 84.
Monarchie 244. 259. 272. 286. 346.
Mobilisierung des Lebens 82. 234. 304 f. 702.
Modalität 708 f. 725. 853. 855.
Modernität (besonders gegenüber Antike) 73 f. 77 f. 82—91. 94. 96. 110. 118. 130. 136. 138. 198. 215. 255. 577 f. 282. 293 f. 315. 335 f. 358. 373. 380. 386. 431. 437. 470. 513. 560. 590. 594. 608. 623. 644. 654. 667. 672. 722. 729 f. 737. 745. 748. 764. 770 f. 783. 788 ff. 802 f. 805. 812. 820. 826 f. 832 f. 836. 847. 870. 879. 913. 919. 931. 954.
Möglichkeit 39. 45. 105. 852—855.
Monismus 48. 97. 231. 456. 459. 480. 487. 525. 529. 544. 547 f. 552. 570. 594. 633 ff. 637. 840.
Monotheismus 408. 413. 495.
Monotonie 64 f.
Moralistik 4. 92. 334. 347. 375. 554. 670. 673 f. 677. 684. 696. 728 f. 764 f. 768. 782 ff. 802. 804. 806. 812. 835. 870. 872. 888. 907 f. 914. 924. 956, s. Ethik.
morphologisch 616.
motorisch 327. 365. 369. 419. 928.
Musik 89. 102. 153. 182. 185 ff. 198. 205 ff. 327. 336. 354 ff. 372. 375. 379. 382. 388 f. 490. 592. 618 f. 641. 657 f. 660. 692 f. 720. 757. 791. 793. 872. 901.
Mut (θυμός) 166. 627. 908.
Mysterien 160. 168. 690. 694. 899, s. Mystik.
Mystik 4. 15. 20. 30. 40. 48. 62. 74. 96. 120. 134. 146 ff. **149** bis **181**. 205—211. 229. 231. 237. 247—257. 260. 263. 267. 270. 272 f. 280. 285. 287. 289 f. 296. 298. 301 f. 313. 318 f. 323.

326. 330. 336 ff. 345 ff. 350. 354. 356. 360. 376. 381. 385 f. 391. 393. 398. 402—407. 410. 414. 418. 420 ff. 430. 434. 437 f. 441 ff. 445. 450 ff. 456. 458. 472 f. 478—496. 499. 514. 534. 542. 544. 549—553. 559. 564. 567. 569. 571. 584. 588 f. 634. 695. 730. 748. 762. 815. 817. 820 f. 827. 865. 884.
Mythus, Mythologie 156 ff. 407. 430. 442. 461. 479. 500. 502 ff. 539. 559. 687. 763. 882. 889. 924. 948.

Nachahmung 78. 81 f. 654.
Nacht 59. 153. 159 f. 164. 167. 173. 175. 181. 183. 187. 276. 287. 299—302. 313. 319. 322 f. 356. 367. 382. 416. 437 f. 440. bis 449. 452 f. 476. 523. 528. 548. 554. 558. 637.
Name 322. 437 f. 544. 597. 639. 688. 843 ff. 851. 861. 895. 900. 924. 945, s. Wort.
Natur 38. 54 ff. 67—73. 76. 88. 90 f. 96. 98. 104 f. 109. 112. 114—120. 125 f. 139. 142. 144. 146. 149. 155—161. 164. 167. 171 ff. 183. 192. 194 f. 207 f. 210. 212. 214 f. 219. 232. 254. 256. 267. 292. 299 f. 308. 319 ff. 326. 328. 336. 348. 350 f. 354. 384. 431. 442. 445. 452. 454. 483 ff. 489. 502. 509. 516 f. 520. 522 f. 529. 533. 535. 540. 555. 563. 565. 567. 586. 590. 593. 596. 615—621. 627. 631 ff. 637ff. 648 f. 651. 664. 667. 676 f. 693. 699 ff. 705. 716 ff. 721. 727. 741. 751. 759. 780. 786. 824. 842. 845. 855. 864 f. 869. 872. 877. 895. 898 f. 917 f. 922. 930. 933. 942. 949. 952. 955, s. Physis.
Naturalismus 73. 138. 348. 384.
Naturgefühl 67 ff. 88 ff. 114. 155ff. 171. 183. 329. 502 ff., s. Gefühl, Natur.
Naturgesetz 321. 899 f., s. Natur.
Naturgott 864. 899. 922, s. Gottheit, Natur.
Naturphilosophie 433. 642. 645. 649. 665. 715 ff. 729. 733. 749 ff. 759. 773. 775. 780. 786. 793. 809. 889. 903.
Naturrecht 22. 24. 676 f. 699 ff. 717. 727. 864. 900.
Naturwissenschaft 15. 24 f. 33. 41. 82. 350. 357 f. 388. 495 ff. 499. 512. 564. 569. 651. 716.
Nebeneinander 49. 103. 109. 129. 179, s. Koordination.
Negativität 423. 431. 441. 459 f. 476. 599. 601. 609 f. 630. 671. 700. 702. 724. 727. 813. 820. 844 f. 849 f. 858. 910. 929. 933. 938. 945. 951. 955.
Nerven 89. 362. 636.
neu, Schätzung des N. 77 f. 108. 221. 827.
Nichtsein 439. 441 f. 444. 446. 455. 470. 476 f. 480. 527. 571. 597—602. 609 f. 613. 634. 671. 703. 707 f. 714. 721—725. 843.
Nihilismus 729.
Nominalismus 438. 710 f. 718. 768. 844. 890. 892 ff. 903. 945.
Nomos 197. 436. 544. 605. 638. 651. 671. 676. 682. 700 f. 710. 717. 729. 829 f. 874 f., s. Gesetz.
nordisch 59. 72 f. 114. 445. 672.
Notwendigkeit 105. 183. 422 f. 447 ff. 451. 456. 594. 609. 614. 853 ff.
Nus 570. 581—589. 637 f. 887.

Objekt 81. 95. 97. 102. 112 ff. 128. 130. 138 f. 141. 146. 168. 180 f. 211 f. 230. 243. 249 ff. 261. 263. 267. 270 f. 274. 277. 291 f. 295. 436. 727. 729 f. 773. 793. 797. 818 f. 821. 841. 859. 888. 893. 903. 912. 916. 942. 945. 956. 959, s. objektiv.
objektiv 261. 296 f. 313. 318. 370. 384. 429 f. 472. 483—488. 492. 515. 543. 549. 552. 563. 569. 580. 584 f. 590 f. 594 ff. 605 ff. 617. 619. 624. 626. 651. 654. 662. 668. 707. 710—720. 885 f. 938 f. 943.
Oeffentlichkeit 110. 184. 648 f.

655. 667 f. 673. 760. 789. 807. 834 f., s. Publikum.
Oekonomie 305. 625. 628. 645. 647 ff. 806. 912.
Ohr s. Akustik.
οἶκος s. Haus.
Oligarchie 682. 698. 782. 826. 868.
Ontologie 371. 406. 414. 427. 430 f. 439. 441. 454. 460. 465 f. 476. 597. 599. 601. 608. 610. 612. 617. 624. 714. 724. 842. 843 f. 853 f. 900.
Optimismus 367. 384. 627. 670.
optisch 440. 442. 448. 526 ff. 532. 535 f. 538. 554. 556 f. 569. 582. 585. 596. 604 f. 625 f. 717. 719 f. 724. 945, s. Anschauung, Auge, Schautrieb.
Orakel 760 f. 816. 821, s. Mantik.
Orden 80. 168. 344.
Ordnung 47 f. 74 f. 82 f. 130. 135. 140. 175 f. 196 f. 205. 217 f. 222. 228. 235. 243. 258 f. 263 f. 268. 287. 314. 318. 320. 322. 324. 326. 331. 334 f. 343—346. 351. 355 ff. 363. 365 f. 375 f. 379 f. 382. 384 ff. 389. 393 f. 420 f. 433. 448. 527. 546 f. 553. 579 f. 615. 637. 839.
organisch, Organisierung 179. 213. 215. 463. 575. 582 f. 586. 616 f. 849. 859.
Orgiasmus 155, 162 f. 168.
Originalität 77.
Orthodoxie 49.

Pädagogisch s. Bildung, Erziehung.
Paidiastik 458. 509. 692. 696. 721 f. 839. 870. 878. 882. 890. 939.
Palingenesie s. Wiedergeburt.
Pantheismus 20 f. 146. 156. 162. 172, s. Gottheit, Naturgott, Weltgottheit.
Paradoxie 284. 305. 307. 431. 457. 466. 473. 477. 598. 650. 668. 672. 674. 680. 689. 717. 721 ff. 726. 728. 752. 810. 823. 845. 848. 860. 871. 874. 880. 882. 901. 905. 913 f. 917. 919.
Parallelistik 553. 697. 796. 866.
Partikularismus 61. 67. 121. 223. 230. 241. 290. 402. 404. 409. 412. 511. 551. 630. 675. 806. 838. 918.
passiv 945 f. 955.
Pathos 83. 317. 323. 419. 436. 485. 492. 503. 510. 514. 516. 589. 660. 690. 775. 792. 805 812. 835. 880. 884. 889. 935. 945 f.
patriarchalisch 158. 175. 180. 231. 243. 256. 259. 304. 348. 387. 634. 649. 782. 828. 834. 913. 916. 918, s. Familienprinzip.
Periodik 350. 549. 561. 583 f.
Person, Persönlichkeit 113. 171 f. 243. 337. 349.
Perspektive 125. 585. 599.
Pessimismus 262. 292. 309 f. 327. 384. 689. 693. 910. 951 ff.
Pflanze 522. 532. 555. 558 f. 586. 616. 622. 637.
Phänomenalismus 710.
Phantasie 68. 73. 78. 88. 105 f. 115. 123. 131. 139 f. 146. 148. 151. 159 f. 163 f. 180. 209. 215. 235. 246. 257. 288. 306. 322. 332. 336. 338 f. 358. 393. 402. 409. 417 ff. 421. 430. 452. 487. 494. 496. 500 f. 503. 520 f. 527. 746. 748. 781. 834. 860. 862. 871. 880. 913. 916. 918. 922. 925.
Philologie 602. 661 f. 731. 840.
Philosoph, Philosophie 1 ff. 39 f. 47. 359. 417. 479. 540. 562. 568. 668. 713. 749. 760. 764 f. 768. 770 f. 775. 778. 785 f. 788. 791. 797. 803. 821. 827. 878. 904. 915. 931. 933. 938. 940.
Physik 89. 143. 251. 303. 434 f. 437. 495. 564. 567. 575. 590. 608. 616 f. 619. 621. 624. 630. 635. 638. 716. 846. 889. 897. 903. 940 f. 944 f.
Physiognomik 811. 816.
Physiologie 391 f. 561. 607. 625. 635. 638. 720.
Physis 436. 438. 441. 605. 620. 671. 677. 710. 875, s. Natur.
Pietät 136. 834. 869.
Pietismus 695. 828.

plastischer Sinn 54. 59. 81. 69 ff. 83 f. 88. 90 f. 94. 96. 99. 101. 103. 105. 108. 114. 116. 125. 127. 130 ff. 137. 147. 152 f. 161. 181. 185. 190. 260 f. 267 f. 273 f. 288. 323. 342. 397 f. 401 f. 407. 409. 411 f. 425 f. 430. 434. 460 f. 465. 468 f. 471. 478. 487 f. 541. 544. 551. 590. 603 f. 607. 623. 644. 654. 708. 710. 730. 781. 786 f. 793. 819. 821. 833. 859. 901. 917. 919. 922. 925. 944.
Pleonexie 682 f.
Pluralismus 459. 465. 477. 483. 552. 597. 603. 613. 632. 634 ff. 664. 705. 715.
Poesie 16 f. 40 ff. 81. 83. 105. 108. 122. 138 f. 163. 182. 209. 243. 257 f. 270. 285. 288. 296. 314. 329. 351. 397 f. 401. 405. 411. 413. 417 f. 421. 458. 485 f. 492. 495. 507. 510. 521. 539. 568. 618. 639. 641. 652. 659 ff. 748. 791. 872. 874. 882 f. 913, s. Dichtung.
Polis 258. 262. 304. 482. 484. 492. 648. 794. 796. 834. 836. 917, s. Stadt.
Politik 44. 61. 67. 74. 81. 97. 86. 120. 122 f. 257. 284 f. 288. 290. 309. 330. 344. 351 f. 360. 376. 420 f. 482. 489. 498. 512. 540. 555. 563. 568 f. 605. 618. 647. 649 f. 658. 670. 685. 697. 699. 701. 706. 709. 731. 757. 765. 782. 796. 806. 813 f. 825 f. 829. 835. 849. 858. 862. 912. 918. 948. s. Staat.
Polarität 819.
Polytheismus 67. 362. 408.
Poren 535. 537. 554. 557. 600.
Positivismus 35 f. 674.
Positivität 704. 929.
Potentialität 854.
Prädikat 432. 439. 441. 449. 523. 528. 565. 709. 714. 724. 850. 855 ff. 859. 861. 891. 895. 904. 923, s. Attribut.
Pragmatismus 35 f. 86. 90 f. 711. 886. 903.
Praxis 3 ff. 18. 26. 40 f. 47 f. 74. 79. 85—91. 113. 120. 123. 126. 143. 172. 223 f. 230. 236. 240. 250. 260. 286. 292. 307. 324. 328. 337. 344. 346. 356 f. 360. 365. 367. 369. 381 f. 394. 418. 420. 422. 489. 497. 534. 569. 572. 580. 593. 605. 617. 645 ff. 649. 651 f. 661 ff. 665. 669 f. 672 f. 697. 703. 710. 713 f. 732. 740. 745 ff. 759. 763. 766 f. 799 ff. 805. 807 f. 816 f. 820. 834. 855. 876. 879. 885 ff. 900. 903 f. 908. 924. 930. 932. 939 ff. 943. 957.
Predigt 283. 288. 324. 540. 684. 764. 767. 769. 800. 803. 808 ff. 858. 873. 881 ff. 887 f. 901. 953.
Priestertum 50 f. 79 f. 87 f. 133. 146. 168 f. 205. 281. 284. 347. 823. 858.
Prinzip 221. 243. 256 f. 262. 292. 294. 298. 305. 359.
Privatleben 80. 194. 566. 569. 577. 806.
Problematik 277. 677. 702. 731. 770. 797. 802 f. 823. 836. 847. 859.
Proletariat 798. 867. 870. 922.
Prophetie 174. 207. 215. 219 ff. 228. 230. 249 f. 257. 270. 283. 288. 295 f. 305. 314 f. 331. 336 f. 343. 345. 350. 362. 382. 393. 402. 409. 411. 414. 416. 444. 458. 485. 489. 491. 495 ff. 500 ff. 508. 514. 517. 547. 566. 736. 763. 768. 803. 900. 924.
Proportion 342. 363. 369. 377. 388. 553.
Prosa 176 f. 187 f. 193. 198. 251. 327. 330 f. 418. 458. 566. 660 ff. 665.
Protreptik 685. 764 ff. 809. 876. 883. 888. 917.
Psychoanalyse 811.
Psychologie 15. 86. 89 f. 102. 305. 543. 625. 635. 691. 701. 731. 807. 824. 907. 929 f. 942.
Publikum 668. 670. 672. 699. 706. 790. 818. 834 f. 872.
puritanisch 347. 354. 882. 904. 943.

Qualität 118. 245. 250. 262. 264 f. 328. 330. 346. 365. 430. 433. 445. 466. 477 f. 512. 518. 523 f. 527. 529. 537. 539. 556. 563 f. 572 ff. 578. 580. 583. 586. 589 f. 599. 601. 605. 608. 709. 732. 835. 851 f. 855. 930. 933. 945.
Quantität 38. 97. 119. 132. 330. 333. 365. 393. 430. 433. 466. 478. 512. 562. 572. 575 f. 586. 601. 603 f. 608. 661. 835. 850 ff. 855. 933.

Raserei s. *μανία*.
Rasse 52 ff.
rational, Rationalismus 11. 36. 76. 86. 170. 179. 198. 200. 206. 289. 337. 348. 357. 365. 394. 414. 417 f. 420. 428. 453. 456. 466. 470 f. 473. 525. 579. 594. 599. 605. 621. 662. 691. 694 f. 719. 722. 724 f. 759. 782 f. 798—804. 817. 834. 843. 879. 886. 925. 950.
Raum 82. 90. 94. 154. 160. 178 f. 365. 372 f. 383. 387. 432. 460 ff. 467—471. 475. 478. 549. 584. 599 f. 602 f. 606. 609. 612. 852 f.
Realität, Realismus 121. 358. 362. 364. 366. 372. 374. 376. 381. 394. 412. 425. 427. 430. 437 f. 439. 456. 460 f. 465. 469. 488. 527. 545 f. 592 f. 596 ff. 604. 606. 619. 660 f. 718. 840. 842. 854. 893.
Recht 3. 14. 20—26. 180. 230. 320 f. 423. 628. 656. 667. 677. 700. 727. 836. 840 f. 872, s. juristisch, Naturrecht.
Recht des Stärkeren 667. 682 f. 699. 729.
Redner 533. 550. 554. 641. 702. 789. 940. 945, s. Rhetorik.
Reform 150. 217. 353. 375. 381. 393. 497. 519. 566. 700. 918.
Reformation 7 f. 15. 20 f. 23. 32.
Regeneration 136. 139.
Reinheit, Streben nach 91. 95. 115. 128 f. 134. 298. 319. 347. 400 f. 404. 427. 430. 525. 579. 618. 623. 778. 792. 810. 812.
Relativität, Relativismus 33. 135. 235. 278. 305. 307 f. 383. 432. 462. 472. 575. 596. 626. 682. 693. 702. 708 f. 711 ff. 718 ff. 725 ff. 796 f. 845. 849. 851. 855. 897. 901. 903. 939 f. 949 f. 952 f. 955.
Religion 4 f. 14. 16. 20—26. 30. 39 ff. 51. 66 ff. 73. 97. 102. 112. 137. 141. 144. 147. 150. 165. 168. 175 f. 180 ff. 205. 209. 221. 225. 229. 256 f. 261. 279. 283. 285. 287. 290. 314. 317. 336. 338 f. 344. 352. 354 f. 358. 362. 368. 386. 405. 479. 589. 620 f. 674. 693 ff. 731. 761. 763. 803. 825—833. 899. 940. 948, s. Gottheit.
Renaissance 7. 9 f. 15—20. 23. 27 f. 30. 33 f. 37. 165. 264. 272. 318. 335. 386. 390 f. 446. 496. 499. 537. 593 f. 602. 608. 617. 647. 650 f. 653. 657. 690. 694. 779. 785. 833. 848. 894. 916.
Repräsentation 74. 133 f.
Republik 37. 103. 132.
Restauration 28.
retrospektiv 77 f.
revolutionär 675. 714. 725. 814. 825. 867. 913.
Rhapsode 397. 401. 658 f.
Rhapsodien, orphische 157. 159. 177 ff.
Rhetorik 23. 106. 108. 110. 210. 311. 332. 334. 354. 421. 461. 492. 497. 501. 509 f. 618. 645. 656—701. 706. 714 f. 717. 720 f. 723. 727 ff. 733. 739. 741. 746. 748 f. 751 f. 769. 773 ff. 790 ff. 807 f. 824. 834. 846. 872. 875 f. 881. 884. 887 ff. 893. 895. 910. 916. 952, s. Redner.
Rhythmus 300. 316 f. 322. 342. 348. 369. 383. 619. 658. 715. 873.
riechen s. Geruch.
Rittertum 345. 397 f. 400. 418. 491. 755, s. Feudalismus.
Romantik 6. 17. 30. 54. 59. 70. 89. 102. 146. 153. 165. 175. 185 f. 199. 211. 248. 257. 301. 309. 312. 345. 358. 386. 392. 661. 675. 692 f. 721. 728. 731.

736. 763. 792. 794. 813. 828. 860. 883. 886. 913 ff. 918. 920. 922. 935.
Ruhe 76 f. 83 f. 89 f. 94. 96. 103. 115. 128. 161. 261. 268. 270. 277. 345. 367. 377. 399. 401. 423 f. 433. 440. 442. 480. 567 f. 690. 806. 812. 814. 901. 919. 943.
Rundung 387. 394 f. 426. 448. 456. 545. 548, s. Kreis.

Salon 934. 949.
Satire 397. 399. 405. 410. 736. 786. 839. 874. 883.
schaffen, Schöpfer 75. 79. 83. 135. 314. 710.
Schautrieb 73. 85. 87. 90—100. 112 ff. 120. 127 ff. 135. 137. 143. 161. 179. 276. 366. 375. 381. 426. 466. 468. 529. 531. 603 f. 623. 654. 787. 892 s. Anschauung, Auge, optisch.
Schauspiel s. Schautrieb, Theater.
Scheidung 97 f. 101 f. 104. 110. 112 f. 119. 121. 125. 137. 170 f. 180. 188. 193. 274. 549. 558 f. 563 f. 570. 576. 853, s. Besonderung, Differenzierung, Gliederung.
Schein, Scheinwesen 418. 436. 438—443. 448. 451. 454 f. 476. 643. 671 ff. 697. 712. 718 ff. 727 f. 788. 807. 835. 935. 948.
Schematik 41 ff. 427. 430.
Scherz s. Paidiastik, Witz.
schmecken s. Geschmack.
Scholastik 7—11. 15. 17. 23. 26. 28. 850.
Schrift 176 f. 251.
Schulen 80. 103. 108. 116. 168. 231. 344. 733. 751 f. 768 f. 777. 808 f. 884. 889. 951.
Schwere 175. 606. 611 f.
Seele 50 f. 53. 65. 94. 110. 114. 153 ff. 161—171. 181 f. 214 f. 237. 246 ff. 250. 254. 267 ff. 270 f. 272. 281. 290. 295—305. 309 f. 318. 321. 331. 355 f. 358. 361. 370. 385. 387 ff. 392. 400. 419. 446. 452 f. 491. 494 f. 508. 515—522. 533. 542 f. 550. 552. 555. 563 f. 586 ff. 593. 613. 617 ff. 621—626. 629. 631 f. 635. 637. 690. 716. 718 f. 774. 778. 791 ff. 795. 798. 805 f. 810 bis 814. 820 f. 863. 876. 887. 892. 895. 899. 904—910. 926. 942. 950. 952.
Seelenwanderung 153. 156 f. 164. 167. 336. 339. 341. 348. 350. 354. 383 f. 388. 530.
sehen s. Auge, optisch, Schautrieb.
Sein, Seiendes 73. 82. 84. 88. 94. 98. 129. 135. 213. 261 f. 276. 306. 365. 394. 401. 406 f. 411 bis 456. 461—488. 549. 556. 596—604. 611. 613. 634. 651. 671. 703. 707 ff. 712. 714. 720 bis 727. 773. 797. 812. 818. 843. 853. 855 f. 917. 925. 943.
Sekte 168. 344.
Selbst, Selbständigkeit, Selbstbewußtsein, Selbstgefühl 46. 61. 104 ff. 112. 167. 285. 454. 516. 615. 622. 630 f. 653 f. 786. 798. 858. 907. 936. 941. 946. 957.
Selbstbeherrschung, Selbstüberwindung 124. 212. 216. 250. 424.
Selbsterkenntnis 104. 118. 143. 762. 793. 796. 805. 809. 816 f. 819. 899.
Selbstmord 952.
Sensibilität 365. 928.
Sensualismus 94. 392. 526. 605. 686. 718 ff. 724. 892. 894. 900. 903. 941. 943. 946. 949 f. 955 f.
Sinne 130. 399. 402. 414. 417. 425 f. 434—446. 454 f. 460. 462. 464. 473 f. 477. 524—529. 536. 538. 551. 555 ff. 563. 584. 588 f. 596 f. 607. 620. 710. 719 f. 725. 727. 892. 894 f. 903. 931. 942. 944. 950. 952.
Skepsis 9. 12. 21. 35. 38. 48. 116. 313. 395 f. 631. 639. 671. 675. 694. 696. 703. 711 f. 716. 726 f. 762. 773. 775. 839. 903. 956.
Sklave 37. 111. 138. 676. 698. 705 f. 764. 860. 865 ff. 871. 901. 905. 912. 917 f. 953.
Sonderung s. Besonderung.

Sonne 311. 321. 323. 355 f. 377 f. 380. 396. 409 ff. 442 f. 446. 450. 455. 523. 528 ff. 537. 548. 550. 554. 558. 568. 584 f. 612 f. 616. 636. 693. 758. 815 f. 897. 900.
Sozialsinn 19. 22. 37. 67. 101 ff. 131. 134 f. 200. 202. 235. 328. 330 f. 335. 340. 343 f. 346. 348. 366 f. 372. 379. 483. 494. 497. 507. 512. 514. 516. 541. 544. 546 f. 553. 569. 576. 605. 614. 628. 630. 707. 763. 789. 833. 859. 881. 888. 915 ff. 919. 930. 939. 954 f.
Spekulation 40. 169. 179. 181. 189. 269. 278. 295. 333. 357. 375. 381. 455. 496. 543. 722.
Sphärenharmonie 366. 379. 382.
Sphairos 546. 548. 552. 554. 561. 576.
Spiel 309. 363. 417. 459. 657. 675. 721 f. 726. 728. 773. 776. 788. 791. 845 ff. 874. 877 f. 925. 932. 937. 949.
Spezifikation 40. 119. 132. 138. 524. 538. 563. 576 f. 580. 585. 589. 596. 604. 607. 635. 711. 725.
Sprache 53. 77. 109. 317 f. 439 f. 461. 555. 575. 603. 662. 664 f. 669 f. 676 f. 708. 710. 718. 723. 729. 845 f. 850. 872. 895. 924.
Staat 3. 14. 16. 19 ff. 24. 31. 73. 76. 102 f. 112. 116 f. 119. 121. 134 f. 180. 197. 230. 243. 253. 258. 291. 320. 328. 331. 334. 343. 348. 351. 353 f. 375. 379. 403. 413. 542. 566. 577. 629. 646. 655 f. 667. 669. 764 f. 785. 794. 823. 828 ff. 835. 872. 874. 900. 910 ff. 916. 921. 955, s. Politik.
Staatsroman 28.
Stadt 310. 353. 457. 502. 505 f. 508. 540. 638. 650. 782. 863 f. 881. 917. 920, s. Polis.
Stände 342.
Statik 277. 332. 432. 549. 551.
steinig 69 f. 72. 82. 84. 89. 94. 96. 114 ff. 125. 132. 139. 161. 571. 858 f.
Stil 555. 618. 634. 657 ff. 661. 665. 675. 687. 716. 721.
Stillstand, Stillstellung 433. 578. 589, s. Festigkeit, Fixierung, Statik.
Stimmung 480. 691. 693. 721. 872. 880. 927. 935. 951—957.
Stoff 38. 214. 271 ff. 277. 293 f. 304. 315. 323. 330. 332. 359. 365. 393. 433. 447. 474. 478. 515. 517. 533. 543. 548. 551 ff. 557. 559. 570—581. 588. 590. 592. 634. 638.
Streit 110. 190 f. 313. 450. 452. 511. 513 ff. 517. 519. 533. 540. 542 f. 545. 547—552. 561 f. 558 bis 565. 577. 643. 671. 679. 703. 769. 776. 796. 807. 841. 948, s. Agon, Kampf.
Subjekt 81. 94 f. 97. 112 ff. 130 138 f. 146. 171. 175. 177. 180 f. 184. 200. 432. 483 f. 486. 488. 492. 515. 523. 543. 552. 560. 563 f. 569. 580. 585. 590. 605 ff. 617. 619. 624 ff. 639. 651. 654. 662. 668. 693. 704. 707. 710 bis 713. 718 ff. 723 f. 727 f. 730. 773, s. subjektiv.
subjektiv 102. 209. 225. 229. 251. 271. 278. 291. 295 ff. 309. 313. 318. 370. 384. 429. 437 ff. 706. 709. 714. 717. 726. 763. 788. 792 ff. 797. 818 f. 821. 841. 853. 855. 859. 885 f. 888. 893 f. 903. 906. 909. 912 f. 923. 929. 938 f. 942 ff. 951 ff.
Subordinierung 97. 103 f. 109. 112. 122. 134. 243. 359. 346. 385. 412.
Substantiv 452. 623.
Substanz 33. 82 ff. 88 ff. 135. 261. 263. 274. 317. 364 ff. 394. 411 f. 416 f. 420 f. 423. 430—434. 445. 461 ff. 465. 468. 472. 476. 478. 487. 523. 546. 563. 565. 573. 575. 577. 595. 598 f. 604. 609 f. 612 f. 708 f. 712. 716. 725. 893.
südliche Lebenssphäre 56 ff. 446. 457. 497. 657. 779. 804. 846. 870.
Superlativ 75. 116. 136. 404. 413 f. 538.
Symbolik 74. 133 f. 318. 346 ff. 385. 390. 393. 443. 871. 923. 925.

Symmetrie 536. 554. 561.
Symposiastik 191. 203. 329. 399 ff. 692. 749. 752. 766. 784. 814 f. 818. 871. 883.
Synkrisis 687. 750. 883. 889.
synoptisch 127 f. 564.
Synthese 40. 43 f. 119. 127. 132. 177. 468. 471. 849.
Systematik 4 f. 125. 128 f. 251. 264. 283. 769. 847. 947.

Taktil s. Tastsinn.
Tanz 153. 185 f. 192. 200. 327. 330. 336. 840 f. 846.
Tapferkeit 101. 103.
Tastsinn 93 f. 551. 596. 604 f. 607. 613 f. 945, s. Greifbarkeit.
Tat 86. 109. 620. 627. 689. 887.
τέχνη 648. 701. 718. 795. 798. 803. 835.
Technik 74. 85. 87. 89 f. 235. 240. 268. 275. 304. 344 f. 360. 417. 419. 499. 534. 592. 615. 781 ff.
teleologisch 27. 579. 581. 585. 616. 637. 758 f. 900.
τέλος 257. 626. 930. 941. 943. 950.
Temperament 697. 798. 925. 945.
Termini 38. 84. 771.
Theater 74. 91. 569. 873.
Theodicee 20.
Theogonie 146. 153. 156 f. 159 f. 161. 163 f. 169. 174—179. 182. 195 f. 199. 202 f. 216. 243. 263 f. 274. 304. 313. 321. 409. 430 f. 433. 450. 452. 455. 458. 461. 472. 478. 489. 546. 549.
Theokratie 159.
Theologie 15 f. 23. 207. 384. 414. 430 f. 494 f. 498. 543. 569.
Theorie 3. 5. 47. 74. 79. 85 f. 90 f. 112 f. 120. 123 f. 126. 143 f. 172. 224. 236. 240. 250. 260. 286. 324. 327. 346. 356 f. 360. 366 f. 369. 394. 422. 425. 483. 566. 572. 580. 593. 618. 639. 645 ff. 651. 663 f. 672. 703. 710. 713. 718. 721. 727. 739. 799. 802. 831. 871. 886. 907. 908. 932. 939 f. 959.
θυμός s. Mut.
Tier 115. 117. 152 f. 161. 183. 195. 208. 288. 328 f. 333. 336. 348. 388. 403 f. 516. 519—523. 527. 532. 541. 555 f. 570. 586. 593. 616. 620. 622. 636 ff. 700. 784. 806. 864 f. 869 f. 897 ff. 902. 919. 924. 943. 956.
Tracht 870. 884.
Tradition 96. 111. 761.
Tragik 122. 167. 433. 471. 480. 795 f. 823. 836 f. 839. 873 f. 877 f. 882 f. 902. 935.
Tragödie 75. 100. 102. 108. 111. 142. 162. 175. 191. 200. 262. 310 f. 484 f. 494. 501. 509—515. 541. 543. 547. 552. 557. 564. 569. 577. 588. 631. 654. 659. 668. 689. 691 ff. 699. 704. 720 f. 752. 902. 932. 951.
Traum 41. 59. 65 f. 97. 104. 131. 146. 187. 289. 587. 622. 692. 710. 815.
Tropen 73. 114.
Typus 44. 74—84. 93—99. 109. 127. 135—139. 180. 231. 317. 346. 350. 362. 364. 372. 385. 418. 430. 483. 487. 540. 552. 563. 571. 573 f. 590. 603. 679. 705 f. 711. 761. 772. 781. 787. 793. 803. 818 f. 844.
Tyrannis 37. 75. 103. 120. 124. 151. **202—227.** 209. 230 f. 243 f. 246. 250. 259. 262. 272. 275. 281. 286. 311. 327. 334. 340 f. 394. 420. 422. 434. 458. 482. 502 ff. 508. 519. 529. 541. 547. 552. 648. 660 f. 676 f. 683 ff. 690. 694. 698—702. 746. 757. 813. 826. 831. 916. 923. 928. 934. 937. 956.

Uebergänge 73. 85. 115. 135.
Uebung 908.
Unbegrenzt 41 f. 65 ff. 72. 74. 76 f. 83. 88 f. 115 ff. 118. 120. 131. 133. 135. 148. 156 f. 160 f. 167 ff. 170 f. 214. 216. 231. 233. 252—259. 269. 272 ff. 298. 318. 324. 367. 369—374. 377. 382. 386 ff. 409. 440. 459. 463—468. 473 ff. 529. 570—577. 595. 598. 601 f. 611—616. 723, s. Apeiron.
Unbestimmtheit 156. 474.
unbewußt 59. 232.

unechte Literatur 78. 81.
unendlich s. unbegrenzt.
Uniformität 74. 104.
Universalität 132. 137. 141. 146. 166. 174. 222. 252. 260. 269. 273. 286—291. 349. 368. 389. 402. 435. 498. 514. 651. 655. 818 f. 881. 916. 919. 922, s. Allgemeinsinn, Allheit.
Unsterblichkeit 157. 261 f. 384. 404. 430 f. 451. 588. 736. 897.
Unterordnung s. Subordinierung.
Unterschiede s. Verschiedenheit.
Ursache 51. 75. 84. 87. 136. 609. 945.
Urstoffe 95. 129.
Urteil 796. 855 f. 861. 891.
Utilitarismus 625. 693. 739. 764. 801. 808. 886. 904. 908. 930. 934. 940. 954.

Variation 438 f. 539 f. 600. 855.
Verallgemeinerung 359. 649. 806.
Veranschaulichung 296.
Vereinheitlichung 122. 277.
Verewigung 88. 129. 551.
Vergegenwärtigung 99, 128, s. Gegenwart, Konfrontation.
Vergeistigung 76. 92. 100. 105. 110. 127. 142. 146. 209. 281. 344. 414. 434. 464. 510. 783. 786 f. 806. 832.
Vergleichung 105 f. 364. 366. 368. 618. 796. 818. 853. 923, s. Analogistik.
Vergottung 152. 161. 523.
Verinnerlichung 111. 381. 433. 774. 923. 955.
Vermenschlichung 126. 144. 174.
Verneinung s. Negativität.
Vernunft 47. 76. 86. 111 f. 116. 130. 135. 161. 213 f. 281. 287. 289 f. 307. 312 f. 317—322. 363. 371. 390. 425. 434. 565 f. 568. 587. 618. 626 f. 637. 674. 691. 786. 798 ff. 804 ff. 820 f. 831 bis 837. 842. 876. 879. 886 f. 899. 908. 933. 954.
Versachlichung 113.
Verschiedenheit 96. 99. 444. 454. 526. 548 f. 552. 557. 561. 564. 575 f. 578. 600 f. 634 ff. 665. 696. 705. 711. 844 f. 855. 895. 942. 945, s. Mannigfaltigkeit.
Verstaatlichung 260. 321.
Verstand 494. 620. 807, s. Vernunft.
Vielheit 41 ff. 52. 65 ff. 69. 94 f. 103. 125. 130—136. 141. 159. 209 f. 213. 285. 288. 290. 324. 356. 362. 370. 372 f. 377. 394. 400. 404. 412. 414. 417. 427. 432. 436. 438 f. 442. 459. 462 bis 468. 475 ff. 480. 483. 487 f. 515. 524. 528. 545. 552. 564 f. 571. 579. 590. 596—600. 608 bis 613. 628. 635. 699. 722 ff. 844 f. 851. 853.
Virtuose 652.
Vision 619.
visuell s. optisch.
Vitalismus 157. 248. 256. 264. 267 f. 272. 519 f. 636, s. Leben.
Volk 69. 781 f. 837.
Voluntarismus 86. 138. 764. 797. 801 f.
Vorbild 135, s. Nachahmung.
Vorstellung 180 f. 437 f. 894.

Wahn s. Schein.
Wahnsinn 868. 877. 905. 910 f. 926. 946. 950. 954, s. μανία.
Wahrheit 39. 376. 380 f. 416 bis 420. 426. 428. 433—438. 441 f. 449—456. 461. 474. 496. 517. 525. 589. 625. 651. 655. 673. 707. 710—714. 728 f. 737. 740. 748. 788. 792 f. 795 ff. 834. 843 f. 846. 849. 854. 878. 895. 904. 910. 946. 953.
Wahrscheinlichkeit 952.
Wald 84. 397.
Wanderschaft 100. 647. 651. 870. 884.
Wandlung 118. 155. 158—164. 167. 172 ff. 236. 245—250. 253 ff. 261. 264—277. 292 ff. 298. 300 bis 305. 317 f. 322. 328. 350. 395. 410. 412. 433. 445. 472. 516. 518. 520. 545. 547. 573. 634 ff. 712. 791. 901. 916.
Wechsel 204. 234. 316. 320. 396. 460. 477 f. 509. 540 ff. 547. 550. 556. 561. 610. 795. 797.

Weiblichkeit 102 f. 154. 161. 175 f. 182 f. 328. 334. 345. 367. 440. 450. 453. 456. 550. 558 f. 628. 706. 755. 867. 869. 880. 918. 947, s. feminin, Frauen.
Weisheit 101. 103. 106. 642. 655. 702. 722. 785. 807. 885 f. 907. 940. 958.
Weltbild, Weltkonfrontation 2. 4. 128. 130. 135. 175. 356.
Welteinheit 314. 401 ff. 425 ff.
Welterlebnis 1. 70.
Weltfamiliarisierung 348.
Weltgefühl 167. 173. 257. 354. 377. 393. 396.
Weltgericht 321.
Weltgesetz, Weltordnung, Weltstaat 321. 323 f. 372. 374. 386. 527. 539. 565. 637. 880 f. 900.
Weltgottheit 121. 404 ff. 902.
Weltschmerz 189. 690.
Weltseele 301. 387.
Werden 73. 83 f. 87. 94. 98. 128 f. 130. 157. 160. 167. 172. 181. 253. 258. 265. 275 f. 308. 313. 322 f. 376. 424. 432 f. 449 f. 456. 487. 542. 571. 578. 583. 712.
Wertung 31. 285 f. 305. 313. 358 f. 363. 370. 372. 376 f. 385. 404. 414. 440. 446. 449. 455. 513 f. 517. 519. 545. 560. 618 f. 625 f. 673 f. 694. 701 ff. 729. 775. 793. 796. 807 f. 832. 835. 843. 845. 867. 869. 871. 874. 879. 885 f. 901. 905. 910. 912 f. 916. 930. 937 ff. 940 f. 946. 949 f. 953 ff.
Widersprüche 83. 115. 125. 128 bis 133. 155. 305 f. 319. 439. 460. 463 ff. 472. 494 f. 508. 543. 561 f. 564. 569. 677. 699. 855. 876. 890 f. 897. 900.
Wiedergeburt, Wiederkehr 157. 167. 349. 383 f. 386. 392. 548.
Wille 2. 86. 109. 143. 151. 233. 418. 422. 482. 627. 662. 687. 689. 804 f. 810. 817. 820. 876. 887. 923. 929.
Wirklichkeit 105. 601.
Wissenschaft 5. 25. 40 f. 43 f. 50 f. 66 f. 79. 139. 144. 243. 246. 251. 256. 270. 285. 322. 338. 344. 351 f. 356. 359. 364. 380 f. 421. 429. 431. 471. 499. 510. 515. 563. 566. 585. 592. 594. 599. 607. 610. 651 f. 655. 674. 705 f. 748. 764. 771. 788. 798. 857. 868. 940.
Witz 862. 881. 883. 913 f. 923. 932 f. 947, s. Paidiastik.
Wort 72. 109 f. 122. 186. 261. 282 f. 305 ff. 315. 317 f. 370. 422. 602. 619 f. 623. 666. 668. 709 ff. 718. 721. 725. 788. 805. 845 f. 848. 850. 852. 875. 891. 893 ff. 903. 923. 945, s. Name.
Wortspiel 445. 875. 900.
Wunder 4. 73. 76. 95. 115. 156. 344. 350. 359. 490. 501. 504. 573. 627.

Zahl 41. 43. 74. 81 f. 88 f. 92. 95. 97. 129. 132. 178. 333. 344. 348 f. 354 f. 357. 359 ff. 553.
Zauber 499.
Zeit 88 ff. 128. 142. 149. 154. 156. 160. 164. 166 f. 178 ff. 259. 263 f. 276. 309. 361. 373. 383. 387. 425. 427. 460. 467—472. 475. 538. 547. 549 f. 583. 690. 853. 901.
Zeitgeist 650.
Zerstreuung 433. 540.
Zimmer 84. 667. 789.
Zugleichsein 128 ff. 135, s. Konfrontierung.
Zunftsinn 79 f. 342—345.
Zusammenhang 51. 637.
Zweifel s. Skepsis.

5005 4

182J64g
Geschichte der antiken philosophi
3 1144 00042606 3

182
J64g

256108

Joël, Karl.
Geschichte der antiken philosophie.

182
J64g

256108

Joël, Karl.
Geschichte der antiken philosophie.

OCT 28 C 006
NOV 25 RENEWED

WITHDRAWN

DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY